T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Şeyda Nur TOPLU

KİERKEGAARD FİDEİZMİNDE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ VE KÖTÜLÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUŞ-2026

T.C.
MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Şeyda Nur TOPLU

KİERKEGAARD FİDEİZMİNDE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ VE KÖTÜLÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Rafiz MANAFOV
Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER
Jüri Üyesi : Doç. Dr. İbrahim YILDIZ

MUŞ-2026

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **I**
ÖZET ..... **II**
ABSTRACT ..... **IV**
TEŞEKKÜR ..... **VI**
KISALTMALAR DİZİNİ ..... **VII**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

KİERKEGAARD VE FİDEİZM

1.1. KİERKEGAARD'IN HAYATI **3**
1.2. FİDEİZM VE TARİHÇESİ **7**
1.2.1. Ilımlı Fideizm 10
1.2.2. Radikal (Katı) Fideizm 15

İKİNCİ BÖLÜM

KİERKEGAARD FİDEİZMİ VE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

2.1. KİERKEGAARD FİDEİZMİ **22**
2.1.1. Estetik Kategori 31
2.1.2. Etik Kategori 33
2.1.3. Dini Kategori 35
2.2. HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ **37**
2.2.1. Paradoks ve İman Sıçraması 40
2.3. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ **44**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİERKEGAARD FİDEİZMİ VE KÖTÜLÜK

3.1. KÖTÜLÜK KAVRAMI **49**
3.2. KİERKEGAARD VE KÖTÜLÜK **53**
3.2.1. Kötülüğün Kaynağı Olarak Kaygı 54
3.2.2. Kötülük Olarak Umutsuzluk 58
3.2.3. Özgürlük ve Seçim Kaynaklı Kötülük 63
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME **66**
KAYNAKÇA **68**

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KİERKEGAARD FİDEİZMİNDE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ VE KÖTÜLÜK

Şeyda Nur TOPLU

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Rafiz MANAFOV

2026, 77 sayfa

Din felsefesinin temel tartışma alanlarından biri olan akıl-iman ilişkisi, tarih boyunca farklı düşünürler tarafından çeşitli açılardan ele alınmış ve dinin rasyonel temellendirme meselesi etrafında yoğun tartışmalara konu olmuştur.

Çalışmamız, Soren Kierkegaard'ın fideist iman anlayışını ve iman-akıl ilişkisini temellendirerek ortaya koymayı, ardından bu düşünsel çerçeve içinde onun kötülük anlayışını sistematik bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Kierkegaard'ın kötülük meselesini ele alırken başvurduğu temel kavramlar esas alınarak konu tematik bir okuma yöntemiyle değerlendirilecektir. Ancak burada yalnızca kavramların betimlenmesiyle yetinilmeyecek, bu kavramların birbirleriyle kurduğu dinamik ilişki ve Kierkegaard'ın varoluşçu perspektifi içindeki anlamı da analiz edilecektir. Çalışmamızın temel hedeflerinden biri, Kierkegaard'ın dağınık ve sistematik olmayan görüşlerini kavramsal bir bütünlük içerisinde yeniden düzenleyerek daha bütüncül bir yapıya kavuşturmaktır. Nitekim Kierkegaard'ın eserleri çoğu zaman dolaylı anlatım, takma adlar ve parçalı düşünceler üzerinden ilerlediği için, onun düşüncesini bütüncül bir sistem içinde kavramak oldukça güçtür. Bu nedenle tez, yalnızca bir derleme yapmayı değil, aynı zamanda bu parçalı yapıyı yorumlayarak arka plandaki felsefi tutarlılığı görünür kılmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın düşüncesinin sistem karşıtı görünümüne rağmen, onun yaklaşımında örtük bir bütünlüğün bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Diğer bir hedef ise, iman-akıl ilişkisi bağlamında kötülük problemini hem Kierkegaard açısından hem de eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmektir. Bu yönüyle tezi, Kierkegaard'ın düşüncesini yalnızca kavramsal düzeyde ele almakla sınırlı kalmayıp bu kavramları fideist perspektif içinde ilişkilendirerek sistematik ve bütüncül bir çerçevede incelemeyi, aynı zamanda mevcut literatüre katkı sunmayı ve literatürdeki dağınıklığın giderilmesine katkıda bulunmayı

hedeflemektedir. Sonuç olarak Kierkegaard'a göre dini inançta iman, aklın önünde konumlanmakta, aklın sınırlarına ulaştığı noktada ortaya çıkan varoluşsal bir tutum olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte Kierkegaard'ın kötülük anlayışı, insanın içsel dünyası ve özgür iradesi çerçevesinde açıklanmakta, kötülük bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulmamasından kaynaklanan varoluşsal bir durum olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda kötülük, yalnızca dışsal bir sorun değil, bireyin kendi varoluşuyla yüzleşmesini gerektiren içsel bir problem olarak da ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Fideizm, İman, Akıl, Kötülük.

ABSTRACT

MASTER'S THESİS

FAITH-REASON RELATIONSHIP AND EVIL IN KIERKEGAARD'S FIDEISM

Şeyda Nur TOPLU

Advisor: Assoc. Prof. Rafiz MANAFOV

2026, Page: 77

One of the central debates in the philosophy of religion, the relationship between reason and faith, has been addressed from various perspectives by different thinkers throughout history and has been the subject of intense discussions surrounding the rational ustification of religion. Our study aims to present Soren Kierkegaard's fideistic understanding of faith and his conception of the relationship between faith and reason, and subsequently to examine his understanding of evil in a systematic manner within this conceptual framework. Accordingly, the subject will be evaluated through a thematic reading method based on the fundamental concepts Kierkegaard employs when addressing the problem of evil. However, this study will not be limited to merely describing these concepts; it will also analyze the dynamic relationships between them and their meaning within Kierkegaard's existentialist perspective. One of the primary aims of this study is to reorganize Kierkegaard's fragmented and unsystematic views into a conceptual unity, thereby presenting them in a more coherent structure. Indeed, since Kierkegaard's works often proceed through indirect communication, pseudonyms, and fragmented ideas, it is quite difficult to grasp his thought within a unified system. Therefore, this thesis aims not only to compile his ideas but also to interpret this fragmented structure and reveal the underlying philosophical coherence. In this context, it also seeks to demonstrate that despite the seemingly anti-systematic nature of Kierkegaard's thought, there exists an implicit unity within his approach. Another aim is to evaluate the problem of evil within the context of the faith–reason relationship, both from Kierkegaard's perspective and through a critical lens. In this respect, the thesis does not merely remain at a conceptual level but seeks to examine these concepts within a fideistic perspective in a systematic and holistic framework, while also contributing to the existing literature and helping to resolve its fragmentation. In

conclusion, according to Kierkegaard, in religious belief, faith is positioned prior to reason and is understood as an existential attitude that emerges at the point where reason reaches its limits. Moreover, Kierkegaard's understanding of evil is explained within the framework of the individual's inner world and free will, and evil is considered an existential condition arising from the individual's failure to establish a proper relationship with God. In this sense, evil is not merely an external problem but also an internal one that requires the individual to confront their own existence.

Key Words: Kierkegaard, Fideism, Faith, Reason, Evil.

TEŞEKKÜR

Tez çalışmam boyunca beni bilgisiyle, önerileriyle destekleyen ve tez çalışmamla ilgili sorularımı sabırla yanıtlayan saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Rafiz MANAFOV'a, akademik kariyerimde ilerlememi destekleyen ve bana değerli öneriler sunan Doç. Dr. İbrahim YILDIZ'a ve Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER'e katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunarım. Son olarak öğrenim hayatımın başından bu güne kadar sonsuz sabır ve anlayışla bana yardımcı olan, eğitimim için her türlü fedakârlığı yapan, benim bu günlere gelmemde karşılığı ödenemeyecek emekleri olan sevgili aileme ve süreç boyunca desteğini bana esirgemeyen eşime yürekten teşekkürlerimi sunarım.

Muş-2026 **Şeyda Nur TOPLU**

KISALTMALAR DİZİNİ

S.	:	Sayfa
Vb.	:	ve Benzeri
Sy.	:	Sayı
Ed.	:	Editör
Çev.	:	Çevirmen
C.	:	Cilt
Dr.	:	Doktora
Assist.	:	Asistan
Öğr.	:	Öğretim

GİRİŞ

Epistemoloji, bilginin nereden geldiğini, ne kadar doğru olduğunu ve sınırlarının ne olduğunu araştıran bir felsefe alanıdır. Dini epistemoloji ise inanç ve bilgiyi felsefi bir bakış açısıyla ele alır.[1] Bu bağlamda dini bilgi ve inançların temellendirilmesinde farklı kaynaklara başvurulmuştur. Bu kaynaklar arasında en temel olanları akıl ve imandır. Akıl ve iman arasındaki ilişki, bu nedenle tarih boyunca önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bunun temel sebebi, insanın hakikate ulaşma yollarının çeşitliliği ve bu yollarda farklı yöntemlerin esas alınmasıdır. Bunlardan biri olan iman, Tanrı'ya teslimiyetle gerçekleşen bir inanç iken; akıl, deney ve mantık yoluyla bilgiye ulaşmayı ifade etmektedir. İmanı hakikate ulaşmada kaynak olarak benimseyen düşünürlerden biri olan Kierkegaard fideist yani imancı bir yaklaşımı benimsemiş ve bu yönde bir gerekçelendirme ortaya koymuştur. Görüşünün ortaya çıkmasında o dönemin rasyonalizmi ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) görüşlerinin etkisi bulunmaktadır. Kierkegaard, Hegel'in sistem düşüncesi olan bütün gerçekliği kapsayan akıl merkezli bir yapıyı kabul etmez. Kierkegaard, Hegel'in mutlakçı ve genelleyici yaklaşımına karşı öznelliği ve bireysel varoluşu hakikatin merkezine yerleştirir. Bunlarla birlikte kendi yaşamı, babası ve nişanlısı ile yaşadığı olaylar da görüşlerinde etkili olmuştur. Kierkegaard'a göre iman alanı, aklın işlevsel olamayacağı bir boyut içerir. Bu nedenle iman gerçekleştiğinde akıl geri planda kalır. Hatta ona göre imanın olduğu yerde aklın yeri yoktur desek de yanlış olmaz. Bir şey ne kadar saçma olursa o kadar iman konusuna dâhil olur. Tanrı'ya mutlak teslimiyetin ancak imanla gerçekleşeceğini söylemektedir. Dini inançta aklın yeri yoktur, imanla teslimiyet vardır. Kierkegaard iman anlayışını İbrahim hikâyesinde daha anlaşılırdır. İbrahim hikayesinde birtakım paradokslar ve absürt durumlar vardır. Örneğin; İbrahim ve Sare'nin ileri yaşlarına rağmen Tanrı'dan bir çocuk müjdesi almaları, Kierkegaard'ın ifadesiyle, aklın kabul etmekte zorlanacağı absürt bir durumdur. Ayrıca Tanrı'nın İbrahim'e çocuk verip sonra verdiği çocuğu kurban etmesini istemesi Tanrı için bir paradokstur. Ayrıca İbrahim'in bunu kabul etmesi de paradokstur. İbrahim'in Tanrı'nın bu isteğini koşulsuz olarak kabul etmesi ve Tanrı'ya güvenmesi ise imandır. İman da bu açıdan bir paradokstur. Bir babanın oğlunu öldürmesi genel ilkeye göre suçtur, caniliktir. İbrahim

[1] Recep Alpyağıl, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 31.

burada katil rolündedir. Ancak dini inanç söz konusu olduğunda İbrahim canilikten katillikten çıkar ve bir iman şövalyesine dönüşür. Bunu sağlayan ise iman duygusudur.[2]

Çalışmamızın son bölümü olan kötülük konusu, Kierkegaard tarafından metafizik bir problem olarak ele alınmaz. Ona göre kötülük; insanın kaygı, özgürlük ve günah deneyimleriyle iç içe geçmiş varoluşsal bir meseledir. Bu bağlamda kötülük, insanın varoluş süreci içerisinde yaptığı özgür seçimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kierkegaard, kötülük kavramından ziyade daha çok günah kavramını ön plana çıkarır. Günahın başlangıcını ise kaygı ile ilişkilendirir. Ancak burada söz konusu olan kaygı, sıradan bir endişe duygusu değildir. Nitekim Kierkegaard, Adem örneğinden hareketle kaygıyı, insanın bir eylemi yapıp yapmama noktasındaki imkânlar karşısında hissettiği varoluşsal gerilim olarak açıklar. Bu, insanın iyi ya da kötü olanı seçme sürecinde yaşadığı özgürlük bilincidir. Bununla birlikte, kötülükler Kierkegaard tarafından umutsuzluk kavramı çerçevesinde ele alınır. Böylece Kierkegaard kötülüğü doğrudan tanımlamak yerine; kaygı, günah, umutsuzluk ve özgürlük kavramları üzerinden açıklamayı tercih eder. Doğal kötülüğe ilişkin ise Kierkegaard'ın doğrudan ve sistematik bir açıklaması bulunmamaktadır. Ancak onun düşüncesi doğrultusunda doğal kötülük, yalnızca fiziksel olaylar ve dışsal acılar üzerinden değil, insanın varoluşunu anlamlandırma süreciyle bağlantılı olarak yorumlanabilir. Ona göre insan, öncelikle bu dünyada var olduğunu ve bir yaratıcı tarafından var kılındığını kavramalıdır. Bu farkındalık, hakikate ulaşmanın ilk adımını oluşturur. Birey, kendi varoluşunun kaynağını ve amacını sorgulayıp temellendiremediğinde ise hakikatten uzaklaşır. Bu uzaklaşma yalnızca bilişsel bir eksiklik değil, aynı zamanda varoluşsal bir kopuş anlamına gelir. Bu çerçevede doğal kötülük, klasik anlamda dış dünyada meydana gelen acı ve olumsuzluklarla sınırlı kalmayıp, insanın hakikatle sağlıklı bir bağ kuramamasından doğan varoluşsal bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Çalışmamızda ana gaye, Kierkegaard'ın fideizmini ortaya koymak ve onun kötülük anlayışını iman-akıl ilişkisi bağlamında bütüncül bir çerçevede ele almaktır. Bu doğrultuda kötülük problemi, çalışmanın ana ekseniyle sınırlı tutulmuş, ayrıntılı tartışmalardan kaçınılarak Kierkegaard'ın düşüncesini destekleyen yönleriyle değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım hem fideizmin açıklanması hem de kötülük anlayışının tematik bir çerçevede incelenmesi bakımından çalışmaya özgünlük kazandırmaktadır.

[2] Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, 5. Baskı (Pinhan Yayıncılık, 2021), 67.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİERKEGAARD VE FİDEİZM

1.1. KİERKEGAARD'IN HAYATI

Soren Aabye Kierkegaard 1813'te Kopenhag'da doğmuştur. 1855'te yine Kopenhag'da ölmüştür. Çocukluk ve gençlik dönemleri insanlardan uzak ve yalnız geçirmiştir. Annesi ve kardeşlerini gençken kaybetmiştir. Babasının Ortodoks inancına bağlılığı onun düşüncelerini ve yaşamını oldukça etkilemiştir. Eserlerinde müstear isimler kullanmıştır ve eserlerinde hikâyelere ve örneklere yer vermiştir. Kierkegaard eserlerinde hatta bazen aynı eserin farklı bölümlerinde farklı yazar, takma adlar kullanmıştır. Kullandığı takma adlar mizansen özellik taşır ve onlara birer vasıf yakıştırırmış. Örnek verirsek; Victor Eremita için Muzaffer Yalnız Adam, Johannes Forforeren için Baştan Çıkarıcı Johannes, Johannes de Silentio için de Suskunluğun Johannesi bunlardan bazılarıdır.[3] Bazı düşünürler, Kierkegaard'ın takma adlar kullanmasının amacını kendi kimliğini gizlemek olarak yorumlar. Oysa takma adlar, yalnızca yazarın kimliğini saklamak için başvurduğu bir strateji değildir. Kierkegaard'ın esas amacı, okuyucuyu kendi iç dünyasına ve içselliğine dönmeye, düşünmeye ve bu süreçte özgürleşmeye teşvik etmektir. Her eseri, takma ad aracılığıyla belirli bir karakterin perspektifinden yazmak, söz konusu görüşleri o karakterin çerçevesinde sunmasını sağlamaktadır. Ayrıca bu yazar tipleri, Kierkegaard'ın kendi otoriter konumuna yerleşmesini engeller; böylece düşünceleri, kapsamlı bir teori veya mutlak bir sistem olarak dayatılan otoriter bir söz haline gelmez ve okuyucuya varoluşsal meseleleri dışsal bir otoritenin dayatması olmadan sunar. Öte yandan, kendi adıyla imzaladığı eserlerde daha temkinli davranmak zorunda kalan Kierkegaard, takma adlar sayesinde düşüncelerini daha özgür bir biçimde ifade edebilmiş ve yazarlık alanında daha bağımsız bir pozisyon kazanmıştır.[4]

Kierkegaard yazdığı eserlerde resmi kilisenin doktrinine karşı ve Hegel'in düşüncelerine karşı çıkmıştır. O fideizmi ön plana çıkarmış ve insan inancının özü açısından öznel olduğunu belirtmiştir.[5] Kierkegaard açısından bakıldığında, Hegel'in

[3] Soren Kierkegaard, *Aforizmalar*, çev. Nur Beier, 3. Baskı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 5.
[4] Soren Kierkegaard, *YA / YA DA*, çev. Nur Beier, 1. Baskı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 25-26.
[5] Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, 10. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 5.

kurduğu sistemin en problemli yönlerinden biri, insanı kendi otantik öznelliğinden ve içsel derinliğinden uzaklaştırmasıdır. Hegel'in mutlak ve nesnel bilgiye dayanan bütüncül sistemi, bireyi adeta evrensel aklın içinde eritir. Böylece insanın kendi varoluşuna dair duyduğu kişisel ilgi, kaygı ve özgür yönelimi geri plana düşürür. Bu durum beraberinde bir kayıtsızlık ve ilgisizlik hali doğurur. Çünkü birey, artık kendi varoluşunu doğrudan yaşayan, seçen ve sorumluluk alan bir özne olmaktan ziyade, sistemin içinde açıklanan bir nesneye dönüşür. Bunun sonucu olarak da insanın kendi hayatını anlamlandırma çabası zayıflar hatta ortadan kalkar. Yani Kierkegaard burada şunu vurgular: Hegel'in gözden kaçırdığı temel nokta, insanın yalnızca bilinebilir bir varlık olmadığıdır. İnsan, salt bir bilgi nesnesi değil, aksine kendi varoluşuyla doğrudan ilgili olan, seçim yapan ve bu seçimlerin sorumluluğunu taşıyan bir öznedir. Dolayısıyla hakikat de Hegel'in iddia ettiği gibi yalnızca nesnel ve sistematik bir bilgi değil; bireyin içselliğinde, yaşantısında ve varoluşsal yönelişinde açığa çıkan öznel bir gerçekliktir.[6] Kierkegaard'ın kiliseye karşı çıkmasının sebebi ise kilisenin herkesi Hristiyan yani gerçek Hristiyan olarak kabul etmesidir. Kierkegaard, Hristiyanlığı mutlak hakikat olarak kabul eder. Ancak burada kastettiği, kurumsallaşmış ve yüzeyselleşmiş bir din anlayışı değil, bireyin içsel ve samimi biçimde yaşadığı gerçek Hristiyanlıktır. Ona göre geleneksel kilise bu özden sapmış, dini kolay ve zahmetsiz bir kimlik haline indirgemiştir. Bu yüzden resmi kiliseyle sürekli bir çatışma içinde olmuştur. Özellikle kilisenin, herkesi otomatik olarak Hristiyan sayması ve bireysel çabayı yok sayması, onun en büyük eleştiri noktalarından biridir. Kierkegaard'a göre Hıristiyan olmak, bir kez gerçekleşen bir durum değil, sürekli içsel çaba, bireysel sorumluluk ve varoluşsal bir bağlılık gerektiren zorlu bir süreçtir. Ayrıca kiliseye gidip ibadet edenlerin gayesini papazın övgüsünü kazanmak olduğunu ve bu yönde bir dini yönelimi eleştirir.[7]

Kierkegaard'ın görüşlerinin şekillenmesinde Hegel ve kilise doktrine yaptığı eleştirilerle beraber başta babasının daha sonra da nişanlısının etkisi de olmuştur. Kierkegaard'ın babası olan Michael Pedersen Kierkegaard, ilk eşini kaybettikten sonra ilk eşinin hizmetçisi olan Anne Sprensdatter Lund ile evlenmiştir. İlk eşinden çocuğu olmamıştır, ayrıca ikinci evlendiğinde düğünden sadece beş ay sonra ilk çocukları dünyaya gelmiştir. Bu da babasının gayrimeşru ilişki yaşayıp düğünden önce eşinin

[6] Barış Mutlu, "Kierkegaard'da Estetik'in Yeri ve Sınırları", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy 3 (2017): 630.
[7] Selda Ataer, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı" (Yüksek Lisans, 2006), 23.

hamile kaldığını gösteriyordu. Babası Michael, Anne ile evlendikten kısa bir süre sonra emekliye ayrıldı ve artık sürekli evde kaldı. Evde sürekli bulunması çocuklar üzerinde doğrudan önemli bir etkiye neden oldu. Kierkegaard'ın annesi ve kardeşleri daha gençken ölmüşlerdir. Kierkegaard kendisinin de yakında öleceği çok yaşamayacağını düşünüyordu. Kendisine kalan zamanlarda anılarını kaydetmesi gerekiyordu. Bu ruh halinden dolayı ve babasının teşvikleriyle de ilk düzenli günlük tutumuna başlamıştır. İlk günlük tutumu ise babasının giderlerini karşıladığı bir yaz tatiline ait olan anı günlüğüydü. Günlük tutumlarında kendisinin ruh hali ve ilk olarak babasıyla olan ilişkisi daha sonra da nişanlısıyla ayrılma olayı etkili olmuş, yazılarında bunların etkisi de görülmüştür.[8]

Kierkegaard'ın babası kriz döneminde birçok senet almış ve çok zengin olmuştur. Ona göre bu onun için Tanrı'nın cezasıydı. Babası dindar bir Hristiyandı. Evlilik öncesi eşi hamile kalmıştı. Kitabı Mukaddes'te Tanrı'nın kullarını azapla değil nimetle cezalandırıldığı yazıyordu ve ona göre de bu durum Tanrı'nın cezasıydı. Ona göre bu belayı defetmenin yolu en küçük oğlunu Tanrı'ya adamaktan geçiyordu. Bu adama yolu onu din adamı yapmaktı. Ancak ilk oğlu küçük yaştayken ölmüştür. Küçük oğlunun ölümünden üç yıl sonra kızı da ölmüştür. Bu üzüntülerinin ardından Michael tüm özenini Soren Kierkegaard'a ve onun eğitimine vermiştir. Onu seçkin okullara göndermiş ve onunla beraber uzun yolculuklara çıkarlarmış. Yol boyunca konuşmalar yapmışlardır ve bunların çoğu hayal ürünüydü. Ayrıca babası onu dindar bir Hristiyan yapmaya özen gösteriyordu. Okulda arkadaşları tarafından soğuk birisi olarak algılanırdı ve onun en iyi arkadaşı babasıydı. Ancak babası onun çocukluk yıllarında Hristiyanlığın cezbedici güzel yönlerini vermekten ziyade insanın günahlarına şefaat etmek için haç üzerinde can veren İsa'nın Hıristiyanlığını vermiştir. Hristiyanlığın daha çok ceza yönleriyle ilgili bilgiler vermiştir.[9] Bu yoğun dini eğitim ve baba etkisi, Kierkegaard'ın ilerleyen yıllarda hem inanç anlayışını hem de kişisel tercihlerini derinden şekillendirmiştir. Kierkegaard, İbrahim'in İshak'ı Tanrı'ya adaması kıssasından hareketle, kendi hayatındaki önemli kararları da bu çerçevede anlamlandırmıştır. Nişanlısı Regina'dan ayrılmasını bir tür iman sınavı olarak görmüş ve tıpkı İbrahim'e İshak'ın geri verilmesi gibi, Tanrı'nın Regina'yı da kendisine geri

[8] Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 1. (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 15-18.
[9] Mehmet Su, "Kierkegaard'da Fideizm" (Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011), 3.

vereceğine inanmıştır. Bu bağlamda, babasıyla olan ilişkisini de sembolik bir şekilde yorumlayarak babasını İbrahim'e, kendisini ise İshak'a benzetmiştir. Babasının yönlendirmesiyle aldığı katı dini eğitimi, İbrahim'in oğlunu kurban etmeye hazır oluşuyla özdeşleştirmiştir. Böylece hem babasının bir tür iman sıçrayışı gerçekleştirdiğini düşünmüş hem de kendisini bu sürece itiraz etmeden katlandığı için iman şövalyesi olarak konumlandırmıştır.[10]

Kierkegaard'ın hayatında diğer bir önemli isim ise nişanlısı Regine Olsen'dir. Kierkegaard onunla nişanlandıktan bir süre sonra yüzüğü geri vermiş ve ondan ayrılmıştır. Bunun sebebi arkadaşına göre nişanlısı için kendini feda etmiş olmasıdır. Nişanlısına göreyse kendini Tanrı için feda etmiştir. Kierkegaard babası için İshak ise, nişanlısı Regine Olsen de onun için İshak'tı. Babası kendisini, o da nişanlısını Tanrı için kurban etmiştir.[11] Kierkegaard, Regine'ye derin bir sevgiyle bağlı olmasına rağmen, kendi iç dünyasındaki karanlığı ve ruhsal çatışmaları onunla paylaşmanın onu da mutsuz edeceğini düşünmüştür. Ayrıca evliliğin beraberinde getireceği toplumsal roller, sorumluluklar ve düzenli bir yaşam zorunluluğu da ona ağır gelmiş, bu hayatın kendisine uygun olmadığını fark etmiştir. Çünkü düzenli bir işte çalışıp iyi bir eş ve baba rolü onu yazmaktan düşünmekten alıkoyacağını düşünmüştür. Bu nedenle, Regine'yi daha fazla incitmemek adına ondan ayrılmayı seçmiş, hatta bilinçli olarak sert bir tavır takınarak onun kendisinden uzaklaşmasını sağlamaya çalışmıştır. Zorlu geçen bu ayrılığın ardından Berlin'e giderek Hegel'in öğrencisinin derslerine de katılmıştır ve artık nihayet kendisini yazmaya adayabileceğini düşünmüştür.[12]

1845 yılının sonlarına doğru bir hiciv dergisinin başyazarı ile tartışmaya girmiştir ve ondan sonra tartışmalarıyla tanınmıştır. Kierkegaard eleştiri yapmak, eleştirilere cevap vermek için kendi dergisini kurmuştur. Kendi dergisinde 10. sayısını çıkarmak için giderken caddede düşmüş ve hastaneye kaldırılmıştır. Hastaneye kaldırıldıktan altı hafta sonra 1855'te ölmüştür. Kierkegaard'ın yaşamı kısa sürmüştür ancak o bu kısa yaşam süresinde oldukça üretken bir yazar olmuştur. Onun gayesi filozofları çıkmaza sokmak ve felsefi delillerin yetersiz olduğunu göstermek. Bunu yaparken de yazılarını düzenli bir şekilde yazmamıştır. Bazen farklı takma isimlerle yani lakaplarla eserlerini

[10] Fatma Keskin, "Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm" (Yüksek Lisans, Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2024), 55.
[11] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 4.
[12] Kierkegaard, *YA / YA DA*, 8-9.

kaleme almıştır. Eserlerini ele alırken şiirsel ve öyküsel anlatımdan yararlanmıştır. Hatta kendisini "din şairi" olarak da adlandırmıştır.[13] Buna karşılık eserlerinde farklı lakaplar kullanması ve farklı karakterler ağzından eserler yazması onun ne derece kendi görüşlerini yansıttığını da tartışmalı hale getirmiştir.[14] Eserlerinden bazıları şunlardır: Ya / Ya Da, Aforizmalar, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, Korku ve Titreme, Kaygı Kavramı.[15]

Kierkegaard, mutlaka karşı çıkmıştır. Yani aklı ve sistemi merkeze alan felsefi yaklaşımlara özellikle Hegelci düşünceye yönelik eleştirisini dile getirmiştir. Burada kast edilen, hakikatin soyut ve nesnel sistemler içinde değil, bireyin öznel deneyimi ve imanı içinde anlam kazandığıdır. Devamında ise insanı varoluşsal açıdan ele almış, bireyin seçimleri, kaygıları ve Tanrı ile kurduğu ilişki üzerinden insan varoluşunu temellendirmiştir. Fideizm denilince akla gelen önemli isimlerden biridir. Kierkegaard'ın fideizm anlayışı genel çerçevede radikal (katı) fideizm olarak görülmüştür. Ancak bazı kaynaklarda ılımlı fideist olduğu da söylenmektedir. Kanaatimizce aklı geri plana atıp imanı ön plana çıkarmasıyla daha çok radikal fideizmin kapsamına girmektedir.

1.2. FİDEİZM VE TARİHÇESİ

Çalışmamızda esas alınan fideizm, Kierkegaard fideizmidir. Ancak Kierkegaard fideizmine geçmeden önce fideizm hakkında temel bilgiler kısaca yer alacaktır. Fideizmin ne olduğundan bahsetmeden önce fideizm kelimesinin terim anlamına yer verilmesi daha doğru olacaktır. Fideizm terimi, kökenini Latince 'fides' (iman, güven) sözcüğünden alan ve Fransızcadaki fidéisme kavramı üzerinden Türkçeye aktarılan bir ifadedir. İlk olarak anlam içeriği dini olarak kullanılmıştır. 19. yüzyılda özellikle Katolik çevrelerde kullanılan fideizm kavramı, dini hakikatlerin akıl yoluyla temellendirilemeyeceğini, bu hakikatlere ancak vahyin bildirdiklerine inanarak ulaşılabileceğini ileri süren bir teolojik yaklaşımı ifade eder.[16] Kelime anlamı "imancılık" olan fideizm, dini hakikatlerin akıl veya rasyonel kanıtlarla temellendirilmesinden ziyade, imana dayandırılması gerektiğini savunan bir felsefi

[13] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 5-6.
[14] Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 1. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 42.
[15] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 1.
[16] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 14-15.

yaklaşımdır.[17] Rasyonalizme bir tepki olarak ortaya çıkmıştır ve bilimsel gelişmeler karşısında Hristiyanlığı savunmayı amaçlamıştır.[18]

Fideizm, özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru belirginleşen bir düşünce akımıdır. Ancak bu akımın tanımı konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Aksine, fideizme dair yapılan tanımlar oldukça çeşitlidir. Bunun temel nedeni, iman-akıl ilişkisine dair yorumların farklı dini ve felsefi geleneklere göre değişiklik göstermesidir. Katolik Roma Kilisesi fideizmi çoğu zaman sapkınlık olarak değerlendirmiştir. Öte yandan bazı filozoflar, akıl ve iman konusundaki düşüncelerini ifade ederken doğrudan fideizme başvurmuş ya da bu konudaki alışılmışın dışındaki görüşlerini fideizm başlığı altında dile getirmiştir. Bu durum da fideizmin tek ve kesin bir tanımının yapılmasını zorlaştırmıştır. Zira fideizm, tarihsel süreç içerisinde farklı kültürel, dini ve düşünceler içinde çeşitli biçimlerde ortaya çıkmış ve farklı anlamlar kazanmıştır.[19] Bu çalışmada fideizmin tüm bu farklı tanımlarını tek tek ele almak yerine, genel çerçevede fideizmin ne olduğu üzerinde durulacak ve özellikle Kierkegaard'ın fideizmi ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Fideizm farklı geleneklerde çeşitli biçimlerde tanımlansa da genel anlamıyla dini inançların temellendirilmesinde akla sınırlı bir rol veren, imanı ise belirleyici unsur olarak kabul eden bir yaklaşım olarak öne çıkar.[20] Bu anlayış da dini inançların kabulünün ancak imanla gerçekleşebileceği aklın bu konuda yetersiz kaldığını göstermektedir. Tanrı'ya teslimiyetin de ancak imanla olacağı aklın burada bir rolünün olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla fideizm, dini inancın rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duymadığını savunan görüştür. Kişi Tanrı'ya teslim olarak imanını yerine getirmiş olur. İman etmenin rasyonaliteyle, akıl yürütmeyle veya kanıtlanmayla bir ilgisi yoktur. Aynı zamanda dini inanç ve hakikate ulaşmada akla şüpheyle yaklaşmak yani aklın yetkinliği ve bilgi gücü konusunda şüphe duymak da fideizm görüşü içerisindedir.

Felsefi bir disiplin olan fideizm, dini doğruların yalnızca iman yoluyla kabul edilmesidir. Fideist anlayışa göre insan aklı, kendi imkânlarıyla dini hakikatlere

[17] Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, ed., *Din Felsefesi*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 40.
[18] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 17.
[19] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 20.
[20] Zeynep Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm" (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2017), 17.

ulaşmakta sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Bu nedenle dini doğruların bilgisine ancak iman yoluyla erişilebileceği savunulur. Dini öğretilerin bir kısmında akılla kanıtlama yoluna gidilebilse de birçoğunda gidilmez, ancak iman sıçraması ile kişi bunlara ulaşabilir. Yani dini öğretilerin, dogmaların doğruluğu akılla değil ancak öznel bir imanla gerçekleşir. Bu yüzden fideizme göre imanı rasyonel yolla temellendirmek mümkün değildir. Çünkü imana konu olan dini değer ve öğretiler ancak iman yoluyla bilinebilir. Akıl bun konuları anlamada sınırlı donanımdadır.[21]

Fideizm ortaya çıkışından beri ilerleyen süreçlerde, 19. Yüzyılındaki anlam bağlamından koparak kişileri ifade eder olmuştur. Kierkegaard, Montaigne, Pascal ve Erasmus gibi filozofları ve ilahiyatçıları adlandırmak için kullanılmaya başlanmıştır. Bu filozofların ortak özelliği ise imancı olmaları yani dini-teolojik alanda imana sıkı sıkı sarılmalarıdır. Dini doğrulara ulaşmada akla şüpheyle yaklaşmış imanı esas almışlardır.[22] Ayrıca fideizme göre, bazı inançları benimseme sürecinde akıl belirleyici değildir. Çünkü hem dini inançların hem de bu inançları destekleyen akli önermelerin belirli ölçüde kuşkuya açık olduğu düşünülür. Bu yaklaşıma göre, herhangi bir dini inancın ya da rasyonel ifadenin gerçekten gerçeği yansıtıp yansıtmadığı konusunda ortaya çıkan kaçınılmaz şüphe, bu inançların akılla değil, iman aracılığıyla benimsenmesi sayesinde aşılabilir.[23]

İman, spekülatif aklın konusu değildir ve akıl imanla tatmin olmaz. Çünkü her birinin yöneldiği alan farklıdır. Aklın doyum noktası rasyonel açıklamalarda iken, iman ruhsal bir tatmin alanına karşılık gelir. Bu nedenle iman, kanıt ve delile dayanmaz. Kierkegaard, delillendirme çabasının imanı zayıflattığını savunur.[24] Bu çerçevede hakikat de yalnızca nesnel kanıtlarla değil, bireyin öznel olarak içselleştirdiği imanla anlam kazandığından, bir inanç dışsal delillere dayanmıyor olsa bile kişi açısından hakikate uygun kabul edilebilir. Fideist yaklaşım da bu düşünceyi destekleyerek, bir inancın doğru ve temellendirilmiş sayılabilmesi için dışsal kanıtlara ihtiyaç duymadığını vurgular. Bu nedenle inanç söz konusu olduğunda deliller belirleyici değildir. Birey kimi durumlarda aklın sunduğu verilerle tam örtüşmeyen bir tutumu, imanının gereği

[21] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 13.
[22] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 18.
[23] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 22.
[24] Ataer, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı", 80.

olarak benimseyebilir ve bu doğrultuda hakikati kendi varoluşsal deneyimi içinde temellendirir.[25]

Öyleyse genel çerçevede fideizm, dindeki hakikatleri belirlemede aklı tamamen yok sayması imanı esas almasıdır. Ya da imanı birincil alıp aklı ikincil plana atmasıdır. Fideizmde akla verilen rolle iki türe ayrılmaktadır. Bunlardan biri "ılımlı fideizm" diğeri ise "radikal fideizm"dir.

1.2.1. Ilımlı Fideizm

Ilımlı fideizm, iman ile akıl arasında imana öncelik tanıyan, ancak aklı da tamamen dışlamayan bir yaklaşımı benimser. Başka bir ifadeyle bu görüş, kesinliğin akıldan ziyade iman temelli olduğunu savunmakla birlikte, belirli dini doğruların kabulünde imanın esas ve akıldan önce geldiğini kabul eder. Bununla birlikte akıl yürütme ve deneysel araştırmaların bütünüyle değersiz olmadığı, aksine dini hakikatlerin anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir işlev üstlendiği de ileri sürülür. Ilımlı fideizm, imanın makul gerekçelere dayanabileceğini kabul etmekle birlikte, dinin öngördüğü imanın bu gerekçeleri aşan daha derin bir teslimiyet ve sarsılmaz bir kabul içerdiğini savunur.[26] Yani ılımlı fideizm, dini öğretilerin kabul ya da inkâr edilmesi, eleştirilmesi ve epistemolojik değerinin belirlenmesi aşamalarında aklın rolünü kabul etmekle birlikte bu öğretilerin benimsemesinde iman sıçraması yapılması kaçınılmaz şart olması düşüncesidir. Dini öğretilerde iman-akıl probleminde tamamen akla yönelmek sorunu tam olarak çözmez, cevaplamaz. Aklın ulaşamadığı aklın anlam veremediği durumlar olmaktadır. Bu nedenle aklın dini öğretilerde nesnel hakikate ulaşamadığı evrede, kişi kendine yeni öznel bir hakikat alanı geliştirmelidir. Bu da fideizm için iman sıçraması ile gerçekleşir. İman sıçraması gibi kişinin kalp, hidayet veya dini tecrübe gibi yollarla kişi kendini dini öğreti ve hakikatlere ulaştıracak öznel yollar bulmalıdır.[27]

Ilımlı fideizme göre, her önerme birtakım öncüllere ve varsayımlara dayanmalıdır. Bir argümanda öncül olarak kabul edilen önerme, başka bir argümanda sonuç olarak bulunur. Ancak bir yerde muhakkak başka argümanlarla ispatlanmayacak kadar temel

[25] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 44.
[26] Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 1. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 18.
[27] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 21.

ve basit önermelere ihtiyaç duyulacaktır. Eğer bu olmazsa temel varsayım arayışı sonsuza kadar sürecektir. Bu şekilde de herhangi bir bilgiye ulaşılabileceği söylenemez. Fideizm için bu temel önermeler, akli soruşturma sürecinde elde edilmez, dini öğretilerin kendisinde ya da rasyonel çerçevenin dışında değerlendirilmesi gereken başka unsurlar da bulunur. Öyleyse ılımlı fideizmde, birtakım inançlara bağlanma aşamasında aklın söz sahibi olmadığını söyler. Çünkü her dini inanç kadar bu dini inançlara bağlı her rasyonel önermenin de bir dereceye kadar şüpheli olduğunu söyler. Öyleyse her dini inanç ve rasyonel önerme hakikati gösterip göstermeme konusunda şüphe vardır ve bu şüphenin dini inanç konusunda giderilmesi akıl yoluyla değil iman yoluyla gerçekleşir. Öyleyse dini hakikatler söz konusu olduğunda rasyonel olarak mutlak bir hakikatten söz etmek mümkün değildir. Her bilgi iddiasında birtakım şüpheler olur. İman burada devreye girer ve şüpheyi kaldırır. Nesnel kesinlikten öznel kesinlik yaratır. Öznel kesinliğin yaratılması da ancak sonsuz bir teslimiyet ve bağlılıkla gerçekleşen iman sıçramasıyla gerçekleşir. Ayrıca her düşünce ve önermenin bir temel dayanağı olmalıdır. Bir şeyi savunurken çünkü diyerek ona bir dayatma savunma veririz. Bu sonsuz nedenleme hiç bitmez bu yüzden bazı temel şeyleri kabul etmemiz gerekir ve burada da devreye akıl değil iman girer. Ilımlı fideizme göre, düşünsel temellendirme süreci sonsuza kadar sürdürülemeyeceği için bir noktada artık daha fazla ispat gerektirmeyen temel kabullere ulaşmak gerekir. Bu nedenle bazı inançlar, nihai olarak iman aracılığıyla benimsenir. [28]

Ilımlı fideizme ölçülü fideizmde denilir. Ölçülü fideizm denilmesinin sebebi ise, iman-akıl ilişkisinde imana yakın duran ancak aklı da yok saymayıp akla da yer vermesidir. Bir diğer ifade de ılımlı imancılıktır. Dini inançta kesinliğin akılla değil imanla olacağını söylemek yerine, dini inanç kesinliğinde imanı temel alıp ancak birtakım dini inançların veya dini değerlerin akıl ve deney yoluyla anlaşılması ve yorumlanmasında etkili olduğunu söyleyerek akla da önem verir. İmanın da makul gerekçelerinin olduğunu söylemekle birlikte imanı bu konuda esas tutar.[29]

Ilımlı fideist olarak kabul edilen isimlerden biri St. Agustinus'tur (354-430). Onun sıkça aktarılan "anlamak için inanıyorum" ifadesi, iman ile akıl arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiyi açıkça ortaya koyar. O, İşaya'nın "inanmazsanız anlamazsınız"

[28] A.g.e., 22.
[29] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 14.

sözünden hareketle imanı, anlama ve bilmenin ön şartı olarak konumlandırır. Bu nedenle iman akıldan önce gelir. Bununla birlikte bu yaklaşım, aklın tamamen dışlanması anlamına gelmez. Aksine akıl, hem imana yönelten bir hazırlık süreci hem de iman sonrasında onu kavrayıp derinleştiren önemli bir araç olarak işlev görür.[30] Augustinus dini önermeler konusunda gözüyle gördüğü kadar emin olmak istiyordu. Kendi ifadelerinde de bunu dile getirmiştir. 7+3=10 olduğuna emin olduğu gibi duyularıyla kavrayamadıklarında da emin olmak istiyordu. Aynı zamanda inanarak iyileşmek de istiyordu. İnanç sayesinde arınan akıl, değişmez bozulmaz gerçeğe ulaşabilirdi. Ayrıca Augustinus insana ait olan önemli bir yeti olan aklı dışlamayı kabul etmiyor. Aklı tek başına mutlak hakikate ulaşabilecek yetisinin olmadığını, eksiklerini kabul ederek akla da önem verir.[31]

Ilımlı fideist olarak kabul edilen bir diğer isim ise Blaise Pascal'dır (1623-1662). Pascal dini önermelerde aklı yok saymaz, aklın rolünü benimser ancak bazı dini önermelerde aklın yetersiz olduğunu söyler. Hatta Pascal iman karşısında aklı, akıl karşısında imanı yetersiz bulur. Pascal özellikle ilk ilkelerin akılla ispatlanamadığını kalben hissedildiklerini düşünür. Her önerme başka bir argümanın sonucuna dayanır. Bütün önermeler aklen ispatlanamayan kalben hissedilen bu ilkeler üzerine zincirlenir. Ona göre hissetmek kalple ilgilidir, temel ilkeler üzerine zincirlenen önermeleri ortaya koymak ise akılla ilgilidir. Aklın ilk temel ilkeleri kabul etmek için deliller istemesi kadar kalbin aklın ortaya koyduğu önermeleri benimsemek için sezgi talep etmesi de anlamsız ve gülünçtür. Pascal, hakikatin temellendirilmesinin ancak ilk ilkelerin açıklığa kavuşturulmasıyla mümkün olacağını savunsa da bu ilk ilkelerin tanımlanamaması insanı kaçınılmaz biçimde şüpheye götürür. Ona göre bu şüphe, aklı değil imanı gerekli kılar. Ancak ilk terimleri tanımlamak için de ondan önceki terimlere ihtiyaç vardır. Bu da mümkün değildir. İnsan parçaları bilmeden bütünü, bütünü bilmeden de parçaları bilemez. Öyleyse bilimsel ilkeler, sonsuzluğa uzadıkları ve hiçbir zaman tam sonuca ulaşamadıkları için yetersizdir. Pascal ve Kierkegaard bu konuda hemfikirlerdir. Her ikisi de akılla ulaşılan en kesin bilginin tahmin düzeyinde olacağını

[30] Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak,* 18.
[31] Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, 4. Baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 106.

ve akli araştırma sürecinin asla sonlanmayacağını ve Tanrı'yla ilgili verilecek lehine bir kararın sonsuzca ertelemeye sebep olacağını düşünürler.[32]

Öyleyse Pascal'a göre ilk terimlere ve ilkelere ulaşamamak insanda şüphe duygusunu oluşturur. Ancak burada şüphe olumsuz bir durum olarak düşünülmemelidir. Şüphe, dine yardım edebilir din lehine kullanılabilir. Epistemolojik olarak nesnel bilginin imkânsızlığı insanı ümitsizliğe sürükler, bu ümitsizlikten kurtulmanın nihai yolu ise Tanrı'nın lütfuyla imana kavuşmaktır. Kesinliği sağlayacak şey akıl değil imandır. İnsan aklının idrak düzlemi evrende gördükleri kadardır. İnsan aklının bilebilecekleri alanlar sınırlıdır.[33]

Kierkegaard'ın iman sıçramasını ilerideki konu başlıklarında ele alacağız. Pascal'ın iman anlayışı ve aklın sınırlarını eleştirmesi de Kierkegaard'ın iman sıçramasına benzemektedir. Ona göre Tanrı akıl aracılığıyla ne varlığı kabul edilir ne de mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunur. Akıl, kendi sınırlarının olduğunu anladığı zaman, kendisini aşan sonsuz şeyin var olduğunu kabul eder. Bu yüzden Pascal, Tanrı'nın akılla değil ancak kalp ile kavranabileceğini söyler. Bir Hristiyan için Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmak akılsızlıktır. Ayrıca Tanrı'nın varlığını ispatlamamalarından şikâyet etmek de abestir. Akıl tercihte bulunmayı ya da hangi şıkkın yanlış olduğunu gösterebilir. İnsanların tercihte bulunması irade fiilinden kaynaklanır. Pascal'a göre irade ise, kalple ilgili bir durumdur, sezgiseldir. İrade akılla ilgili bir durum değildir. Çünkü insan akılla gerekçelendirilmemiş veya mantıksız gelen bir duruma bile tercih ederse bağlanabilir. İrade imanı yaratmaz ancak insana neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda muhakeme etme imkânı sağlar. İrade akıl üzerinde söz sahibidir. İrade, aklın ulaştığı hükümler üzerinde söz sahibidir. İrade, kendisinin onaylamadığı hükümler konusunda aklın olumlu hüküm vermesine engel olur. İrade daha çok imanla ilişkilidir de diyebiliriz.[34]

Ayrıca Pascal, gizli bir Tanrı anlayışı benimsemiştir. Pascal'a göre insan zihni kendi başına kör ve zayıftır. Tanrı kendisini kimileri için gizli tutmakta kimileri için kendini ifşa eder. Tanrı yalnızca hakikate ulaşmak isteyenler için sembolleri yaratmıştır. Vahiy ne sadece lafzi ne de sadece batını anlamdadır. Bundan dolayı insanlar aynı

[32] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 40-41.
[33] A.g.e., 43.
[34] A.g.e., 44.

şeyleri okuduklarında farklı şeyler anlarlar. Kimileri sembolleri anlayıp derin anlamları kavrarken kimileri de lafızlara takılı kalmaktadır. Bu şekilde Tanrı, hakikati arayıp kendisini bulmak isteyenlere kendisini göstermekte, kendisini yanlış değerlendirecek olan insanlardan da kendisini gizlemektedir. Pascal'ın "Gizli Tanrı" anlayışı, iman etmede aklın rolünün belirlenmesinde bize yardımcı olmaktadır. Öyleyse iman etme, akılla ilgili bir süreç değildir. Tanrı kendisini ifşa etmek istediği kişilere gösterir. Bu da Tanrı'nın kendisine iman ile bağlı olan, iman etmiş kişilere gösterdiğini göstermektedir. Tanrı'nın bilgisine akılla değil yine Tanrı aracılığıyla ulaşılır. Kişi imana sahip olduktan sonra evrendeki her şeyi Tanrı'nın varlığına ve sıfatlarına akli deliller olarak yorumlayabilir. Yani Pascal iman anlayışında aklı dışlamamakta, yalnızca iman etme sürecindeki rolünü yadsımaktadır. Kişi Tanrı'nın varlığına yönelik aklen delil bulmasa bile iradesini kullanarak iman eder. Kişi iman ettikten sonra Tanrı ona kendisini görünür kılacak ve böylelikle varlığıyla ilgili delilleri görme lütfuna erişecektir. Yani iman ettikten sonra akılla bu konu alanlarıyla ilgili deliller ileri sürebilir.[35]

Pascal'ın gizli Tanrı anlayışına ek olarak John Hick'in (1922-2012) "bilişsel mesafe" kavramı da örnek verilebilir. Tanrı ile insan arasındaki mesafe, fiziksel ya da mekânsal bir uzaklık değildir, bu mesafe daha çok bilme ve kavrama düzeyine, yani epistemik bir alana aittir. Tanrı, insanın karşısında zorlayıcı ve apaçık bir gerçeklik olarak durmaz. İnsanın imanını özgürce kurabilmesi için kendisini dolaylı bir biçimde sunar. Bu durumda insan, içinde bulunduğu otonom evrende Tanrı'yı zorunlu olarak bilmek yerine, özgür bir yorum ve iman tepkisi geliştirerek anlamlandırır.[36] Bu düşünce, John Hick'in yaklaşımıyla doğrudan örtüşmektedir. Hick'e göre Tanrı'nın kendisini insana belirli bir mesafede göstermesi bilinçli bir tercihtir. Eğer Tanrı kendisini açık ve inkâr edilemez bir şekilde ortaya koysaydı, insanın O'na inanması kaçınılmaz olurdu ve bu durum iman özgürlüğünü ortadan kaldırırdı. Bu nedenle Tanrı, kendisini belli bir epistemik mesafede, yani gizlenmiş bir konumda bırakmıştır. Bu durum insanın varoluşsal özgürlüğüyle yakından ilişkilidir. Böylece insana, iman etmeyi seçme ya da imanı reddetme özgürlüğü tanınmıştır. Tanrı'ya inanmayı tercih eden kişi O'na yaklaşır, iman etmeyenler için ise Tanrı uzakta kalır. Kişi ancak iman ederek Tanrı'ya ulaşır ve

[35] A.g.e., 46-47.
[36] John Hick, *Philosophy of Religion*, 3. Baskı (New Jersey: Prentice- Hall, t.y.), 46.

onun varlığını kabul eder ve bunun devamında delilleri de görebilir. İnanmak istemeyen, iman etmeyen kişi delilleri görse bile bunları göz ardı edebilir.[37]

Ilımlı fideizm içerisinde de farklı yorumlar olmaktadır. Ilımlı fideizmi benimseyenlerin temel görüşü iman esaslıdır, ancak akıl da tamamen yok sayılmamıştır. Akıl dini inanç ve öğretileri temellendirmede birincil olarak kullanılmaz. Çünkü aklın kapasitesi sınırlıdır. Akıl; doğa, mantık ve deney gibi alanlarda başarılıdır. Ancak dini inanç ve öğretilerde, metafizik alanda iman önceliklidir. İman, aklın önündedir. Tanrı gibi aşkın varlıkları kavramada akıl yetersizdir. Bu yüzden imanın alanı öznel / varoluşsal hakikat alanıdır. Aklın alanı ise nesnel hakikat alanıdır. Aklın açıklayamadığı yerde iman devreye girer. İman, kalbin sezgisiyle Tanrı'ya teslim olarak hakikati kavrar. Görüyoruz ki ılımlı fideizm dini inanç ve öğretilerde imana yer verdiği gibi akla da yer vermiştir. Aklın rolünü yok saymamıştır. Ancak imanı ön planda tutmuş ve öncelik vermiştir. Aklın kavrayamadığı ya da gerekçelenmediği yerde imanla bağlılık gerçekleşir. Bu şekilde iman ve aklı çatıştırmadan uzlaşı yol olarak görür. Aklın yetersiz olduğu durumda imanı devreye sokar.

1.2.2. Radikal (Katı) Fideizm

Akıl ile iman arasındaki ilişki tartışıldığında, bu ikisinin hiçbir şekilde bir arada var olamayacağını ileri süren görüş genellikle "radikal fideizm" olarak adlandırılır. Fideizmin bu en uç yorumuna göre akıl ve iman sadece birbirini dışlamakla kalmaz, neredeyse birbirlerine karşıt iki unsur hâline gelirler. Çünkü katı fideizm, dinin özünü ve temel inanç ilkelerini felsefi ya da akli ölçütlerle temellendirmenin mümkün olmadığını savunan bir yaklaşımdır. Bu görüşe göre, dine ve onun inanç esaslarına herhangi bir rasyonel değerlendirmeye başvurmaksızın iman etmek gerekir ve bu iman yine aynı şekilde, akli sorgulamadan bağımsız olarak sürdürülmelidir. Dolayısıyla akıl ile iman arasında uzlaşma söz konusu değildir, bu iki alan birbirini dışlayan ve karşıt konumda bulunan unsurlar olarak görülür.[38]

Radikal fideizm aklı tek başına yok saymaz, aklı dini epistemoloji ve inanç konularında yok sayar. Çünkü radikal fideizme göre; akıl ve iman birbiriyle bağdaşmayan iki unsurdur, dini hakikatler akıl yoluyla anlaşılmaz ve dinin derin sırları

[37] Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 102-3.
[38] Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 15.

ancak iman aracılığıyla kavranabilir. Bu yaklaşım, rasyonel ölçütlerle değerlendirildiğinde dini gerçeklerin mümkün olmadığını ileri sürer.[39] Dini epistemoloji ve teoloji alanlarında akıl ve rasyonel rasyonel kanıtlar yetersiz kalmaktadır. Kişi ancak iman yoluyla Tanrı'ya ulaşır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti iman yoluyla bilinebilir. Dini inançların akılla ispatlanması mümkün değildir, hakiki inanç ancak iman sayesinde oluşur. Radikal fideizme göre, akıl çoğu zaman doğru inanca ulaşma sürecinde bir engel olarak görülür. Akıl ile dini inançlar her zaman tam olarak anlaşılamaz. Hakikate erişim, kişinin Tanrı'ya mutlak teslimiyetiyle mümkün olur. Bazı inanç konuları ise akıl tarafından benimsenemez veya akla uygun gelmez. Ancak bir inanç, akılla çelişse veya akılla kanıtlanamaz olsa bile, kişi bu inanca iman etmişse bu durum bir sorun teşkil etmez. Bu nedenle radikal fideizm açısından inanç konularında akla dayanma zorunluluğu yoktur. İman her şeyin belirleyicisi olarak ön plana çıkar.

Radikal fideizmin ilk dayanağı Tertullian'a (155-220) kadar uzanır. Onun iman-akıl tartışmaları üzerine yaptığı yorumlar, radikal fideizmin temelini oluşturur. Tertullian'ın ünlü ifadesi olan "Saçma olduğu için inanıyorum." bu yaklaşımı özetler. Burada Hristiyanlık inancının (Mesih İsa'nın ölümü ve dirilişi) dünyevi mantıkla çelişmesinin aksine, ilahi ve insan aklının ötesinde olduğunun bir kanıtı olarak görülmesi vurgulanır. Ayrıca Tertullian, ilahi bilginin insan aklını aşabileceğini ve bu nedenle zaman zaman mantık ilkeleriyle çelişir görünebileceğini savunur. Onun yaklaşımı, akıl ile iman arasında ortak bir zemin bulunmadığını ve inancın akli temellendirmelerle açıklanamayacağını gösterir çünkü böyle bir çaba inancın doğasına aykırıdır. Bu görüşüyle Tertullian Kierkegaard'la benzer görüştedir. Kierkegaard'a göre inanç, akıl yoluyla değil doğrudan iman aracılığıyla kavranabilir. Hristiyanlık, ilahi iradeye dayanan bir inanç sistemidir ve düşüncenin sınırına ulaşıldığında iman devreye girer. Bu anlayışa göre, tıpkı İbrahim'in Tanrı'ya gösterdiği mutlak teslimiyette olduğu gibi, dini inanç da tam bir bağlılık ve teslimiyet gerektirir.[40] Bu çerçevede anlaşılabilir ki, bir inancın akla "saçma" gelmesi, imana engel oluşturmaz, bilakis inancın aklın ötesinde olduğu her durumda iman, daha belirgin bir şekilde devreye girer. Kierkegaard'a göre de iman, aklın anlam veremediği noktada başlar ve bu noktada akıl,

[39] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 17.
[40] Ümmünur Yurtsev, "Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi", *Universal Journal of Theology* 9, sy 1 (Haziran 2024): 109.

inancın önünde bir sınır teşkil eder.[41] Kierkegaard İbrahim örneğinden yola çıkarak iman anlayışını ortaya koyar. İbrahim'in Tanrı'nın öldürme emrine koşulsuz olarak boyun eğmesi, akıl dışı bir durumdur. Akla uygun gelmeyen bu emiri kabul etmesi, onun Tanrı'ya mutlak teslimiyetini ve bu teslimiyetin iman ile gerçekleştiğini gösterir.[42]

Radikal fideizm görüşünü benimseyen isimlerinden birisi de Pierre Bayle'dir (1647-1706). Bayle, aklın doğası gereği yıkıcı olduğunu ve kaçınılmaz olarak paradokslara düşeceğini belirtir. Bu yüzden imanla ortaya konan hakikatler aklın sınırlarını aşar. Ancak bir gerçeğin akıl tarafından kavranamaması, onu inkâr etmek için geçerli bir neden değildir, tersine bu durum ilahi otoritenin insan aklını aştığını gösterir. Bu bağlamda, imanın akıl üzerinde tam bir üstünlüğe sahip olması olumsuz bir durum olarak değerlendirilmemelidir.[43] Bayle, Tanrı'nın akıl yoluyla anlaşılmasının mümkün olmadığını ve aklın her konuda sınırlı kaldığını özellikle vurgulamıştır. Bununla birlikte, ilahi inayetin gerçekliği konusunda hiçbir şekilde kuşku duyulamayacağını ileri sürmüştür.[44]

Radikal fideizmin temsilcilerinden bazılarına yer verdik. Tertullian'a götürdüğümüz radikal fideizmin modern dönem sonrası önemli temsilcilerinden biri de Kierkegaard'dır. Hatta radikal fideizmi güçlü bir felsefi sistem içine oturtan ilk kişi olarak da Kierkegaard'ı söyleyebiliriz.[45] Daha önce Kierkegaard'ın farklı müstear isimlerle eserler yazdığını söylemiştik ve bu durum onun görüşlerinin farklı yorumlarda bulunulması etki etmişti. Bazıları Kierkegaard'ı ılımlı fideist olarak kabul etse de genel çerçeve radikal fideizm içerisinde kabul edilir. Ayrıca bizim kanaatimize göre de radikal fideizm içerisinde değerlendirmek daha uygun olur. Kierkegaard iman söz konusu olduğunda aklı yok saymaktadır. Bir şey ne kadar saçmaysa ya da akıl onu anlamakta ne kadar zorlanırsa o şeye o kadar iman edilir. İman aklın anlam veremediği yerde başlaması, aklı yok saymasını gösterir. Ancak bu iman-akıl ilişkisi bağlamında aklı yok saymasıdır. Yoksa tek başına aklı yok saymaz. Bu bölümde Kierkegaard'ın görüşlerine yer verilmeyecektir. Bir sonraki başlıkta Kierkegaard'ın fideizm görüşü detaylı bir

[41] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 71.
[42] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 9.
[43] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 18.
[44] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 88.
[45] Mahmut Avcı ve Ahmet Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7, sy 5 (2020): 365.

şekilde ele alınacaktır. Bu bölümde sadece Kierkegaard fideizminin ortaya çıkmasındaki tarihsel arka plana yer verilecektir.

Kierkegaard'ın fideizminin ortaya çıkmasındaki temel etken, Hristiyan inancını savunmak ve dönemin rasyonel yaklaşımına karşı eleştiriler getirerek onlara cevap vermektir. Ona göre Hristiyanlık, özü itibarıyla hakikatin kendisidir, ancak burada kastettiği yalnızca gerçek Hristiyanlıktır. Pratikte yaşanan Hristiyanlık ile hakiki Hristiyanlık arasında kesin bir ayrım bulunmaktadır. Kierkegaard, din görevlilerini dini özünden uzaklaştırmakla suçlamış ve hayatı boyunca resmi kiliseye karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Bu yaklaşımında hem bağlı olduğu Protestan geleneğin etkisi hem de sahici Hristiyanlığa duyduğu sarsılmaz inanç belirleyici olmuştur. Babasından aldığı eğitim sayesinde dindar bir birey olarak yetişen Kierkegaard, Hristiyanlığa Martin Luther'in bakış açısıyla yaklaşmış ve kiliseyi eleştirmiştir. Katolik kilisesinin anlayışına göre, kurtuluş yalnızca kilise ve rahipler aracılığıyla gerçekleşir, bireysel değil kurumsal bir süreçtir ve kilisenin otoritesi sarsılmazdır. Luther öncülüğünde ise bu sarsılmaz imaj sorgulanmış, bireyin öznel olarak Tanrı ile kurduğu bağ ve kişisel kurtuluş vurgulanmıştır. Kierkegaard da bu bireysel yaklaşımı benimseyerek, Hristiyan inancının öznel ve iman temelli yönünü ön plana çıkarmıştır.[46] Böylesi bir öznel iman anlayışı, Kierkegaard'ın Hristiyanlığa bakışını da belirler. Ona göre din, insan hayatında merkezi bir öneme sahiptir ve burada kastedilen Hristiyanlık, günümüzde şekilsel olarak uygulanan Hristiyanlık değil, özden gelen gerçek Hristiyanlıktır. Zamanla Hristiyanlık, İsa'nın öğretilerinden sapmış ve insanlar ritüellere odaklanmıştır, gerçek iman ise kişinin tüm benliğiyle Tanrı'ya yönelmesiyle ortaya çıkar. Bu, Kierkegaard'ın dışa bağımlı olmayan, öznel din anlayışının temelini oluşturur. İnsanların dışa dönük bir şekilde hatta bazen övgü almak için ibadet ettiklerini de düşünür ve bunu eleştirir. Kierkegaard için doğru Hristiyanlık, doğru bir iman anlayışıyla mümkündür ve iman, bireyin kendi varoluşunu keşfetmesiyle eşzamanlıdır. Hristiyan olmak doğuştan gelen bir durum değil, bilinçli bir tercihtir. Birey kendi varoluşunun bilincinde olarak imanını seçer ve bu seçimin tüm sorumluluğunu üstlenir. Gerçek Hristiyanlık, bu bilinç ve sorumluluk çerçevesinde, bireyin varoluşunu eline almasıyla mümkün olur. Aksi durumda kişi ne varoluşunu ne de inancını gerçek anlamda yaşamaktadır.[47]

[46] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 25.
[47] Ataer, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı", 7-8.

Kierkegaard'ın eleştirdiği ve görüşlerinin ortaya çıkmasında etkili olan isim Hegel'dir. Hegel'in rasyonalizm anlayışına karşı çıkarak kendi görüşlerini ileri sürmüştür. Kierkegaard'a göre Hegel, Mutlak'ı kavramsal olarak temellendirmeye çalışmış olsa da kurduğu sistemle gerçekliği adeta sabitlemiş ve yaşamın dinamizmini yok etmiştir. Ona göre Hegel, canlı olan insan varoluşunu göz ardı ederek, durağan hâle getirilmiş bir gerçekliği açıklamaya girişmiştir. Bu kuramsal sistem, varlığı mantıksal bir yapıya sıkıştırarak büyük bir kuramsal yapı ortaya koymuş, fakat bunun bedeli olarak bireysel ve yaşayan gerçekliği unutmuştur. Kierkegaard ise her şeyin teorik biçimde çözümlenmesi yerine bizzat deneyimlenmesi gerektiğini savunur. Bu nedenle insan varoluşunun söz konusu olduğu alanda, doğa bilimlerindeki gibi nesnel, evrensel ve zorunlu doğruların bulunamayacağını, buna karşılık hakikatin öznel, bireysel ve sınırlı olabileceğini ileri sürer. Ona göre nesnel kanıt ve bilimsel yöntemler fizik ve matematik için uygun olsa da insanın varoluşsal boyutuna uygulanamaz. Dolayısıyla bireyselliği merkeze alan bir düşüncede kapsamlı bir sistem kurmak mümkün değildir. Kierkegaard için, Hegelci felsefede bireyin varoluşu yitmiştir. Çünkü Hegel'e göre gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir.[48] Kierkegaard'ın bireysel deneyi ve öznel hakikati önceleyen yaklaşımı, doğrudan Hegel'in dini rasyonel bir sistemin parçası olarak konumlandırmasına karşı bir reddiyedir. Zira Hegel'e göre din, bireysel bir yaşantıdan ziyade mutlak ve evrensel olanın bilinci olarak sistematik bir değer taşır. Din, Hegel'e göre mutlak ve evrensel olanın bilincidir. Ancak bilinç burada sıradan bir zihinsel farkındalık değil, Tin'in (geist) kendisini ortaya koyma biçimidir. Tin, kendisini gerçekleştirme sürecinde önce bilinç düzeyinde görünür. Fakat bu bilinç, yalnızca ruhun dışa vurumu ya da ilk görünüş aşamasıdır. Yani dinin içeriği en baştan itibaren vardır, fakat bu içerik ilk olarak kavramsal değil, daha çok tasavvuri bir biçimde ortaya çıkar.[49] Hegel'in Geist kavramı burada merkezi bir rol oynar. Geist, basit bir bireysel ruh ya da kişisel bilinç değildir. O, insanlığın tarih boyunca kendini gerçekleştiren, gelişen ve giderek daha yüksek bilinç düzeylerine ulaşan ortak ruhudur. Geist, tarihin öznesidir, yani tarih, bu tinin kendini açığa çıkarma sürecidir. Yani Tin; sanat, din ve felsefe aracılığıyla kendini dışsallaştıran, insanın dünyayı anlama ve kendi özgürlüğünü gerçekleştirme mücadelesinde somutlaşan dinamik bir süreçtir.

[48] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 31.
[49] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, 1. Baskı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 159.

Varoluş, özgürlük, olasılıklar ve bireysel tercihler üzerine kurulu dinamik bir süreçtir. Bu nedenle onu salt mantıksal ve zorunlu bir sistem olarak görmek yanıltıcı olur. İnsan varoluşu, mümkün olanın gerçeğe dönüşmesiyle şekillenir ve seçim, irade ile kişisel tasarılarla belirginleşir. Bu yönüyle doğal olgulardan ayrılır. Hegel, bu süreci evrensel bir mantık ve çelişkilerin çözümü üzerinden sistemleştirmeye çalışırken, Kierkegaard, varoluşun paradokslarla dolu ve akılla tam olarak kavranamayacak bir gerçeklik olduğunu vurgular. Ona göre soyut düşünce, somut yaşamı ve iradeye dayalı deneyimi göz ardı eder, insanın hem zamansal hem ebedi boyuttaki temel varoluş sorunlarını açıklamakta yetersiz kalır. Böylece Kierkegaard, yalnızca Hegel'in değil, bu anlayışa dayanan akılcı tüm felsefi yaklaşımları eleştirir.[50]

Hegel ve Kierkegaard arasındaki temel fark, hakikatin nerede bulunduğu sorusunda ortaya çıkar. Hegel için hakikat, bireylerin üstünde yer alan mutlakta, yani bütünlüğün kendisindedir. Ona göre insan, tarihsel ve toplumsal sürecin içinde yer alan bir parçadır, anlamını ancak bu büyük sistemin içinde kazanır. Birey kendi başına değil, ait olduğu bütünün bir öğesi olarak kavranır. Bu nedenle Hegel, insanı tek tek varoluşlar olarak değil, mutlak tinin tarihsel gelişiminin aşamaları olarak görür. Kierkegaard ise bu anlayışa kökten karşı çıkar. Ona göre hakikat, sistemde değil bireyin varoluşunda bulunur. İnsan, bir bütünün parçası değil; kaygıları, seçimleri, korkuları ve inancıyla tek ve benzersiz bir varlıktır. Kierkegaard için her birey farklıdır ve bu farklılık hiçbir sistem tarafından eritilemez. Bu yüzden o, Hegel'in mutlakçı ve genelleyici yaklaşımına karşı, öznelliği ve bireysel varoluşu hakikatin merkezine yerleştirir.

Öyleyse fideizmin arka planında, geleneksellik içerisinde yapılan yorumların ve Hristiyan inancını korumanın, çağın rasyonalizmine tepki olarak ortaya çıktığı görülür. Kierkegaard ise özellikle Hegel'ci anlayışa ve akılcılığa karşı Hristiyan inancını savunmak ve gerçek Hristiyanlığı korumak adına görüşler ileri sürmüştür. Kierkegaard'ın fideizmine yönelik bilgiler ikinci bölümde yer alacaktır.

Genel olarak katı fideizm, iman-akıl ilişkisinde aklı tamamen geri planda bırakır ve imanı esas alır; dini inançların akılla temellendirilmesine gerek yoktur, çünkü dini hakikatler mantıksal kriterlere indirgenemez ve mantık, Tanrı'nın aşkın doğasına uygun değildir. Dini konularda akla güvenilemez çünkü bu alanlarda akıl hatalı veya çelişkili

[50] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 33-34.

görünen unsurlarla karşılaşır. Bu nedenle dini hakikatlere ulaşmak ve onları benimsemek yalnızca iman ile mümkündür. İman, bir teslimiyet, güven ve bağlılık biçimidir. Katı fideizmde iman esas alınırken, akıl tamamen devre dışı bırakılır. Bu yaklaşım irrasyonel değil, akıl dışı bir tutum olarak tanımlanabilir. Tanrısal hakikatlerin akıldan üstün olması vurgulanır. Bu anlayışın önde gelen temsilcileri arasında Tertullian, Pierre Bayle, Martin Luther ve Soren Kierkegaard yer alırken; ılımlı fideizmi ise Augustinus, John Calvin, Blaise Pascal ve Immanuel Kant desteklemiştir. Ilımlı fideizm, akla belli bir rol verirken, katı fideizmde aklın dini inançta herhangi bir yeri bulunmamaktadır.[51]

[51] Yurtsev, "Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi", 109-10.

İKİNCİ BÖLÜM

KİERKEGAARD FİDEİZMİ VE İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

2.1. KİERKEGAARD FİDEİZMİ

Önceki bölümde Kierkegaard'ın fideizminin ortaya çıkış sebeplerine değinilmişti. Burada ise onun fideizmini daha yakından ele almak amaçlanmaktadır. Kierkegaard'a göre dini inanç, özü gereği akılla temellendirilemez ve bu nedenle iman, aklın ötesinde bir teslimiyeti ifade eder. Kişi ya inanır ya da inanmaz, bu noktada akli gerekçeler belirleyici değildir. Hatta iman, akılla kanıtlanabilir olsaydı, artık iman olmaktan çıkardı. Bu nedenle Kierkegaard ve Pascal gibi düşünürler, aklın hem imanı temellendirmede yetersiz olduğunu hem de genel anlamda kesin bilgiye ulaşma konusunda sınırlı kaldığını savunurlar. Bu çerçevede Kierkegaard, imanın akılla hem çeliştiğini hem de ondan daha üstün bir konumda bulunduğunu ileri sürer. İmanın akla aykırı olması, onun aklın ilkeleriyle uyuşmadığını gösterirken; akıldan üstün olması ise aklın iman alanında hüküm veremeyecek kadar sınırlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla birey, akıl ile iman arasında bir tercih yapmak durumundadır ve bu iki alan arasında tam bir uyumdan söz etmek mümkün değildir.[52]

Kierkegaard'ın görüşlerinin ortaya çıkmasında Hristiyan teolojiyi yaşamak ve savunmak, aynı zamanda da dönemin özellikle Hegel'in rasyonalitesini eleştirip cevap vermek etkili olduğundan bahsetmiştik. Özellikle Hegel'in etik kavramına eleştirel biçimde odaklanır. Hegel'e göre etik, bireysel tercihlere bağlı öznel bir alan değil, tümel yani evrensel aklın bir parçasıdır. Bu anlayışta ahlak, bireyin iç dünyasından ziyade toplumun ortak değerleri, normları ve rasyonel düzeni ile belirlenir. Yani birey, ahlaki olarak Tanrı'ya karşı bireysel bir sorumluluk taşımaktan çok, tümel aklın ve toplumsal düzenin bir parçası olarak hareket eder. Bu yüzden Hegel'de bir eylemin değeri, kişinin niyetinden çok o eylemin dış dünyadaki gerçekleşme biçimi ve toplumsal düzene uygunluğu ile ölçülür. Ayrıca Hegel, Tanrı'yı da bireysel ve öznel bir varlık olarak değil, mutlak aklın ve tümel ruhun (Geist) bir ifadesi olarak ele alır. Buna karşılık Kierkegaard, insanın Tanrı ile ilişkisi, toplumsal ya da evrensel kurallar üzerinden değil, tamamen öznel ve bireysel bir düzlemde kurulduğunu söyler. Kierkegaard, imanın nesnel olarak açıklanamayacağını, aksine paradoksal ve akıl sınırlarını aşan bir deneyim

[52] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 39.

olduğunu savunur. Bu nedenle birey, tümel olanın baskısından sıyrılarak kendi iç dünyasına, yani tikel ve içsel alana yönelmelidir.[53] Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, özellikle "iman sıçraması" kavramında somutlaştırır. Birey, akıl ve evrensel etik kuralların ötesine geçerek Tanrı ile doğrudan, öznel bir ilişki kurar. Bu noktada eylemler artık yalnızca dışsal ölçütlerle değil, bireyin Tanrı karşısındaki içsel duruşu ve niyetiyle anlam kazanır.[54] Böylece Kierkegaard, Hegel'in tümel etik anlayışına karşı, bireyin içsel deneyimini ve Tanrı ile kurduğu kişisel ilişkiyi merkeze alan alternatif bir düşünce sistemi geliştirmiştir.

Hegel, dine dışarıdan gelebilecek eleştirilere karşı en güçlü savunmanın felsefe aracılığıyla kurulabileceğini savunur. Ona göre akıl, imanın siperidir. Dahası, Tanrı akıllı bir varlıksa ve evrene egemenliği aklın düzeni içinde ortaya çıkıyorsa, dini meselelerde aklı devreden çıkarmak ya da akıl ile iman arasında hiçbir bağ bulunmadığını düşünmek büyük bir yanılgı olur. Kierkegaard ise bunun tam tersini benimser. Ona göre iman, akıldan mutlaka ayrılmalıdır, akıl imana o kadar uzak ve yabancıdır ki, ikisinin aynı zeminde bir arada bulunması mümkün değildir. Bu nedenle felsefede imanı aramak boşunadır. Kierkegaard, gerçek bir Hristiyan kalmak isteyen kişilere felsefi sistemlerin peşine düşmemelerini ve spekülatif aklın iddialarını reddetmelerini öğütler. Ona göre, eğer insan akıl yoluyla kapsamlı bir varlık sistemi kurabilse ve böylece hayatın anlamını açıklayabilseydi, imana gerek kalmazdı. Ayrıca kişi akılla bağını koparmadıkça, düşüncenin dikenli telleri imana sürekli zarar verecek ve onu her adımda yaralayacaktır. Bu nedenle Kierkegaard, aklın hâkim olduğu bir dinin zamanla içten içe çökeceğine ve aklın yıkıcı etkisine boyun eğeceğine kesin olarak inanır. Daha önce belirtildiği gibi Kierkegaard için iman, akıldan vazgeçmeyi gerektirir. Onun fideizmi, "anlamak için inanıyorum" diyen daha ılımlı fideistlerden bile çok daha radikaldir. Bir Hristiyan'ın görevi Hristiyanlığı aklen kavramak değil, Hristiyanlığın aklen kavranmasının mümkün olmadığını idrak etmektir. Hristiyanlığın temelinde de mantıkla çelişen unsurlar bulunmaktadır. İsa'nın çift tabiatlı yönü, ilk günah gibi durumlar örnek olarak verilebilir. Bunlar da ancak iman ile benimsenir.[55]

[53] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 15.
[54] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 16.
[55] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 110.

Dini konularda aklın yetersiz kalmasının temelinde, onun sınırlı bir kavrayış kapasitesine sahip olması yatar. Akıl, yalnızca bu dünyaya ait kavramlar ve mantık çerçevesinde işlediği için Tanrı, ahiret gibi aşkın gerçeklikleri ne tam olarak bilebilir ne de bu alanlarda kesin yargılara ulaşabilir. Bu nedenle fideist yaklaşıma göre insan ile Tanrı arasındaki ontolojik mesafe akılla kapatılamaz. Dini alanda belirleyici olan akıl değil, teslimiyettir. Kişi ya inanır ya da inanmaz. İmanın değeri de tam burada ortaya çıkar, çünkü kanıtlanabilir olan şey artık iman konusu olmaktan çıkar. Bu durum, aklın metafizik alana yöneldiğinde neden çıkmaza girdiğini de açıklar. Metafizik meselelerde her tez, aynı ölçüde güçlü bir karşı tezle çürütülebilir ve akıl bu iki seçenek arasında kesin bir tercihte bulunamaz. Örneğin Tanrı'nın varlığı konusunda akıl belirleyici bir sonuca ulaşamazken, fideizm bu noktada imanı devreye sokarak tercihini "Tanrı vardır" önermesinden yana yapar. Böylece aklın kararsızlığı, imanla aşılmaya çalışılır. Bu çerçevede Kierkegaard'a göre insanı imana götüren şey akıl değil, tutkudur. İman, onun "absürt" olarak nitelendirdiği alana yapılan bir sıçramadır ve bu yönüyle akla aykırıdır. İnsan, içsel gerilimini ancak aklın sınırlarını aşarak ve iman sıçramasını gerçekleştirerek çözebilir. İman alanı akla kapalıdır; burada belirleyici olan irade, sezgi ve bireysel cesarettir. Bu nedenle iman, kesinlikten ziyade belirsizlik içinde bir güven ilişkisi kurmayı ifade eder ve Kierkegaard bunu bireyin kendi varoluşsal yolculuğu olarak değerlendirir.[56]

İman, akıl yürütmenin sonunda varılan bir sonuç değil, iradenin bir ifadesi olan özgür bir eylem ve yaşamla ilgili kişisel bir duruştur. Kierkegaard'a göre modern filozofların çoğu hem şüphenin hem de imanın pratiğe ilişkin kategoriler olduğunu gözden kaçırmıştır. Oysa bu iki durum, kişinin iradesiyle tercih ettiği tutumlardır. Hakikati nesnel bir yolla araştırmak insana yalnızca tahmini, yaklaşık bir bilgi sağlayabilir. Buna karşın hakikate öznel bir perspektiften yaklaşmak ancak içsel derinlikle mümkündür. İçsellik ve öznellik, kesin bilgiye ulaşmanın yegâne yoludur.[57]

Kierkegaard, imanın yalnızca belli inanç ifadelerini onaylamaktan ibaret olmadığını, onu nesnel akıl yürütme temeline oturtmanın mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında, onun asıl amacının imanın varoluşsal yönüne dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Bir kişinin iman edebilmek için kanıt araması,

[56] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 43-45.
[57] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 25.

imanın mahiyetini kavrayamadığının en açık göstergesidir. Bu çerçevede Kierkegaard'a göre en büyük yanılgı, imanın özünde akli bir onaylama olduğu ya da akla dayandığı zannıdır. Eğer iman gerçekten aklın tasdikinden ibaret olsaydı, delil toplama çabasının kişiyi imana ulaştırması beklenebilirdi. Fakat onun bakış açısına göre, imana özgü olan bu alanı aklın sahasına çekmeye çalışmak tam anlamıyla bir yanlış yorumlamadır.

Kierkegaard için Hristiyanlık, bütünüyle öznelliğin derinleştirilmesine dayanır. Bu nedenle nesnel araştırmanın Hristiyan imanda bir karşılığı yoktur. Onun ifadeleri öznellik ile varoluşçu düşünce arasındaki kopmaz bağı dikkate alarak okunduğunda, çok önemli bir iddiayı gündeme getirdiği anlaşılır: İmanın yalnızca tek bir boyutu vardır ve bu da varoluşsaldır. Kierkegaard'a göre sonlu bir özne, aklın sınırlarını aşarak bilinmeyenle, sonsuz varlıkla karşılaşma deneyimini ve bu deneyimin benzersizliğini anladığında, imanın özünü kavramaya yaklaşır. Bu çerçevede iman, Tanrı'nın varlığına ilişkin teorik önermeleri doğrulama çabasından ziyade, insanın ebedi mutluluğunu mümkün kılan ilahi ilişkiye güven duymayı ifade eder. Dolayısıyla iman, nesnel kanıtlardan çok, bireyin Tanrı ile kurduğu öznel ve varoluşsal bağda anlam kazanır.[58] Nitekim Kierkegaard da hakikate ulaşmada akli delillere dayanmanın dini açıdan belirleyici olmadığını savunur. Ona göre bunun temel nedeni, imanın özünde bireysel ve öznel bir eylem olmasıdır. Tanrı'ya ve dine yönelik inanç, rasyonel temellendirmelerle kavranabilecek bir olgu değil, bireyin özgür iradesiyle gerçekleştirdiği bir yönelişin sonucudur. Bu nedenle gerçek anlamda iman, aklın sınırlarını aşan bir sıçrama ile yani bireyin tüm belirsizliklere rağmen Tanrı'ya bağlanma cesareti göstermesiyle mümkün hale gelir.[59]

Kierkegaard'a göre hakikat öznel bir karakter taşır ve bu durum en açık biçimde iman alanında görülür. İman, bireyin inandığı şeyle kurduğu tamamen kişisel bir ilişkiye dayanır. Kişi neye inandığını içsel olarak bilir; ancak bu deneyimi başkalarına tam anlamıyla aktarması mümkün değildir. Bu nedenle iman, nesnel ve genel geçer doğrularla açıklanamaz, daha çok bireysel ve yaşantıya dayalı bir hakikat olarak ortaya çıkar. Tanrı'nın varlığı, İsa'nın beden alması ya da ilk günah gibi inançlar akılla kanıtlanamaz, her birey bunları kendi iç dünyasında anlamlandırır ve ancak yaşayarak ifade edebilir. Bu noktada Kierkegaard, bireyin öznelliğini merkeze alarak Hegel'in

[58] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 164.
[59] Keskin, "Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm", 64.

sistemine karşı çıkar. Hegel'in bireyi büyük bir sistemin parçası hâline getiren ve dini kurumsal bir yapıya indirgemeye çalışan yaklaşımını eleştirir. Ona göre varoluş, evrensel ve nesnel bir bilgi alanı değildir; bu yüzden bilimsel yöntemlerle kavranamaz. Kierkegaard'ın bu tavrı, yalnızca felsefi bir eleştiri değil, aynı zamanda dinin bireysel ve içsel yönünü koruma çabasıdır. Bu çerçevede Kierkegaard, dinin akıl yoluyla temellendirilemeyeceğini savunur. Ona göre iman, rasyonel çıkarımlarla değil, yoğun bir içsel tutku ile gerçekleşen bir sıçramadır.[60] Bu sıçrama, bireyin kesinlikten yoksun bir zeminde, kendi varoluşunu riske atarak Tanrı'ya yönelmesini ifade eder. Dolayısıyla iman, nesnel kanıtlarla temellendirilen bir bilgi değil, öznel bir hakikat olarak yaşanan derin ve kişisel bir bağlılıktır. Tam da bu nedenle iman, tek başına tümel olana aktarılamaz. Çünkü evrensel ve nesnel bir forma büründüğü anda, onun özünü oluşturan bireysellik ve içsellik ortadan kalkar.[61] Başka bir deyişle, iman genelleştirildiği ve herkes için aynı biçimde ifade edilmeye çalışıldığı ölçüde, canlılığını ve özgünlüğünü yitirerek adeta sona ermiş olur. Bu yönüyle Kierkegaard, imanı ancak bireyin kendi varoluşunda, kendi iç deneyimi içinde anlam kazanan bir gerçeklik olarak görür. Dolayısıyla iman, nesnel kanıtlara değil, öznel bir hakikat olarak yaşanan derin bir bağlılığa dayanır.

Hegel bireyi bütün içerisinde parça olarak ele alır ve parçaların birleşimiyle bütünü elde eder. Kierkegaard ise hakikatin tek bir bütün olarak kavranamayacağını, bilginin daima parçalı, ayrıca her türlü doğruluk iddiasının da öznel olduğunu vurgulayarak toplumun yerine bireyi, tümelin yerine tekil olanı öne çıkarmıştır. Bununla birlikte korku, kaygı ve umutsuzluk gibi insani duyguları bilme sürecine dâhil ederek daha derin, içsel ve varoluşçu bir yaklaşım geliştirmiştir. Onun amacı, din ve felsefeyi salt teorik bir uğraş olmaktan çıkarıp insan yaşamının anlam ve gayesi üzerine odaklanan bir temele oturtmaktır. Kierkegaard'a göre dinin akılla sistemleştirilerek tarihsel verilerle temellendirilen bir doktrine dönüştürülmesi yanlıştır. Gerçek Hıristiyanlık, Hegelci tarzda nesnel, sistemli ve akılcı bir inancı benimsemekle değil, risk, kaygı ve hatta ruhsal acıya rağmen, kendini inancı uğruna tehlikeye atacak cesareti göstermekle mümkündür.[62]

[60] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 16.
[61] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 96.
[62] Rahim Acar ve Zeynep Baktemur, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2019): 6.

Kierkegaard'a göre tüm bilgiler sadece olasılık niteliği taşır. Bu nedenle nesnel açıdan bakıldığında iyi kötü veya doğru yanlış gibi ayrımlar geçerliliğini yitirir. Çünkü nesnel bakışta kesin ve mutlak bir karara varmak mümkün değildir. Mutlak karar ancak öznel alanda ortaya çıkar. Bu nedenle öznelliği hakikatin kendisi olarak görmek, ahlaki, dini ve felsefi sorunların tarihsel, bilimsel ya da nesnel yöntemlerle açıklanabileceği iddiasını reddetmek anlamına gelir. Nesnel bilgi, karar vermeyi askıya alır, bu da öznenin ortaya çıkmasını sağlar. Bu açıdan öznellik ile nesnel belirsizlik aslında aynı şeyi ifade eder. Var olan birey için en yüksek hakikat, nesnel kesinliğin olmayışıdır. Bu belirsizlik, insanın içindeki sonsuz tutkuyu harekete geçirir. Bu nedenle hakikat, kişinin bu nesnel belirsizliği tutkulu bir şekilde risk alarak seçebilmesidir. Kierkegaard, Tanrı'ya ulaşmak için doğayı gözlemlediğimizde karşımıza çıkan şeyin nesnel belirsizlik olduğunu vurgular. Bu yüzden hakikat, nesnel verilerde değil, bireyin iç dünyasında ortaya çıkar. Çünkü kişi ancak sonsuz tutkuyla bu belirsizliği kavrayabilir. Matematiksel önermelerde nesnellik ortadadır. Fakat bu doğruluk türü insan için kayıtsız ve duygusuz bir doğruluktur. Kierkegaard'ın hakikat dediği şey ise matematiksel gibi bir doğruluk değil, imandır. İman duyguyu içerdiğinden riskten uzak olamaz. İman, içsel tutkunun ve nesnel belirsizliğin bir arada bulunduğu bir çelişkidir. Eğer iman nesnel olarak kavranabilseydi, artık iman olmaktan çıkardı. Bu nedenle kişi iman ettiğinde, nesnel belirsizlik içinde yaşamayı göze almalıdır. Kierkegaard'a göre iman kavramı nesnel ölçütlerle değerlendirilmeye çalışıldığında üç temel sorun doğar:

1. Nesnel yöntemle imanda kesin bir sonuca ulaşılamaz.
2. Araştırma sürecinin tamamlanması mümkün değildir.
3. Kişi imanın nesnesinden, yani Tanrı'dan uzaklaşır.[63]

Kierkegaard'a göre iman, her ne kadar bir inanç meselesi olsa da akla dayanan bir inanç değil, kişinin iradesiyle seçtiği bir inanç biçimidir.[64] İnancı iradeye dayandıran görüşlerden biri de şudur: Bir kişinin inançlarından sorumlu tutulabilmesi için, inancın onun kontrolünde olması gerekir. Çünkü insan kendi kontrolünde olmayan bir şeyden sorumlu tutulamaz. Bu gerekçe ilk bakışta mantıklı görünse de tam olarak doğru değildir. Örneğin mutluluk, bir insanın karar vererek elde edebileceği bir şey değildir; kişi isterse mutlu olamaz, isterse mutsuz olamaz. Buna rağmen insanların

[63] Göçer, "Batı Düşüncesinde Şüphecilik ve Fideizm" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022), 143-44.
[64] A.g.e., 142.

mutluluğundan veya mutsuzluğundan sorumlu tutulabileceği söylenir. Çünkü kişi, kendisini mutlu edecek bir çaba gösterip göstermediği açısından sorumludur. Aynı şekilde denebilir ki, insan doğruya inanmak konusunda da sorumludur. Hem mutluluğumuz hem de inançlarımız, bu alanlarda gösterdiğimiz çabadan etkilenir. Ayrıca, bir insan farklı bir şeye inanmayı seçemese bile, inançlar yine de belirli nedenlere tepki verebilir. Bu özellik, inancın sorumluluk doğuran bir yönü olduğunu gösterir. Eğer bir kişi davranışını değiştirmesi için geçerli bir neden olduğu hâlde davranışını değiştirmiyorsa, bu davranışından sorumlu tutulabilir.[65]

İradenin iman üzerindeki rolünü daha iyi açıklamaya çalışalım. İnanç seçilmez gibi görünür. Ama aslında karar içerir. Kierkegaard, imanın bir bilgi ya da kanıtlanabilir bir doğruluk olmadığını söyler. Tanrı'nın varlığı, enkarnasyon, ilk günah gibi iman konuları bilimsel veya mantıksal kanıtlarla doğrulanamaz. Dolayısıyla kişi, bu konularda kanıtları tartıp karar veremez, çünkü kanıt yoksa rasyonel bir sonuç da yoktur. Bu durumda, iman iradenin bir tercihi, bir tutkulu yöneliş halini alır. İnsan, aklın kesinlik veremediği yerde, kendi varoluşsal tutumuyla bir seçim yapar. Bu seçimde akıl değil, kişinin isteği, yönelişi, cesareti, kararlılığı belirleyicidir. Bunu üç aşamada açıklayabiliriz:

1. **Aklın sağlayamadığı kesinliği irade üstlenir**

- Tanrı'nın varlığı aklen kanıtlanamaz.
- O hâlde kişi bir eşikte kalır:
    - Ya inanmayı seçer,
    - Ya da inanmayı reddeder.

Bu noktada akıl karar vermez, irade devreye girer. Örnek verirsek; bir insan, Tanrı'nın varlığı hakkında kesin bir kanıt göremez. Fakat hayatında bir anlam, bir yön, bir amaç aradığını hisseder. Bu nedenle inanmayı seçer. Bu seçim aklın sağladığı bir sonuç değildir, kişinin içsel kararıdır.

2. **İman risk taşır, risk almak iradenin işidir**

Kierkegaard'a göre iman, sonsuza doğru bir sıçramadır. Çünkü iman edilen şey görülemez, kanıtlanamaz. Bu sıçrama bir risk alma eylemidir, bu da iradenin alanıdır.

[65] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 175.

Bir anne düşünelim. Bebeği ateşlendiğinde doktor tedavisi devam ederken çocuğunun iyileşeceğine içten bir güven duyar. Bunun bilimsel bir kanıtı yoktur. Fakat o bunu seçer, bu güveni taşımayı ister. Bu Kierkegaard'a göre imanın yapısına benzer. Belirsizlik içinde bir güven istemek ve onu seçmek.

3. İman bir içsel bağlılık ve yöneliştir

İman, teori değil kişinin tüm yaşamını etkileyen bir varoluş tutumudur. Kişi, Tanrı'ya bağlanmayı ister ve bu bağı sürdürmeyi seçer. Yaşamındaki davranışları buna göre şekillendirir. Bu yöneliş tamamen iradenin işidir. Bir kişi Tanrı'ya inansa bile sabah ibadet edip etmeyeceği, ahlaki seçimlerinde hangi yolu seçeceği, zorlanan bir ilişkide affedip affetmeyeceği hep iradesiyle ilgilidir.

Kierkegaard için önemli olan tam da bu seçme çabasıdır. Kierkegaard'a göre iman, rasyonel temellere dayalı bir bilgi değil, insanın belirsizlik içinde kendi iradesiyle üstlendiği varoluşsal bir tercihtir. Bu nedenle iman, aklın değil, iradenin ve tutkunun alanına aittir. Bu durumda akıl yalnızca yetmez, askıda kalır. Karar veren kişinin kendisidir, kendi içsel tutkusudur.

Kierkegaard'a göre insanın cevaplaması gereken temel soru şudur: Var olan bir bireyin ulaşabileceği en yüce hakikat nedir? Eğer bu hakikat dış dünyada değil de kişinin kendi iç dünyasında aranıyorsa, o zaman en yüksek hakikat içedönüklüktür. Kişi, içedönüklük sayesinde iman sıçramasını gerçekleştirir ve böylece hem en üst varoluş biçimini yaşama geçirir hem de kendi varoluşunun bilincine varır. İçedönüklük, Kierkegaard'ın "öznel düşünür" dediği, yani düşüncesinin merkezine varoluşun nasıl yaşandığını yerleştiren bireyin alanıdır. Bu öznel düşünür, nesnel düşüncenin dışa dönük hedefleriyle ilgilenmez. Çünkü Kierkegaard'a göre öznel düşünme sonuçlarla değil, süreçle ilgilidir. Bu süreç, bireyin giderek daha fazla kendi iç varlığına yöneldiği ve Kierkegaard'ın öznel benimseme diye adlandırdığı varoluşsal yoğunlaşmanın ta kendisidir. Nesnel hakikat ile öznel hakikat arasındaki en önemli fark da budur. Öznel hakikat anlatılamaz, başkasına devredilemez. Çünkü bu hakikat, kişinin kendi iç dünyasında, içedönüklük içinde bulabileceği ve Tanrı tarafından verilen bir armağandır.[66]

[66] A.g.e., 166.

Kierkegaard öznelliği ve bireyselliği sürekli vurgular. Bu onun varoluşçu olmasındandır. Varoluşçuluk, soyut kavramlara, spekülatif bilgilere ve nesnel doğrulara dayanmak yerine, bireyin kendisini ve yaşadığı varoluşsal deneyimleri merkeze alan somut bir felsefe olarak ortaya çıkar. Bu bakış açısı, modern düşüncenin sunduğu indirgemeci, tek boyutlu ve kendi başına kurucu özne anlayışını reddeder. Bunun yerine, ötekiyle ilişki kurmayı ve iletişimi esas alan özneler arası bir yaklaşımı benimser. Bu yaklaşım doğrultusunda insanın, bilimsel yöntemlerle açıklanabilen, mekanik ve belirlenmiş bir varlık gibi görülmesi eleştirilmiştir. Varoluşçuluk, insanın bütünüyle öznel, özgün ve tükenmez bir varlık olduğunu, dolayısıyla onun varoluşunun ancak böyle bir perspektifle anlaşılabileceğini vurgular. Kierkegaard, bireyin kendi varoluşunu ancak Tanrı'yla kurduğu ilişki içinde gerçekleştirebileceğini savunur. Ona göre insan, Tanrı'yla bir tür iletişim kurarak gerçek anlamda var olur. Bu nedenle Kierkegaard, düşünce ve akıl merkezli bir yaklaşım yerine din ve vahyi esas alan bir tutum benimser. Tanrı'ya ya da imana ulaşmada aklın yeterli olmadığını, hatta akıl ile iman arasındaki ilişkinin doğası gereği bir paradoks içerdiğini öne sürer.[67]

Kierkegaard öznellik üzerinde durur ve bu yüzden rasyonaliteye karşı çıkar. Kierkegaard, rasyonalizme karşı çıkar; çünkü rasyonalizmin hâkim olduğu modern düşünce, insanın öznelliğini göz ardı eder ve onu görünür dünyadaki diğer varlıklarla aynı düzeyde değerlendirerek nedensellik bağı içerisinde ele alır. Bu yaklaşımın sonucunda insanın varlığı, yalnızca büyük bir sistemin sıradan bir parçasına indirgenmiş olur. Oysa Kierkegaard, insanın kendine özgü bir varlık olduğunu, her bireyin benzersiz niteliklere ve duygusal derinliklere sahip bulunduğunu vurgulayarak rasyonalitenin karşısında belirgin bir duruş sergiler. Kierkegaard varoluşu da üç aşamada ele almıştır: Estetik, Etik ve Dini Kategori.[68]

Kişinin birey olarak kendi varlığının bilincine varması, belirli aşamalardan geçmesiyle mümkündür. Kierkegaard'a göre bir varoluş düzeyinden diğerine geçişte, estetik aşamadan etik aşamaya ilerleme iradeyle; etik olandan dinsel olana yükseliş ise ancak bir "sıçrama" ile gerçekleşebilir. Kierkegaard, kişi henüz bu varoluş alanlarından birini seçmeden önce kişiliğinin zaten bu seçimle bağlantılı olduğunu belirtir. Ona göre

[67] Vedat Çelebi, "Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 7 (Temmuz 2017): 102-3.
[68] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 366.

birey bilinçli bir seçim yapmaz ya da bu kararı ertelerse, sahip olduğu kişilik bilinçdışı eğilimlerin ya da içsel karanlık güçlerin etkisiyle bu seçimi onun yerine gerçekleştirecektir. Bu nedenle insan, kendi varoluşunu dış etkenlere bırakmadan bizzat kendisi belirlemelidir. Sırasıyla bu aşamalar ise; estetik, etik ve dini kategorilerdir.[69]

2.1.1. Estetik Kategori

Estetik varoluş aşamasındaki bireyin en belirgin niteliği, haz merkezli bir yaşam sürmesidir. Böyle bir kişi, karşılaştığı sorunları ve sıkıntıları haz peşinde koşarak gidermeye çalışır. Toplumsal etik kurallar onun için bir anlam taşımaz, dolayısıyla davranışları herhangi bir ahlaki ilkeye bağlı değildir. Bu birey, kendi bilincine ulaşmamış olup, aslında henüz gerçek anlamda bir "benlik" de geliştirememiştir.[70] Bu aşamada birey tüm yaşamını duygularının yönettiğini varsayıyor.[71] Estetik yaşam tarzını benimseyen birey, hayatını büyük ölçüde duygularına ve anlık seçimlerine göre sürdürür. Ancak bu tür seçimler, yüzeyde bir seçim gibi görünse de aslında gerçek anlamda bir tercih değildir. Çünkü estetik seçim ya tamamen gündeliktedir ya da bu hazların peşinden giderek kendisini iradesini kaybeder. Bu nedenle estetik düzeyde yaşamak, temelde anı yaşamak ile özdeşleşir. Fakat bu anlık yönelimler, bireyin kendi varoluşunu bilinçli ve sorumlu bir şekilde belirlemesini sağlamaz. Bu yüzden eğer bir genç kız, kalbinin seçimini izlerse, bu seçim, ne kadar güzel olursa olsun, dar anlamda seçim değildir. Zira tamamen gündeliktir.[72]

Bu varoluş aşamalarının ilki, bireyin toplumsal rollerden ve sorumluluklardan uzak durduğu, yalnızca hazların peşinde koştuğu ve tamamen kendisi için yaşadığı estetik aşamadır. Estetik aşamadaki kişi için önemli olan hazza ulaşmak değil, onun peşinden gitme sürecidir. Çünkü haz elde edildiği anda etkisini yitirir ve birey yeni haz arayışlarına yönelir. Kierkegaard, bu aşamanın en iyi temsilcisinin Don Juan olduğunu belirtir.[73] Bu bağlamda Don Juan figürü, estetik yaşam anlayışının sınırlarını ve tehlikelerini somut bir şekilde ortaya koyar. İçe yönelmeyen ve imanı aramayan birey, hayatı yalnızca zevk ve eğlence üzerinden anlamlandırır. Ancak dünyevi hazların bir

[69] Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği Bireysel Varoluş", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy 14 (Aralık 2017): 297.
[70] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 366.
[71] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 12.
[72] Soren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 3. Baskı (Araf Yayınları, 2013), 16.
[73] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 9.

doyum noktası yoktur, insan nefsi sürekli daha fazlasını talep eder. Don Juan da arzularının peşinden giderken hiçbir ahlaki ölçüyü dikkate almaz, baştan çıkarma ve anlık tutkular onun için bir yaşam biçimine dönüşür. Bu ilişkilerde derinlik ya da gerçek bir sevgi bulunmaz, her şey geçici tatmin üzerine kuruludur. Yaptıklarının sonuçlarını düşünmeden yaşayan bu karakter, zamanla kontrolsüz bir düşüşe sürüklenir. Nitekim onun hayatı, suyun yüzeyinde kısa süre sekip ardından hızla dibe batan bir taş gibi, kaçınılmaz biçimde boşluğa doğru ilerler.[74] Ayrıca Kierkegaard bu kategoride kişinin istekleri doğrusunda hazların peşinden gittiği söyler. Mesela susayan bir kişi lambadaki cinden su istese, cin ise ona en lezzetli şarabı ikram etmiş olsa hazzı gerçekleşmiş olmaz. Çünkü onun isteği susuzluğu gidermek için istediği suydu, şarap onun hazzını karşılamaz, ancak istekleri doğrultusunda hazzının yerine geleceğini söyler. Kısacası haz isteklerde yatar.[75]

Estetik aşamada birey yalnızca hazzın peşinden koşar, bu yüzden kişinin tinsel yönü zayıftır. Onu bir sonraki aşamaya taşıyacak olan kaygı henüz ortaya çıkmaz. Bu nedenle kişi, iradesiyle karar verip kendi yaşamının sorumluluğunu alamadığı için özgür değildir; tutkularının esiridir. Ancak hazların geçici olması ve geride daha büyük boşluklar bırakması, bireyin bir süre sonra Kierkegaard'ın ölümcül hastalık dediği umutsuzluğa düşmesine yol açar. Kierkegaard'a göre umutsuzluk ölümcül bir hastalıktır. Estetik aşamada bulunan kişi, henüz bir bene sahip olduğunun farkında olmadığı için yaşadığı umutsuzluk gerçek bir umutsuzluk sayılmaz. Asıl umutsuzluk, kişinin bir benliği olduğunu fark etmesiyle başlar. Bu farkındalıkla insan, içinde hem sonluyu hem de sonsuzu barındıran bir varlık olduğunu anlar. Umutsuzluk da buradan kaynaklanır: Sonlu bir birey olmakla birlikte sonsuzluğa yönelik bir yön taşıdığını bilmek kolay değildir. Kendi olmayı istemeyen kişi, bu umutsuzluk sürdüğü müddetçe benliğinden kaçamaz. Bununla birlikte, umutsuzluk kişiyi kendisi olmaya doğru iten bir güçtür. İnsan, bu umutsuzluktan kurtulmak için çabaladıkça, kendi benliğinin bilincine daha fazla ulaşır.[76]

[74] Zübeyde Kübra Tomaşoğlu Büyükbaş, "Kierkegaard'ın Felsefesinde Kötülük Problemi" (Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 13.
[75] Kierkegaard, *YA / YA DA*, 78.
[76] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 32.

2.1.2. Etik Kategori

Varoluşun ikinci aşaması etik aşamadır. Umutsuzluktan sıyrılmak ve gerçekten "kendi" olabilmek isteyen birey, bu yönde bir adım atarak etik düzeye geçer. Bu aşamada kişi, evrensel ahlaki ilkelerin dünyayı dönüştürebileceğine inanır ve yalnızca kendi çıkarları için yaşadığı estetik düzeyden, kendi tekliğini evrensel olana feda eden bir konuma yükselir. Estetik aşamada hazlar merkezi bir yer tutarken, etik aşamada ahlaki ilkeler ve toplumsal sorumluluklar ön plana çıkar. Estetik alanda gizlilik hâkimken, etik alanda açıklık ve şeffaflık esastır. Birey görevlerini yerine getirirken topluma karşı açık olmayı temel bir ilke olarak benimser. Bu aşamanın en önemli temsilcisi Sokrates'tir. Sokrates, evrensel doğruların peşine düşmüş ve idamdan kurtulma ihtimali olmasına rağmen bu yoldan geri dönmemiş, böylece evrensel uğruna kendini feda eden bir "trajik kahraman" konumuna ulaşmıştır.[77]

Kierkegaard'a göre ahlaki aşama, Hegel'in rasyonel ve evrensel ahlak anlayışıyla uyumludur. Bu aşamada birey, haz merkezli yaşamdan ilke merkezli yaşama geçerek toplumun beklentilerine uygun, güvenli ve uyumlu bir konum edinmiştir. Kendini toplumsal rolü üzerinden tanımlamış ve varoluşunu evrensel olanın belirleyiciliğine bırakmıştır. Ancak birey, evrensele boyun eğdiği bu aşamadan öznel ve içsel olana yönelmeye hazır hâle geldiğinde, varoluşun üçüncü ve en önemli aşaması olan dinsel aşamaya geçiş yapılır.[78]

Etik alanda insan evrenselin içinde tekilliğini kaybeder. Birey artık yalnızca kendisi için değil, evrensel ahlaki yasalar doğrultusunda var olur. Bu bağlamda evlilik, evrensel ve toplumsal olanın kazanılmasında önemli bir araç olarak öne çıkar.[79] Nitekim bu durum, estetik yaşam anlayışıyla karşılaştırıldığında daha açık hale gelir. Kierkegaard'a göre her estetik yaşam biçimi, temelde bir umutsuzluk barındırır; çünkü bu yaşam tarzı, "ne olabileceği" ya da "ne olamayacağı" gibi ihtimaller üzerine kuruludur. Oysa etik yaşamda birey, varoluşunu sahip olduğu gerçek ve somut değerlere dayandırır. Estetik aşamada kişi, gündelik hayatta olduğu gibi kalırken, etik aşamada "olması gereken" kimliğe yönelir. Her ne kadar estetik düzeyde yaşayan bireyde bir tür gelişim gözlemlense de bu gelişim, özgür iradeye değil, ihtiyaçların zorlayıcılığına

[77] A.g.e., 33.
[78] Acar ve Baktemur, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", 9.
[79] Abdullah Pakoğlu ve Gülsüm Bütün, "Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi", *International Social Sciences Studies Journal* 9, sy 115 (30 Eylül 2023): 8606.

dayanır. Bu nedenle söz konusu ilerleme, bireyin hakiki bir dönüşüm yaşamasını sağlamaz ve onu sonsuza yönelen bir oluş sürecine taşıyamaz. Tam da bu noktada, estetik yaşamın içinde gizlenen umutsuzluğun bireyi etik olana yönelten içsel bir gerilim oluşturduğu görülür. Evrenselle yetinmek, insandan büyük bir etik cesaret talep eder. Estetik yaşamın sisleri içinde oyalanan herkes, içinde saklı duran bir umutsuzluk korkusunu taşır. Zira umutsuzluğun, insanı evrensel olanın huzuruna çıkardığını derinden hisseder. Aynı zamanda yaşamının fark üzerine kurulu olduğunu da bilir. Birey ne kadar yüce bir yerde durursa, farklılıklar o kadar silinir ya da bu farklara ilişkin umutsuzluk o denli çabuk gelip geçer.[80]

Etik kişinin amacı, başka birine dönüşmek değil, gerçekten kendisi olmaktır. Bu yüzden estetiği bütünüyle reddetmez, onu dönüştürmek, ona doğru biçimi vermek ister. Etik yaşama geçmek isteyen biri, kendi benliğinin bütünüyle farkına varmalıdır. Öyle ki hiçbir rastlantı, hiçbir küçük özellik onun dikkatinden kaçmamalıdır. Etik olan, bu somut gerçekliği yok etmeye çalışmaz, tersine onun içinde kendi görevini görür. Bu somut malzemeden neyin kurulması gerektiğini, insanın neyi inşa etmekle yükümlü olduğunu tam da burada keşfeder. Etik, evrensel bir nitelik taşıdığı için doğası gereği soyuttur. Bu soyutluğu nedeniyle etik her zaman belirli sınırlar koyar ve yasaklayıcı bir karakter taşır. Bu nedenle etik, kendini bir yasa biçiminde ortaya koyar. Ancak etik, buyruklarını belirlediğinde, söz konusu emirlerin içinde her zaman estetik öğelerden izler bulunur.[81]

Ayrıca etik aşama, bireyin yalnızca kendisi için değil, evrensel ve toplumsal değerler doğrultusunda var olduğu bir düzlemi ifade eder. Nitekim etik aşamada kişi toplumsal bir kimlik kazanır ve sorumluluklarını yerine getirerek nesnel dünyanın parçası hâline gelir. Bu aşamanın temelinde evrensellik kaygısı yer alır. Kierkegaard, bu bağlamı somutlaştırmak için Hz. İbrahim ve Agamemnon örneklerine başvurur. Ancak Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye yönelmesi etik düzlemde değerlendirilemez, zira bir babanın oğlunu öldürmeye teşebbüs etmesi evrensel ahlak ilkeleriyle bağdaşmaz. Bu nedenle İbrahim'in eylemi etik değil, dini aşama kapsamında anlam kazanır. Buna karşılık Agamemnon örneği, etik aşamanın mantığını daha açık biçimde ortaya koyar. Yunan mitolojisine göre Agamemnon, Truva seferine çıkabilmek için

[80] Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, 68-69.
[81] A.g.e., 93-95.

tanrıça Artemis'i yatıştırmak zorunda kalır ve bunun bedeli olarak kızını kurban etmeye razı olur. Bu eylem, bireysel açıdan trajik ve acı verici olsa da, toplumsal bir amaç ve ortak iyinin sağlanması uğruna gerçekleştirilir. Dolayısıyla Agamemnon'un kararı, evrensel olan adına kişisel olanı feda etmesi bakımından etik aşama içinde değerlendirilebilir. Bu yönüyle onun eylemi, bireysel duyguların ötesine geçerek evrensel sorumluluğa yönelen etik bilincin tipik bir örneğini oluşturur.[82]

Öyleyse etik varoluş aşamasındaki birey, toplumsal kurallara uyar, görev bilincine sahiptir, evlenir ve çeşitli sorumluluklar üstlenir. Ancak tüm bunların içinde kendi benliğini gözden kaçırmış durumdadır. Sürekli dışarıdan onay bekler. Kierkegaard'a göre etik varoluş alanı, evrenseli temsil eder ve evrensel kurallar bireyi soyutlayarak kendi özgünlüğünden uzaklaştırır. Bu aşamada birey, aklın çizdiği sınırların dışına çıkamaz.[83]

2.1.3. Dini Kategori

Üçüncü ve en önemli varoluş aşaması, bireyin kendi bireyselliğini geri plana bırakıp bütünüyle Tanrı'ya teslim olduğu dinsel aşamadır. Bu düzeyde evrensel ahlaki ilkeler artık belirleyici değildir. Çünkü birey, Tanrı'yla kurduğu özel ilişki sayesinde evrenselin sınırlarını aşar ve birey-Tanrı bağı merkeze yerleşir. Bu aşamanın temel temsilcisi, Tanrı'nın biricik oğlu İshak'ı kurban etmesini istemesi karşısında tereddüt etmeden itaat eden İbrahim'dir. İbrahim, Tanrı'yı her şeyin üzerinde tutan; ona tam bir teslimiyet, tutku, sevgi ve sadakatle bağlı yaşayan bir iman şövalyesidir.[84]

Dinsel kategori, evrensel ve soyut olanın aşılmasını ifade eder. Bu aşamada birey kendi varoluşunun bilincine varır ve iman sıçramasını gerçekleştirir. Etik aşamadan farklı olarak burada rasyonellik geri plandadır, estetik aşamadan farklı olarak ise kişi artık kendi benliğinin farkındadır. Kierkegaard'a göre insanın "ben" olabilmesi varoluşunun nihai amacıdır ve insanın en olgun hâli, kendi benliğine sahip olduğu andır. Ona göre bireyin gerçek anlamda bir benliğe sahip olması, Tanrı'yla ilişki

[82] Fatma Kaya Öztürk, "Kierkegaard ve Augustinus'un Kötülük Kavramına Bakışları" (Mersin: Mersin Üniversitesi, t.y.), 6.
[83] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 366.
[84] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 33.

kurabilmesinin zorunlu koşuludur. Ben olabilmek için ruh ve sonsuzluk gerekir, Tanrı'yla ilişki kurabilmek için ise önce benliğin oluşmuş olması şarttır.[85]

Etik yaşamda insan, kendisi olmayı seçerek ahlaki ilkelere uyar ve evrensele uyum sağlamaya çalışır. Fakat dini yaşamda birey, bu evrenselliği aşar ya da askıya alır ve mutlak olan Tanrı ile doğrudan ilişki kurmaya yönelir. Estetik ve etik yaşam basamaklarından farklı olan bu düzeye ulaşmak, ancak bir sıçrama ile mümkündür. Dinsel varoluş, öznel varoluşun en ileri düzeyde ortaya çıktığı alandır. İbrahim örneğinde de görüldüğü gibi, bireyin evrensel olanı aşarak Tanrı'nın buyruğuna uyması, onun kavranması zor bir paradoksla yüzleşmesine ve bunun yol açtığı ıstırabı yaşamasına neden olur. Bu ıstırap, kişiyi bütün ahlaki kurallardan bağımsız biçimde Tanrı'nın sesine yönelmeye çağırır. Tanrı ile kurulan ilişkide tek etkin olan, kişinin kendi öznel benliğidir. Etik aşamadan dinsel aşamaya geçişin bir sıçrama gerektirmesinin nedeni, imanın akılla temellendirilen bir şey olmamasıdır. İman sıçrayışı, bireyi akıl yoluyla bilinebilen bir Tanrı anlayışına götürmez, onu kendi varoluşunun hakikatine yöneltir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, O'nun öznel bir varlık oluşundan kaynaklanır. Bu nedenle Tanrı ile iletişim rasyonel ya da kavramsal yöntemlerle kurulamaz, kişi ancak kendi içsel varoluşuna dayanarak Tanrı'yı işitebilir. Birey, varoluşsal bütünlüğüne ulaşabilmek için Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Estetik ve etik yaşam alanları insanın varoluşunu bütünüyle kapsayamaz. Etik yaşamda belirleyici olan evrensel kurallarken, dinsel yaşamda kişi evrensele uygun davranmayı istese bile, Tanrı'ya duyduğu itaat nedeniyle bunu her zaman gerçekleştiremez.[86]

Netice itibariyle insan, kendi varoluşunun farkına varmasıyla, hakikatin anlaşılmasının da kapısını aralar. Kierkegaard, hakikatin anlaşılmasının, bireyin kendi varoluşunun farkında olmasıyla bağlantılı olduğunu söyler.[87] Bu birey kavramını ele alırken, Kierkegaard, ilk bakışta epistemolojik bir ayrım gibi görünen bu kavramı, öznel hakikat ile nesnel hakikat arasındaki fark üzerine kurar. Ona göre, tekil bireye giden yol, nesnel hakikatten değil, bireyin öznel hakikatini kavramasından geçer. Kierkegaard'ın varoluş aşamaları bu sürecin dinamiklerini anlamamıza yardımcı olur. Estetik aşamada birey, hazlara ve anlık tatminlere bağlıdır. Etik aşamada birey, sorumluluk alarak

[85] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 366.
[86] Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği Bireysel Varoluş", 298.
[87] Nihat Durmaz, "Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy 2 (2019): 60.

bilinçli seçimler yapar. Dini aşamada ise birey, varoluşunu Tanrı'ya olan ilişkisi içinde anlamlandırır. Böylece tekil birey olmak, Kierkegaard'a göre, bu üç aşama arasında gidip gelen, öznel seçimlerin ve bilinçli sorumluluğun bir ifadesi haline gelir.[88]

2.2. HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ

Kierkegaard, Johannes de silentio takma adıyla yazmış olduğu Korku ve Titreme ilk kez 1843 yılında yayınlandı. Eserde iman kavramı, etik ve dindarlıkla olan ilişkisi üzerine ele almış ve incelenmiştir. Etik ve din arasındaki çelişki üzerine dikkat çekip yazmıştır.[89] Kierkegaard, Hegel'in etik anlayışını eleştirel biçimde ele alır. Hegel'e göre etik, bireyi içine alan bütüncül bir yapıdır, bu nedenle kişi ahlaki açıdan Tanrı'ya değil, tümel olana karşı sorumludur ve ahlaki değerlendirme de niyetlere göre değil, gerçekleştirilen eylemlere göre yapılır. Hegelci düşüncede dini koruyan unsur da tümeldir. Çünkü genel geçer etik kuralların toplumda yayılmasına imkân tanır. Bu çerçevede din, etik sınırlar içinde yer alır ve öznel bir Tanrı tasavvuruna yer bırakmaz. Çünkü din, aktarım ve nesnel biçimlere ihtiyaç duyar. Kierkegaard'ın eserde vurguladığı üzere İbrahim, coşku ve tutku aracılığıyla tümelin dışına çıkarak onunla bağını koparır. Bu nedenle etik askıya alınır, aksi durumda, İbrahim bir 'iman şövalyesi' olmaktan çıkar ve sıradan bir suçluya dönüşür.[90]

Kierkegaard İshak'ın kurban etme yolunda olan İbrahim'le ilgili olayı şöyle anlatır: Peki İbrahim ne yaptı? Ne emrin verildiği yere aceleyle koştu ne de ağırdan aldı. Katırına bindi ve yolu ağır ağır tırmandı. Daha başından beri iman etmişti, Tanrı'nın aslında İshak'ı ondan istemeyeceğine gönülden inanıyordu. Yine de böyle bir buyruk verilirse onu kurban etmeye de hazırdı. Çünkü o, absürdün gücüne iman ediyordu. Burada insani hesapların hiçbir geçerliliği yoktu. Tanrı bir kez buyurmuşsa, aynı Tanrı'nın o buyruğu geri çekmesi de insana tamamen absürt görünürdü. Dağa doğru çıkarken, bıçak elinde parıldadığında bile, Tanrı'nın İshak'ı ondan talep etmeyeceğine olan inancı eksiksizdi. Sonuç onu elbette şaşırttı ama o çifte hareketle yani hem dünyadan vazgeçip hem de onu yeniden alarak, ilk konumuna geri dönmüş oldu. Böylece İshak'ı eskisinden daha büyük bir sevinçle geri aldı. İbrahim bu duruma

[88] Soner Soysal, "Kierkegaard'nun Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı", *Kilikya Felsefe Dergisi*, sy 2 (2019): 90.
[89] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 13.
[90] A.g.e., 16.

düşmemiş olsaydı Tanrı'yı seviyor olabilirdi ama imanı değil. Çünkü Tanrı'yı imanı olmaksızın seven kişi aslında kendini, Tanrı'yı imanla sevense Tanrı'yı düşünür.[91]

İbrahim ömrü boyunca Tanrı'ya güvenmiş biriydi. Yıllarca çocuğu olmamıştı hem kendisi hem de Sara yaşlanmış olmasına rağmen Tanrı onlara mucizevi bir şekilde İshak'ı lütfetmişti. Ancak Tanrı, bu en değerli armağanı verdikten sonra, İbrahim'den hayatı boyunca özlemini çektiği bu oğlunu kendisi için kurban etmesini istedi. İbrahim, Tanrı'nın buyruğuna itaat ederek İshak'ı yanına aldı ve Moriah Dağı'na doğru yola çıktı. Üç gün süren bu yolculuğun sonunda, oğlunu kurban etmek üzere bıçağını kaldırdığı anda Tanrı müdahale etti ve bir koç göndererek onu İshak'ın yerine kurban etmesini buyurdu. Böylece İbrahim, Tanrı'nın isteğine hiçbir tereddüt göstermeden boyun eğerek, ona duyduğu sevgi, iman ve mutlak teslimiyeti en yüksek düzeyde ortaya koymuş oldu.[92]

Kierkegaard, İbrahim örneğini yorumlarken, İbrahim'in İshak'ı kurban etme eyleminin başarıya ulaşıp ulaşmadığından ya da bu eylemin sonuçlarından çok, Tanrı'nın mucize olarak armağan ettiği ve derinden sevdiği oğlunu kurban etmeye nasıl hazırlandığı üzerinde durur. Onu asıl ilgilendiren, İbrahim'in bu buyruğa içsel olarak nasıl yöneldiği ve Moriah Dağı'na doğru çıktığı üç günlük yolculuğun onun için nasıl bir ruh hâli içinde geçmiş olabileceğidir.[93] İbrahim'in imanı, Tanrı'ya duyduğu mutlak güven ve teslimiyet ön plana çıkmıştır.

Kierkegaard'a göre İbrahim'in hikâyesi birçok paradoks içerir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın önce yaşlı bir çifte mucizevi biçimde bir çocuk vermesi, ardından da İbrahim'den bu mucizeyi ortadan kaldırmasını istemesidir. Bir başka paradoks, Tanrı'nın kendi koyduğu "öldürmeyeceksin" buyruğuna rağmen masum bir çocuğun kendisi için kurban edilmesini talep etmesidir. Üçüncü paradoks ise, sonlu ile sonsuzu kişiliğinde bir arada taşıyan İbrahim'in, oğluna duyduğu insani sevgiyi Tanrı'ya bağlı sonsuz yanıyla çatışmaya sokmadan birlikte tutabilmesidir. Nitekim İbrahim'in sınanmasının sebebi, oğluna duyduğu derin sevgidir. Bunun yanında, Tanrı'nın önce İbrahim'e bir soy vaat etmiş olması, fakat sonra bu vaadin somutlaştığı tek çocuğu kurban etmesini istemesi de paradoksal bir durumdur. İmanın paradoksal niteliği,

[91] A.g.e., 55-56.
[92] A.g.e., 39-45.
[93] Acar ve Baktemur, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", 11.

İbrahim'in evrensel etiği aşarak onu farklı bir düzlemde yeniden kurmasında görülür. İbrahim, evrensel etiği daha yüce bir amaç uğruna bir kenara bırakmıştır. Onun amacı bir toplumu kurtarmak ya da öfkeli bir Tanrı'yı yatıştırmak değildir, tersine İbrahim böyle bir eylemle kendi soyunun geleceğini bile riske atmaktadır. Trajik kahraman, evrensel etiğe sadık kaldığı için yüce görülürken, İbrahim yalnızca tamamen kişisel bir eylem üzerinden yücelmektedir. Tekilin evrenselin üstüne çıkması ise başlı başına bir ayartma niteliği taşır. Tanrı, İbrahim'in imanını sınamakta ve ona verilen bu buyruğun gerçekten yerine getirilmesini beklemektedir. İbrahim ise bu eylemi hem Tanrı'nın isteğini yerine getirmek hem de kendi imanın sağlamlığını Tanrı'ya göstermek için yapmaktadır.[94]

Kierkegaard'ın varoluş anlayışında en son ve en yüksek aşama, dini varoluş alanıdır. İman aşaması olarak da ifade edilen bu düzlem, bireyin Tanrı ile doğrudan ve mutlak bir ilişki kurduğu, bu nedenle de paradoksal ve aklın sınırlarını aşan bir varoluş biçimini temsil eder. Bu aşamada belirleyici olan, evrensel normlar ya da toplumsal ölçütler değil, bireyin Tanrı ile kurduğu kişisel ve içsel bağdır. Bu yönüyle dini varoluş, teolojik benliğin açığa çıktığı bir düzlem olarak karşımıza çıkar. Bununla birlikte bu en yüksek aşama, aynı zamanda en ağır bedelin ödendiği varoluş biçimidir. Kierkegaard'ın vurguladığı gibi, birey ne kadar yüce bir düzeye yükselirse, katlanmak zorunda olduğu yük de o denli artar. Nitekim dini varoluş, etik aşamayı aşan bir nitelik taşır. Birey bu düzeyde evrensel ahlak ilkeleriyle dahi çatışabilecek bir Tanrı ilişkisini göze alır. Bu bağlamda tıpkı İbrahim örneğinde olduğu gibi, etik olan teleolojik olarak askıya alınır ve birey mutlak olanın buyruğu karşısında evrensel ahlakı ikinci plana iter. Bu noktada iman, aklın kavrayışını aşan bir özellik kazanır ve rasyonel temellendirmelerle açıklanamaz hâle gelir. İman, bireyin içsel bir yönelişle gerçekleştirdiği varoluşsal bir sıçrama olarak ortaya çıkar. Kierkegaard'ın ifadesiyle bu durum iman sıçramasıdır ve bireyin tüm belirsizliklere rağmen mutlak olana yönelmesini ifade eder. Dolayısıyla dini varoluş, akıl ve etik kategorilerin ötesine geçen, bireyin Tanrı ile kurduğu benzersiz ve paradoksal ilişkinin en yoğun biçimde deneyimlendiği aşamayı temsil eder.[95]

[94] Baktemur, "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm", 35.
[95] Büşra Bilgin, "Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 1 (2025): 116.

İbrahim örneğinde görüldüğü üzere, iman söz konusu olduğunda etik ilkelerin askıya alınabildiğinden bahsettik. Hegel'in evrensel etik anlayışına göre bir babanın oğlunu öldürmesi açıkça kabul edilemez bir suçtur. Etik haddi zatında tümeldir, herkes için geçerlidir ve tikele indirilemez.[96] Ancak dini perspektiften bakıldığında İbrahim, Tanrı'ya mutlak teslimiyet gösteren bir "iman şövalyesi" olarak değerlendirilir. Kierkegaard'a göre bu durum, etiğin teleolojik olarak askıya alınmasını ifade eder. Çünkü imandaki paradoks bireyin evrenselden daha üstün olmasıdır. Etik olan, daha yüce bir varlık için geçici olarak askıya alınır.[97] İbrahim, Tanrı'nın emri karşısında evrensel ahlak yasalarını bilinçli biçimde geri plana iter, çünkü onun için belirleyici olan, Tanrı ile kurduğu mutlak ve bireysel ilişkidir. Bu nedenle akıl ve etik açısından paradoksal ve hatta kabul edilemez görünen bu eylem, iman sayesinde anlam kazanır. Böylece iman, etik olanın üzerine çıkar ve birey, Tanrı karşısında tekil bir varlık olarak evrensel kuralların ötesine geçer. İbrahim'in eylemi, herhangi bir toplumsal fayda ya da evrensel gerekçeyle açıklanamaz. Aksine tamamen bireysel ve Tanrı ile kurulan doğrudan ilişkiye dayanır. Bu nedenle İbrahim, etik olanın ötesine geçerek dini aşamada konumlanır. Onun bu tavrı, akıl ve etik tarafından temellendirilemeyen, ancak iman sıçramasıyla mümkün olan bir teslimiyeti ifade eder.

2.2.1. Paradoks ve İman Sıçraması

İbrahim örneği bize bu soyut kavramları anlamada daha yardımcı olacağını düşündüğümüz için önce İbrahim kıssasını ele aldık ve devamında kıssada yer alan paradokslara ve iman sıçramasına bakarak kavramları daha iyi anlaşılır kılmayı temenni ediyoruz. İman sadece aklın sınırlarını aşmakla kalmaz, aynı zamanda absürdü de kucaklar. Kierkegaard için absürt, akılla ulaşılamayan ve akılla çelişen her şeydir. Kierkegaard şunu sorgular: "Eğer Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanıyorsam, bu durumda "absürt' dediğim şey ne anlama gelir?" Ona göre absürt, insanın aklıyla kavrayabileceği tüm imkânların tükendiği noktayı gösteren olumsuz (negatif) bir işarettir.[98] Yani insan artık hiçbir mantıklı açıklama bulamaz. Bu durum umutsuzluk gibi görünür, çünkü insan açısından artık mümkün olan hiçbir şey kalmamıştır. Ama tam da bu umutsuzluk hali, imanın ortaya çıkması için bir ölçüt olur. Çünkü insanın

[96] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 77.
[97] A.g.e., 78.
[98] Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 513.

bütün imkânları bittiğinde, iman devreye girer. Öyleyse absürt, akla aykırı, mantıkla açıklanamayan durumdur ama Kierkegaard'a göre bu saçmalık değildir. Daha çok aklın sınırını aşan şeydir. Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye hazır olması ahlaken ve aklen kabul edilemez görünür. Ancak bu durum, Tanrı'ya iman açısından anlamlıdır. Kierkegaard absürdü negatif olarak görmesi onu kötü yapmıyor aslında. Onun negatif olduğunu söyleyerek insanın kendi gücünün ve aklının yetersiz kaldığını gösterir. Bu yüzden absürt, insan imkânlarının bittiği yerde ortaya çıkar. Ayrıca Kierkegaard iman ve absürtün birlikte olduğunu ayrılmaz iki kavram olduğunu söyler.[99] Absürt, insanın tüm imkânlarının tükendiğini ve aklın yetersiz kaldığını gösteren bir sınırdır. Kierkegaard'a göre eğer bir şey tamamen akılla açıklanabiliyorsa, ona inanmak iman değil bilgi olur. Bu nedenle gerçek iman, tam da absürt olan şeye yönelir. İnsan, hiçbir umut kalmadığında ve her şey imkânsız göründüğünde bile Tanrı'ya güvenmeye devam ediyorsa, işte bu iman olur. Bu yüzden absürt, imanın karşıtı değil aksine onun ortaya çıkmasını sağlayan bir koşuldur. İman, absürt olanın içinde ve ona rağmen değil, onun sayesinde mümkün hale gelir.

İbrahim'in hikayesi absürttür. Rasyonel olarak baktığımızda etik bir birey asla cinayete teşebbüs etmez. Ancak İbrahim, bu absürt gerçeğe yani Tanrı'nın hem adil hem de böyle bir emir verebileceği paradoksuna sarılır. İman, bu paradoksun kabulü ve onunla yaşayabilme cesaretidir. Bu imanın paradoksal doğasını gösterir. Bu demek oluyor ki akıl dışı olanı kabul eder, akılla çelişeni kabul eder. Paradoks zaten çelişkiyi içermesidir, genel kabulün dışıdır. Buradaki imanın paradoksu aradaki vasıtayı yani tümeli kaldırmasıdır. İlk bakışta saçma ya da kendi içinde tutarsız görünmesine rağmen doğru olabilen düşünceler paradoks olarak adlandırılır. Burada kişi kendisini bir başkası için anlaşılır kılamaz, Tanrı ile kurmuş olduğu öznel ilişki ve teslimiyetle ilgilidir.[100] Ayrıca bir önerme doğru kabul edildiğinde yanlış, yanlış sayıldığında ise doğru sonuç veriyorsa, bu durum paradoksun özünü oluşturur. Akıl açısından bir şeyin hem olma hem olmama ihtimalinin aynı derecede mümkün görünmesi paradoksa işaret eder. Kierkegaard'a göre akıl bu eşit olasılık düzeyini aşamaz, insanı bunun ötesine taşıyacak olan ise imandır.[101]

[99] A.g.e., 514.
[100] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 96.
[101] Avcı ve Ece, "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği", 25.

İbrahim örneğindeki paradokslara bakarsak, bunlardan ilki İbrahim ve eşinin çok yaşlı olmasına rağmen Tanrı'nın onlara evlat vermesi ve soyunun devamının tohumu olarak İshak'la müjdelenmesidir. Diğer bir paradoks ise Tanrı'nın onlara evlat vermesi ve daha sonra verdiğini geri istemesidir. Hem soyun devamının haberini vermiş hem de onu geri istemiştir. Ayrıca mutlak rahmet sahibi ve bağışlayıcı bir Tanrı'nın, babadan oğlunu öldürmesini istemesi etik açıdan makul görülmez. Diğer bir paradoks ise İbrahim'in buna razı olması, çok sevdiği biricik oğlunu kurban etmeye hazır olmasıdır. Ayrıca İbrahim Tanrı'nın onu kurban etmesini istediği gibi vazgeçeceğini de ümit eder son ana kadar. Tanrı'nın verdiği emirden vazgeçmesi de bir paradokstur. Tüm bunlar imanın birer paradokstan hatta paradokslardan oluştuğunu gösterir. Paradoksları akılla kavrayamayız bunları ancak iman yoluyla kavrarız. İbrahim olayındaki paradokslar gibi Hristiyanlığın özünü de paradokslar oluşturur. İlk günah, Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşu ile yaratılmış varlıklara benzememesi göz önüne alındığında, İsa da beden alarak dünyaya gelişi başlı başına bir paradoks ortaya çıkarır. Kierkegaard'a göre akıl bu gerçeği kavrayamaz. Bu nedenle bireyin yapması gereken, sonsuz bir teslimiyetle iman sıçramasını gerçekleştirmektir.[102] İman sıçraması ise kişinin tüm bu paradoksları kabul edip Tanrı'ya teslim olması boyun eğmesidir. İman sıçraması kişinin imanıyla, Tanrı'ya duymuş olduğu tutkulu bir bağlanma ile gerçekleşir. Yani iman sıçraması, Kierkegaard'a göre bireyin aklın ve nesnel kanıtların sınırlarını aşarak, belirsizlik ve paradoks karşısında bilinçli bir tercihle Tanrı'ya yönelmesidir. Bu sıçrama, rasyonel bir çıkarımın sonucu değil, aksine kesinlikten yoksun bir durumda risk almayı ve teslimiyeti gerektiren varoluşsal bir karardır. Birey bu noktada, aklın sağlayamadığı güvenceye rağmen, mutlak olana bağlanmayı seçer ve böylece iman, düşünsel bir bilgi değil yaşanan ve içselleştirilen bir hakikat hâline gelir.

Gördüğümüz üzere paradoksal anlam, Tanrı'ya duyulan derin aşk ve tutku sayesinde etik açıdan görev sayılanın tam zıttı, akılla etikle çelişen bir durumu üstlenmeye yönlendirir. Tanrı'ya duyulan iman ile kişi paradoksları benimser ver yapar. İman tek başına tümele aktarılamaz. Aksi takdirde sona erdirilmiş olur. İman bir paradokstur, özneldir. Kişi kendini başkasının yerine koyamaz ve bir başkası için kendini anlaşılır kılamaz.[103] Bu imanın öznelliğinden kaynaklanır. Tanrı'ya duyulan

[102] A.g.e., 369.
[103] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 95-96.

tutku kişiden kişiye değişir, herkesin kendine özgü sevgi derecesi vardır. Kişinin kendi varoluş serüvenini tamamlaması gerekir. Ancak varoluşunu tamamlayan kendi beninin farkına varan kişi daha yüce bir bağlılıkla Tanrı'ya bağlanır. İbrahim de Tanrı'ya yüce bir şekilde bağlıdır. Tanrı'nın buyruğu ile tümel olandan etik olandan vazgeçmiştir. Etiği askıya almıştır ve böylelikle kendi iman sıçramasını meydana getirmiş, iman şövalyesi olmuştur. İmanın son aşaması, yoğun bir içsel tutkuya dayanan ve aklın sınırlarını aşan bir sıçrama olarak ortaya çıkar. Nitekim İbrahim örneğinde görüldüğü üzere, birey bu noktada sezgisi ve iradesiyle karar vererek Tanrı'nın buyruğuna yönelir. Tüm paradokslara rağmen bu buyruğu yerine getirmeye hazır hâle gelir. Bu yönüyle İbrahim, iman sıçramasını gerçekleştiren ve mutlak olana teslimiyetiyle iman şövalyesi olarak nitelendirilen bireyin en çarpıcı örneğini oluşturur.[104]

İman sıçraması, bilinmeyene ve kesinliğin olmadığı bir alana doğru atılan varoluşsal bir adım olarak düşünülebilir. Bu yönüyle birey, aklın sağladığı güvenli zemini terk ederek belirsizlikle yüzleşmeyi göze alır. Kierkegaard'ın Tanrı anlayışı da tam olarak bu noktada belirginleşir.[105] Tanrı, nesnel olarak kanıtlanabilen, rasyonel kavramlarla kuşatılabilen bir varlık değil, aksine bireyde derin bir kaygı, hatta dehşet uyandıran ve ancak yoğun bir tutkuyla deneyimlenebilen bir varlıktır. Bu nedenle iman, düşünsel bir kabulden çok varoluşun merkezinde hissedilen bir tecrübe hâline gelir. Birey özellikle yalnızlığının en derin anlarında bu ilişkiyi daha güçlü biçimde hisseder. Çünkü bu noktada artık onu destekleyen nesnel dayanaklar yoktur, geriye yalnızca kendi içsel yönelişi ve Tanrı ile kurduğu bağ kalır. İşte bu bağ, aklın mantıksal zincirlerini kırmayı ve bireyin kendisini mutlak olana teslim etmesini mümkün kılar. Bu teslimiyet, görünürde çelişkili olanı kabul etmeyi de içerir, yani absürt olanı, paradoksu benimsemeyi ve onun gereğini yerine getirmeyi gerektirir. Öyleyse paradoks, aklın kavrayamadığı fakat imanın kabul ettiği durumdur, absürt ise bu çelişkinin insan açısından anlaşılmaz ve gerekçelendirilemez oluşunu ifade eder. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye yönelmesi de tam olarak bu noktada anlam kazanır. Etik açıdan kabul edilemez görünen bir eylem, Tanrı'nın buyruğu karşısında mutlak bir teslimiyetle gerçekleştirilmek istenir. Bu durum, akıl ile iman arasındaki gerilimin en somut örneğini oluşturur. Sonuç olarak iman, aklın ötesine geçen, bireyin tüm belirsizliklere

[104] Ataer, "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı", 83.
[105] Su, "Kierkegaard'da Fideizm", 34.

rağmen Tanrı'ya yönelmesini ifade eden varoluşsal bir bağlılıktır; iman sıçraması ise bu bağlılığın, hiçbir rasyonel güvence olmaksızın, bilinmeyene doğru cesurca atılan kararlı bir adım hâline gelmesidir.

2.3. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

İman-akıl ilişkisi üzerinde birçok tartışma yapılmıştır. Bu ilişki üzerine yapılan tartışmalardan fideizm görüşü de ortaya çıkmıştır. Bu konu başlığı altında daha çok fideizmin konuya yaklaşımı ve özellikle Kierkegaard'ın görüşlerine yer verilecektir. Daha önce bahsettiğimiz gibi fideizm ılımlı ve radikal olarak ikiye ayrılır. Bunlardan ılımlı fideizm, iman-akıl ilişkisinde aklı tamamen yok saymaz. Aklı ikincil olarak ele alır ya da imanın anlaşılmasında rehber görevi üstlenmektedir. Fideizmin katı yani sert kısmını radikal fideizm oluşturur. Kierkegaard'ın görüşleri de radikal fideizmin içerisinde yer alır. İman konusunda aklın yeri yoktur, birbirileriyle uzlaşım ve uyum içerisinde değiller, birbirileriyle çelişkilidir. Fideistler her şeyden önce akıl ile iman alanını birbirinden ayırır ve bu iki alanın sınırlarını oldukça net biçimde belirlerler. Bu ayrım kimi zaman öyle derinleşir ki, akıl ile iman arasında uzlaştırılması mümkün olmayan bir çatışma varmış gibi gösterilir. Hatta akıl ve imanın sürekli bir mücadele içinde oldukları ileri sürülür.[106]

Akıl ile imanın bir arada uyumlu olduklarını benimseyenler de vardır. Bunlardan biri Papa II. Jean Paul'dur (1920-2005). Akıl bilgisi ile iman bilgisinin aslında derin ve kopmaz bir birlik oluşturduğunu vurgulayan Papa II. Jean Paul'e göre, tarihte meydana gelen her şey aklın tüm imkânlarıyla incelenmeli, gözlemlenmeli ve değerlendirilmelidir. Ancak tarihsel süreç anlaşılırken iman da göz ardı edilemez. İman, aklın bağımsızlığını yok etmek ya da onun çalışma alanını daraltmak için değil tarihte etkin olan Tanrı'nın, İsrail'in Tanrısı olduğunu kavratmak amacıyla devreye girer. İman, insan zihnini ilahi takdirin olaylardaki işleyişini fark etmeye açar ve kalp gözünü keskinleştirir. İnsan, aklın ışığında hangi yola yönelmesi gerektiğini belirleyebilir. Fakat o yolu hızlı, engellere takılmadan ve sonuna kadar takip etmek istiyorsa imanın sunduğu ufka ihtiyaç duyar. Bu nedenle insan; kendini, dünyayı ve Tanrı'yı layıkıyla bilme

[106] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 53.

yeteneğini yitirmediği sürece akıl ve iman birbirinden koparılamaz. Aralarında bir çatışma olmadığı gibi, biri diğerini tamamlar ve her biri kendi alanında işlev görür.[107]

Bir şeyi akıl yoluyla temellendirebilmek için rasyonel varsayımlara ihtiyaç duyulur. Bu varsayımlar olmadan ne doğa düzenini ne hukuki yapıyı ne de ahlaki kurallara neden uymamız gerektiğini kavrayabiliriz. Ancak teolojide durum farklıdır. Burada böyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü akıl birçok konuda yanılmaya açık olduğundan, dini meselelerde de hata yapma riski taşır. Bu nedenle Tanrı bilgisi akıl üzerine değil, imana dayanmalıdır.[108] Immanuel Kant'a (1724-1804) göre insan aklı teorik ve pratik akıl şeklinde işler. Teorik akıl, Tanrı gibi metafizik konularda kesin bilgiye ulaşamaz, bu tür varlıkları kanıtlayacak güce sahip değildir ve en fazla onları birer olasılık olarak düşünebilir. Buna karşılık pratik akıl, ahlak alanında zorunlu kabuller üretir, yani ahlaki düzenin anlamlı olabilmesi için Tanrı gibi bazı varsayımları kabul etmeyi gerekli kılar. Bu yüzden Tanrı'nın varlığı teorik olarak ispatlanamasa da ahlaki yaşamın temeli olarak pratik akıl açısından gerekli ve anlamlı bir inanç haline gelir.[109] Kant'a göre teorik akıl, Tanrı'nın varlığını da yokluğunu da kesin olarak kanıtlayamaz. Bu nedenle din, salt teorik bir kurgu değil, temelde ahlaki ve eylemsel bir gerçekliktir. Tanrı düşüncesi, ancak insanın ahlaki yaşam içindeki tecrübesiyle anlam kazanır. Akıl, kendi sınırlarını aşan konularda yetersizliğini kabul ettiğinde ise, rasyonel kanıtlama ya da eleştirinin dışında kalan, pratik temelli bir imana alan açılmış olur.[110] Benzer şekilde Augustinus da Tanrı'ya yalnızca akıl yoluyla ulaşılamayacağını ve duyular aracılığıyla kavranamayacağını savunur. Ona göre Tanrı bilgisi, insanın içsel yönelişi ve imanıyla mümkün hale gelir, yani inanmak, anlamanın ön koşuludur. Bu yönüyle Augustinus'un yaklaşımı, Kant'ın pratik akıl vurgusuyla örtüşür. Tanrı, teorik olarak kanıtlanamasa da ahlaki ve içsel tecrübe içinde anlam kazanan bir gerçekliktir.[111]

Akıl, doğası gereği her şeyi açıklığa kavuşturmak ister. Ancak Kierkegaard'a göre Hristiyan teolojisi aklın bu talebine cevap vermez. Hristiyan inanç esasları ancak iman aracılığıyla kavranabilir. İman ise özne ile inanç nesnesi arasında güvene dayanan bir

[107] A.g.e., 55-56.
[108] Hasan Tanrıverdi, "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 2 (2012): 195-96.
[109] Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, ed. Allen W. Wood ve Gertrude M. Clark (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978), 122.
[110] Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 1. Baskı (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 38-39.
[111] Augustinus, *İtiraflar*, 202.

bağdır. Kierkegaard için iman, doğru bir karar verildiğine dair hiçbir kesinlik olmaksızın karanlığa adım atmaktır. O'na göre ne göz alıcı bir ilahi aydınlanma ne de olağanüstü bir vahiy söz konusudur. Birey, kurumsal din yapılarının ve yerleşik dogmaların peşine düşmek yerine kendi cesaretiyle yol almak zorundadır. Akıl ve nesnel düşünce insanı imana ulaştırmaz, imana götüren ancak tutkudur. Kierkegaard'ın absürt olarak adlandırdığı şeye sıçrayışı mümkün kılan da bu tutkudur. Bu nedenle iman bir tür karşıtlık taşır. İnsandaki sınırsız tutku ile belirsiz iman nesnesi arasındaki gerilimdir bu. Kişi bu gerilimi ancak aklı bir kenara bırakarak gerçekleştireceği bir iman sıçramasıyla aşabilir. İmanın alanı aklın erişimine kapalıdır, aklın sınırlarının çok ötesindedir. Bu alanda belirleyici olan akıl değil, irade ve sezgidir.[112] Nitekim bu durum, aklın geri planda kaldığı ve imanın ön plana çıktığı fideist düşüncede de açıkça görülür. Tertullian'ın "saçma olduğu için inanıyorum" sözü, akıl ile iman arasında ortak bir zemin bulunmadığını vurgulayan çarpıcı bir ifadedir. Ona göre inanç, akli değerlendirmelerle temellendirilemez, çünkü bu tür bir çaba, imanın özüne aykırıdır. Kierkegaard da benzer şekilde, inancın akıl yoluyla değil, ancak iman aracılığıyla kavranabileceğini savunur. Ona göre din, ilahi iradeye dayanır ve düşüncenin sınırına gelindiği noktada iman başlar. Bu bağlamda, tıpkı İbrahim örneğinde olduğu gibi, dini inanç bireyin Tanrı'ya mutlak bir teslimiyet göstermesini gerektirir.[113]

İman, özünde hem saçma hem de paradoksal bir nitelik taşır. Onu akıl yoluyla düzenlemeye veya açıklamaya çalışmak, gerçekte imanı olduğu haliyle kabul edememekten kaynaklanır ve dolaylı olarak imanı reddetme anlamına gelir. Aklın sınırlarını aşan bu inanç için rasyonel gerekçeler talep etmek, Tanrı'nın bizden beklediği tereddütsüz ve anında teslimiyeti geri çevirmek demektir. Böylece kişi, tutkuyla alınması gereken bir kararı erteleyerek Tanrı'nın onaylamadığı bir tür tarafsızlık ya da kayıtsızlık durumuna sürüklenir. Bu durumda kaldığı sürece iman etme imkânına da sahip olamayacaktır. Çünkü Tanrı'nın varlığı, insanın doğrudan yüzleşmek zorunda olduğu varoluşsal bir meseledir ve birey bu sorunun dışına çıkamaz.[114]

Ayrıca Tanrı'nın varlığıyla ilgili de akli deliller aranmaz. Akıl, Tanrı'yı tam anlamıyla kavrayabilecek bir yetiye sahip değildir, bu nedenle Tanrı hakkında kesin bir

[112] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 70.
[113] Yurtsev, "Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi", 109.
[114] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, 108.

bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası da bu açıdan anlamsızdır, zira eğer Tanrı varsa zaten var olanı kanıtlamak gereksiz, yoksa da yok olanı kanıtlamaya çalışmak tutarsızdır. Bu nedenle Tanrı, ispatlandığı anda artık imanın konusu olmaktan çıkar ve bilginin nesnesine dönüşür. Oysa Kierkegaard'a göre Tanrı, nesnel bir bilginin değil, bireyin kurduğu öznel ve varoluşsal ilişkinin merkezinde yer alır.[115]

Augustinus da Tanrı'ya yalnızca akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olmadığını vurgular ve Tanrı'nın duyular aracılığıyla kavranamayacağını ifade eder. Ona göre Tanrı, ne salt düşüncenin ne de duyusal deneyimin sınırları içinde tam olarak anlaşılabilir. Bu nedenle insanın Tanrı ile ilişkisi, aklı aşan bir yön taşır. Bu bağlamda akıl ile iman farklı alanlara aittir. Akıl daha çok dünyaya ve nesnel olana yönelirken, iman bireyin Tanrı ile kurduğu içsel ve varoluşsal bağda anlam kazanır.[116] Benzer şekilde David Hume'da (1711-1776) Tanrı'nın varlığına ilişkin soyut ve metafizik delillerin zorunlu olmadığını savunur. Ona göre Tanrı inancı, karmaşık akıl yürütmelerle temellendirilmek zorunda değildir, hatta bu tür çabalar çoğu zaman kesin bir sonuca ulaştırmaz. Bu nedenle Tanrı'ya ilişkin inanç, rasyonel kanıtlamalardan ziyade insanın deneyimi, eğilimi ve inanç dünyasıyla ilişkilidir. Böylece hem Augustinus hem de Hume, farklı gerekçelerle de olsa, aklın Tanrı'yı tam anlamıyla kuşatamayacağını ve inanç alanının kendine özgü bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyarlar.[117]

Kierkegaard'a göre iman-akıl ilişkisi, uzlaşmadan ziyade bir gerilim üzerine kuruludur. Akıl, sınırlı yapısı gereği yalnızca deneyim dünyasına ait olguları kavrayabilir. Bu nedenle Tanrı, vahiy vb. aşkın gerçeklikleri ne temellendirebilir ne de kesin biçimde reddedebilir. Bu noktada fideist yaklaşım devreye girer ve imanı aklın yerine değil, onun ötesine yerleştirir. Kierkegaard'a göre iman, aklın ölçütleriyle doğrulanabilen bir bilgi değil, absürt olana yönelen varoluşsal bir sıçramadır. Birey, nesnel kanıtlara dayanarak değil, içsel bir tutku ve kararlılıkla inanır. Bu yüzden iman öznel bir hakikat niteliği taşır. Sonuç olarak Kierkegaard, dini alanda aklın

[115] Pakoğlu ve Bütün, "Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi", 8608.
[116] Augustinus, *İtiraflar*, 107-8.
[117] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 6. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 160-64.

belirleyiciliğini reddederken, imanı bireyin Tanrı ile kurduğu kişisel ve temellendirilemez bir ilişki olarak konumlandırır.

Bu bölümde Kierkegaard fideizmin genel yapısını ve görüşlerini ele aldık ve iman-akıl görüşlerine yer verdik. Kierkegaard insanı varoluşsal olarak ele almıştır ve iman sıçraması için de bu varoluş içerisinde kategorilerle ele alır. Sırasıyla aşamalarla estetik, etik ve dini aşamaları geçip varoluşunu tamamlar. Ayrıca iman konusunda aklı etiği askıya alarak Tanrı'ya mutlak teslimiyetle bağlanır. İman söz konusu olduğunda akıl işlevini yitirir çünkü imanın konusu akılla algılanamaz ve gerekçelendirilmez. Çünkü Hristiyanlık bilgi değildir bir bilme meselesidir. İbrahim'de olduğu gibi. İbrahim Tanrı'nın buyruğuna teslim olarak etiği ve genel hukuku askıya almıştır. İman İbrahim örneğinden gördüğümüz gibi paradokstur. Bu paradoksları benimsemek de akıl ile değil ancak imanla gerçekleşir, daha doğrusu sıçrama ile iman sıçraması ile gerçekleşir. İman sıçraması, güven, teslimiyet ve paradoksu kabul etmeyi içeren varoluşsal bir karardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KİERKEGAARD FİDEİZMİ VE KÖTÜLÜK

3.1. KÖTÜLÜK KAVRAMI

Kierkegaard'ın kötülük anlayışını açıklamadan önce, kötülük kavramının tarihsel bir çerçeveye yerleştirilmesi gerekir. Kötülüğün ne olduğu ve hangi nedenlerden ortaya çıktığı sorularına cevap arayışı, oldukça eski ve köklü bir düşünsel geçmişe sahiptir. Teizmin tasavvur ettiği, mükemmel niteliklere sahip Tanrı anlayışı ise bu tartışmaları farklı bir boyuta taşımıştır. Özellikle kötülüğün varlığı ile Tanrı'nın mutlak kudreti ve kusursuz iyiliği arasında bir çelişki bulunduğu varsayımı üzerinden meselelerin sürdürülmesine neden olmuştur.[118] Felsefe tarihinde kötülük konusuyla ilgili karşımıza çıkan ilk ateist düşünür Epicurus'tur.[119] Epicurus, kötülüğü daha çok teolojik bir problem olarak ele almıştır. Evrende kötülük vardır ve Tanrı da kadiri mutlaktır, iyidir. Evrende var olan kötülükleri Tanrı'nın varlığı ile anlam verememiştir. Tanrısal varlık, var olan kötülükleri yok edemez miydi, diyerek sorular sormuştur.[120]Ayrıca o sorularıyla meşhur kötülük önermesini ortaya atmıştır. Tanrı'nın kudreti, iyiliği ve dünyanın acı veren yapısı arasında bir tutarsızlık bulunduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor ama gücü yetmiyorsa bu Tanrı'nın kudretsiz olduğunu, gücü yetiyor da istemiyorsa bu kez iyi olmadığını; hem gücü yetiyor hem istiyorsa kötülüğün varlığı açıklanamaz hale gelmektedir.[121] Bu soru, kötülüğün kaynağını insan davranışlarından ziyade evrenin düzeniyle ve Tanrı tasavvuruyla ilişkilendirir. Epicurus, kötülüğü daha çok dışsal koşullara, acı veren olaylara ve doğanın insana karşı kayıtsızlığına bağlayan bir yaklaşım sergiler. Kötülük burada insanın içsel yapısından değil, dünyanın yapısal eksikliklerinden doğar. Bu nedenle Epicuruscu bakış, kötülüğü ontolojik bir düzensizlik ya da rasyonel açıklaması olan bir problem gibi görme eğilimindedir.[122]

Kötülük genellikle bir kavram olarak üç başlık altında ele alınır: Doğal kötülük, ahlaki kötülük ve metafiziksel kötülük. Ayrıca bunlar dışında son zamanlarda anlamsız/gereksiz kötülük ve zorunlu kötülüklerden bahsedilmektedir. (Detaylı bilgi

[118] İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 1. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 9.
[119] Latif Tokat, ed., *Din Felsefesi*, 1. Baskı (Ankara: BİLAY Yayınları, 2018), 235.
[120] Hume, *Din Üstüne*, 240.
[121] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 13.
[122] Metin Yasa, *Kötülük Sorunu*, 2. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 14-15.

için "Delilci Kötülük Problemi" kitabına bakınız.) Bunlardan ilki olan doğal kötülük, niteliği ve kaynağı bakımından diğer kötülük türlerinden ayrılır. Doğal kötülükler ahlaki kötülüklere indirgenemeyecek ölçüde farklıdır. Çünkü insan niyetinden bağımsız olarak ortaya çıkarlar. Bu nedenle doğal kötülüğü, ahlaki kötülüklerle aynı kategoride ele alıp benzer çözümler üretmek, kavramsal anlamda savunulabilir değildir. John Hick, doğal kötülüğü insan eylemlerinden bağımsız bir şekilde gerçekleşen acı ve zarar veren olaylar olarak tanımlar. Depremler, sel baskınları, kuraklıklar, kasırgalar, bulaşıcı hastalıklar, virüsler ve bakteriler gibi süreçler bu tür kötülüklere örnektir. İnsan doğrudan bu olayların sebebi değildir. Fakat sonuçlarına en çok maruz kalan da insandır. Hick'in yaklaşımı, doğal süreçlerde ortaya çıkan fakat insan için doğrudan tehdit oluşturmayan fenomenlere ilişkindir. Örneğin hayvanların birbirlerini avlaması, bitkilerin yok olması, yıldızların patlaması gibi durumlar teknik olarak bir zarar içerse de Hick bunların duygu sahibi olmayan varlıklar açısından kötülük niteliği taşımadığını belirtir. Ona göre kötülük bir anlamda acı deneyimleyen bilinçli varlıklarla ilişkilidir. Dolayısıyla varlık hiyerarşisi içinde her olay aynı derecede kötülük sayılmaz. Bu yorum, doğal kötülüğün sınırlarının ne olduğu ve kötülüğün bilinçle ilişkisi açısından önemli bir tartışma alanı açar.[123]

Kötülük türlerinden ikincisi ahlaki kötülüktür. Ahlaki kötülük, insanların eylemleri, seçimleri veya ihmalleri sonucunda ortaya çıkan kötülüklerdir.[124] Ayrıca John Hick'e göre ahlaki kötülük, doğrudan kötülüğün faili üzerinden tanımlanır ve bu kötülük türü tamamen insan kaynaklıdır. İnsanların kasıtlı biçimde sergilediği zalimlik, haksızlık, bilinçli olarak verilen zarar, nefret, saldırganlık ve kötülük üretmeye yönelik düşünsel yönelimler ahlaki kötülüğün kapsamına girer. Ahlaki kötülük, doğal kötülüğün aksine insanın özgür iradesi, sorumluluğu ve niyetiyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle ahlaki kötülük, insanın etik yapısının bir sınavı niteliğindedir. Burada kötülük yalnızca davranışlara indirgenmez, insanın bilinçli biçimde başkası için kötülük tasarlaması dahi ahlaki kötülüğün bir parçasıdır. Bu tür kötülükler, insanın özgürlüğünü yanlış kullanımından doğar. Bir diğer deyişle ahlaki kötülük, insanın sahip olduğu iradenin iyi ile kötü arasında yaptığı tercihler üzerinden şekillenir.[125] Augustinus'da ahlakın kötüye

[123] Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 34-35.
[124] Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi*, 14.
[125] Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 37.

kullanılmasını kötülük olarak yorumlamaktadır. Bireyin kendi seçimi neticesinde yanlış kullanması ile ahlaki kötülük ortaya çıkmaktadır.[126]

Konuyla ilgili olarak Irenaeancı teodise, ahlaki kötülüğün kaynağı sorusuna şu yanıtı verir: Kötülük, insanın Tanrı'dan ayrı bir mesafede yani epistemik bir mesafede yaratılmasıyla başlar. Bu epistemik mesafe ile birey, yaratıcısıyla kurduğu ilişkide gerçek bir özgürlüğe sahiptir. Tanrı'nın zorlamadan var olduğu bir dünyada, insan da kendi gelişimini özgürce sürdürebilir. Bu teodiseye göre, Tanrı'nın amacı, insanların en fazla zevk, en az acı deneyimlediği bir cennet kurmak değildir. Aksine dünya, özgür varlıkların ruhlarını olgunlaştırdığı bir kişilik kazanma alanıdır. İnsan, bu dünyada acı çekerek, kötülüklerle karşılaşarak, ruhunu geliştirir ve bunun ödülünü de ahirette, yani öbür dünyada alacaktır. Acı ve ızdırap ruh gelişimi için etkili olmaktadır.[127]

Konuyla ilgili bir diğer önemli görüş ise, Alvin Plantinga'ya ait olan özgür irade konusudur. Onun yaklaşımına göre teist birisi için, dünyada kötülüğün varlığına izin verilmesinin mutlaka bir nedeni olduğu kabul edilir. Ancak insan, bu nedenin ne olduğunu her zaman kavrayamayabilir. Yine de bu bilinmezlik, Tanrı'ya olan inancın hatalı ya da irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Çünkü insanın sınırlı bilgi ve anlayışı, her ilahi amacı çözebilecek düzeyde değildir. Plantinga bu durumu daha anlaşılır kılmak için bir benzetme yapar. Bir kişi, örneğin Paul, çimleri biçmeye karar verdiğinde, dışarıdan bakan biri onun gerçekleştirdiği karmaşık beden hareketleri ile bu amaç arasında doğrudan bir bağlantı kuramayabilir. Ancak bu bağlantının var olmadığı anlamına gelmez, sadece gözlemleyen kişi, bu ilişkinin nasıl işlediğini tam olarak anlayamamaktadır. Benzer şekilde, kötülük ile Tanrı'nın amacı arasında da bir ilişki olabilir. Fakat insan bu ilişkinin mahiyetini kavrayamayabilir. Dolayısıyla, kötülüğün nedenine dair bilgisizlik, Tanrı'nın varlığına veya iyiliğine yönelik inancı geçersiz kılmaz, aksine insanın bilişsel sınırlarını gösterir.[128] İnsan seçiminden kaynaklı kötülükleri özgür irade ile açıklar. Ayrıca Plantinga, ahlaksızlığın varlığını da ve doğal kötülüğü de Tanrı'nın varlığıyla mantıken bağdaştığını söyler. Kötülük problemini ele alırken hem ahlaki kötülüğün hem de doğal kötülüğün Tanrı'nın varlığıyla mantıksal olarak çelişmediğini savunur. Yani ona göre "Tanrı varsa kötülük olamaz" şeklindeki

[126] Augustinus, *İtiraflar*, 140.
[127] Hick, *Philosophy of Religion*, 45-46.
[128] Alvin Plantinga, *God Freedom and Evil* (Londra: Allen & Unwin, 1974), 10-11.

kesin bir çıkarım zorunlu değildir.[129] Tanrı, insanlara gerçek anlamda özgürlük vermiştir. Ancak özgürlük, sadece iyi olanı seçebilme değil, aynı zamanda kötü olanı da seçebilme imkânını içerir. Eğer insanlar her zaman iyiye zorlanmış olsaydı, bu durumda gerçek özgürlükten söz edilemezdi. Dolayısıyla ahlaki kötülük, Tanrı'nın değil, insanın özgür seçimlerinin bir sonucudur.

Üçüncü kötülük türü olan metafiziksel kötülük, felsefe literatüründe ilk kez sistemli biçimde Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) tarafından kullanılmıştır. Metafizik kötülük, dünyanın yaratılmış olmasının beraberinde getirdiği sınırlılık, eksiklik ve sonluluk durumuna işaret eder. Yani bu kötülük türü, evrenin ve insanın doğasının mutlak anlamda mükemmel olamayışından kaynaklanır.[130] Leibniz, kötülük sorununu şu şekilde ifade eder: Eğer bir varlık doğru yolu seçmiyorsa, bu ya onun gücünün ya bilgisinin ya da iyiliğinin eksik olduğunu gösterir. Yani bir varlık neden yanlış bir seçim yapıyor, buna bakarsak ya o varlığın yeterince güçlü, bilgili ya da iyi olmadığı sonucuna varırız. Bu şekilde Leibniz, kötülüğün neden var olduğunu, bir varlığın bu üç niteliğe sahip olmamasıyla ilişkilendirir.[131] Leibniz'e göre Tanrı evreni en yüksek dikkat ve titizlikle yaratmış, bütün ihtimalleri hesap ederek varlık düzenini kurmuştur. Bu hesaplama sırasında, evrenin düzeninin bütünü açısından kaçınılmaz olan bazı eksikliklere yani kötülüklere göz yummak zorunda kalmıştır. Bu noktada metafiziksel kötülük, Tanrı'nın iyiliğine karşı bir itiraz değil, aksine yaratılmış dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğunu savunan teodisenin temel taşıdır. Metafiziksel kötülüğün varlığı, Tanrı'nın kudretine değil, yaratılmış olmanın zorunlu sınırlılıklarına işaret eder. Bu kötülük türü aslında diğer tüm kötülüklerin ontolojik zeminidir. İnsan sınırlı bir varlık olmasaydı ahlaki kötülük işleyemezdi, doğa mükemmel olsaydı fiziksel kötülükler gerçekleşmezdi. Dolayısıyla metafiziksel kötülük, varoluşun eksiklik üzerine kurulu yapısını açıklayan temel kavramdır.[132] Ebu Hamid el-Gazali (1058–1111) de bu konuda aynı fikirdedir. Gazali de bu dünyanın mümkün olan dünyaların en iyisi olduğunu söylemektedir. Bir şeylerin iyi olduğunu

[129] Paul Copan, *Din Felsefesi Klasik ve Güncel Meseleler*, çev. Aydın Çavdar, 1. Baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 204.
[130] Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 38.
[131] Mehmet Sait Aydın, *Din Felsefesi*, 14. Baskı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 161.
[132] Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 39.

anlamak için bazı kötü durumların olması gerekir.[133] Dünyadaki kötülükleri tamamen anlamsız ya da gereksiz görmez. Onların iyiliğin anlaşılması için bir zemin oluşturduğunu savunur. Ona göre insan, ancak zıtlıklar sayesinde hakikati kavrayabilir. Acı olmadan haz, eksiklik olmadan kemal tam olarak idrak edilemez. Bu yüzden dünyadaki bazı olumsuzluklar, daha büyük bir düzen ve hikmet içinde yer alır. Kısaca, Gazali'ye göre kötülükler başlı başına amaç değil iyiliğin değerini ortaya çıkaran ve ilahi düzenin anlaşılmasına katkı sağlayan araçlardır.

3.2. KİERKEGAARD VE KÖTÜLÜK

Kierkegaard'ın düşüncesinde kötülük, klasik metafizik yaklaşımlarda olduğu gibi soyut bir ilke ya da nesnel bir gerçeklik olarak ele alınmaz, insanın kendi varoluşuyla sıkı biçimde bağlantılı bir imkân olarak ortaya çıkar. Metafizik bir problem olarak ele almaz ve cevaplamaz. Ayrıca Kierkegaard kötülük kavramından ziyade günah kavramını kullanmaktadır. Bu nedenle, Kierkegaard düşünce yapısında kötülüğü anlamanın ilk adımı, Kierkegaard'ın kaygı ve özgürlük kavrayışını dikkate almaktır. İnsan özgür bir varlık olduğu için kaygı duyar; çünkü özgürlük, kişinin kendisini hem iyiye hem de kötüye açan sınırsız olanaklarla karşı karşıya getiren bir gerilim yaratır. Kaygının işaret ettiği bu imkân alanı, kötü eylemin de temellendiği zemindir. Ne var ki kötü olan, yalnızca yanlış bir seçimden ibaret değildir; insan özgürlüğünün yükünü taşıyamadığında içine sürüklendiği umutsuzluk, kötülüğün ruhsal ve derin boyutunu oluşturur. Bu nedenle Kierkegaard'da kötülük, kaygının açtığı özgürlük alanında benliğin kendisini yanlış kurmasıyla başlayan ve umutsuzlukla pekişen bir varoluşsal sapmadır.

Kierkegaard, doğal kötülüğü klasik felsefede olduğu gibi metafizik ve teorik bir açıklama çerçevesinde ele almaktan ziyade, insanın bu tür olgular karşısındaki varoluşsal tutumuna odaklanır. Ona göre doğal afetler, hastalıklar ve çeşitli acı deneyimleri, öncelikle nedenleri açıklanması gereken nesnel problemler değil, bireyin iç dünyasını ve hakikatle kurduğu ilişkiyi açığa çıkaran varoluşsal deneyimlerdir. Bu bağlamda Kierkegaard, doğal kötülüğün kaynağını araştırmak yerine, insanın bu tür durumlar karşısında nasıl bir anlam üretme sürecine girdiğini sorgular. Nitekim birey, karşılaştığı acı ve olumsuzluklar karşısında kaygı, umutsuzluk ve inanç arasında bir

[133] Alpyağıl, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*, 434.

seçim yapmak durumunda kalır. Bu seçim süreci, insanın özgürlüğünü ve varoluşunu doğrudan etkileyen temel bir deneyimdir. Dolayısıyla doğal kötülük, yalnızca dış dünyada meydana gelen fiziksel olaylarla sınırlı bir gerçeklik olarak değil, insanın bu olaylara verdiği tepkiler ve geliştirdiği anlamlar doğrultusunda şekillenen bir olgu olarak değerlendirilir. Bu çerçevede doğal kötülük, bireyin hakikatle olan ilişkisini derinleştirebileceği bir imkân alanı da sunar. Ancak kişi, kendi varoluşunun anlamını sorgulayıp temellendiremediğinde, bu durum hakikatten uzaklaşmaya ve varoluşsal bir kopuşa yol açabilir. Kierkegaard'ın yaklaşımında bu kopuş, yalnızca bilişsel bir eksiklik değil, aynı zamanda insanın kendi özüyle ve Tanrı ile kurduğu ilişkinin zayıflaması anlamına gelir.[134] Böylece Kierkegaard, doğal kötülüğü nedenleri üzerinden açıklamak yerine, insanın hakikate yöneliş sürecinde belirleyici rol oynayan varoluşsal bir deneyim olarak yorumlamaktadır.

3.2.1. Kötülüğün Kaynağı Olarak Kaygı

Kierkegaard, Kaygı kavramının detaylı analizini "Kaygı Kavramı" kitabında yapmıştır. Eserine kaygı kavramının tanımıyla başlar. Kaygıyı açıklarken öncelikle onu korkudan ayırarak başlar. Ona göre korku, her zaman belirli bir nesneye ya da somut bir tehlikeye yönelmiş bir duygudur, insan korktuğunda neden kaygılandığını bilir ve bu duygu dışsal bir tehdide tepki olarak ortaya çıkar. Oysa kaygı böyle işlemez. Kaygının yöneldiği belirli bir nesne yoktur. Kaygı, insanın doğrudan doğruya hiçlik karşısında hissettiği bir iç çalkantısıdır. Bu hiçlik, boşluk ya da yokluk anlamına değil, insanın özgürlüğünün açığa çıkardığı sınırsız ve belirsiz imkânlara işaret eder. Kadim bir korku nesnesine bağlı olmayan kaygı, kişinin her şeyi yapabilecek olma ihtimaliyle yüzleşmesinden doğar. Böylece kaygı, belirli bir tehlikenin değil, özgürlüğün ve olasılıkların yarattığı varoluşsal gerilimin adıdır ve bu yönüyle korkudan radikal biçimde ayrılır.[135]

Kierkegaard'a göre günahın psikolojik kökeni kaygıda bulunur. Çünkü insan özgürlüğüyle ilk kez kaygı aracılığıyla karşılaşır. Kaygı, bireyin yapabilme imkânını fark etmesiyle ortaya çıkan varoluşsal bir titreyiştir ve bu imkân hem iyiye hem de kötüye yönelmeye açıktır. Dolayısıyla günah, kaygının açtığı bu özgürlük alanında

[134] Tomaşoğlu Büyükbaş, "Kierkegaard'ın Felsefesinde Kötülük Problemi", 11-12.
[135] Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003), 10.

kişinin yanlış bir sıçrama yapmasının sonucudur. Kaygı, insanı eyleme zorlayan bir baskı değildir, ama insanın düşebileceği imkânı görünür kılan bir aydınlanmadır. Kişi bu imkânla yüzleştiğinde, özgürlüğünün sınırlarını test etme isteğiyle günaha yönelme potansiyelini de görür. Bu nedenle Kierkegaard'da günah, kaygının içerdiği özgürlük olanağının kötü yönde gerçekleşmesidir, yani günah, kaygının sunduğu yapabilirim ihtimalinin yanlış bir seçimle somutlaşmasıdır. Böylece kaygı, günahın hem ön koşulu hem de onun anlaşılmasını sağlayan temel varoluşsal deneyim hâline gelir. Günah düşüncesi Kierkegaard'da klasik anlamından farklı bir boyut kazanır, artık dışsal, ahlaki bir yasa ihlalinden çok, insanın iç dünyasında süreklilik kazanan bir varoluş hâline dönüşür. Bu nedenle günah, sadece tekil bir eylem olarak değil, bireyin kendi kendisiyle olan ilişkisini zedeleyen, insanı daimi bir iç huzursuzluğa ve ciddiyete sevk eden bir durum olarak ele alınır. Günaha ilişkin psikolojik çözümlemelerde, kişinin kendi iç birlikteliğini kaybetmesi ve sürekli bir kaygı hâli içinde yaşaması özellikle vurgulanır. Bu noktada günah, "bir kez olup biten" bir fiil olmaktan çıkar, insanın kendi benliğini yanlış bir temele oturtması nedeniyle, süreklilik içinde yeniden üreyen bir varoluş sapması hâline gelir. Kierkegaard'ın kaygı ile ilişkilendirdiği bu durum, bireyin içinde çözülemeyen bir gerginlik ve saklı bir suçluluk duygusuyla yaşamasına neden olur. Böyle bakıldığında günahın asıl ağırlığı, tek bir eyleme değil, bu eylemleri mümkün kılan içsel kopukluk ve yanlış yönelime dayanır.[136]

Günahın bilimsel kavramlarla açıklanamayacak olmasının nedeni de burada yatar. Çünkü günah, nesnel kurallarla tanımlanan dışsal bir olgu değil, bir bireyin başka bir bireyle konuşur gibi kendi iç benliğiyle yüzleşmesini gerektiren öznel bir meseledir. Bu yüzden günahı bilimsel kategorilere indirgemek, onu hastalık ya da anormallik gibi betimlemek, kavramı yanlış bir yere taşır. Kierkegaard'a göre günahın dile getirildiği doğru yer, soyut bir bilim alanı değil, etik ile bireysel iç muhasebenin kesiştiği varoluşsal alandır. Etik, asıl anlamını bireyin kendi idealine yönelmesiyle bulur. Ancak günah fikri, bu idealle arasındaki mesafenin bilincine varan kişi tarafından tecrübe edilir. Bu açıdan etik ideal olsa bile, içinde barındırdığı talepkâr yapı nedeniyle insanın kendi yetersizliğini fark etmesine yol açar. Etikteki bu talep, bireyin gerçekliğine dokunduğu ölçüde anlam taşır; aksi hâlde, ulaşılmaz bir ideali betimlemekten ibaret kalır. Kierkegaard, insanın günahı fark edebilmesi için etik idealin ışığında kendi iç

[136] A.g.e., 32-33.

tutarsızlığıyla yüzleşmesi gerektiğini savunur. Çünkü günah, ancak bu yüzleşmeyle görünür hâle gelir. Günah meydana geldiğinde etik hemen onu gözlem altına alır.[137]

Kierkegaard'a göre insanlık tarihinde günahın ortaya çıkışı yalnızca tarihsel bir olay değil, her bireyin varoluşunda yeniden tecrübe edilen bir geçiş anıdır. Eserinde ilk günah ile Adem'in günahını bütünüyle aynı düzeyde değerlendirmez. Fakat ikisi arasında yapısal bir özdeşlik kurar. Adem'in günahı, varoluşun masumiyet hâlinden suçluluk alanına geçişini somutlaştıran arketipik bir deneyimdir. Bu nedenle ilk günah, yalnızca Adem'in yaptığı tekil bir eylem olarak değil, insanın özgürlükle karşılaştığında kaygı aracılığıyla düşüşe açık hâle gelmesinin evrensel biçimi olarak ele alınır. Kierkegaard mevrus (asli) günahı biyolojik bir aktarımdan ziyade, insanın doğuştan getirdiği varoluşsal şart olarak yorumlar: İnsan dünyaya masum gelir; fakat özgürlüğün yarattığı kaygı, onu tıpkı Adem gibi günaha yatkın kılar. Böylece Adem'in günahı her bireyde tekrar eden bir imkân hâline gelir; günahın miras oluşu da tam bu yapısal benzerlikten kaynaklanır. Bu nedenle ilk günah ile mevrus günah, tarihsel bir neden-sonuç ilişkisiyle değil, özgürlüğün insanda yarattığı aynı gerilim üzerinden birbirine bağlanır. Ayrıca Adem'in günahı ile insanların günahı arasında nitel olarak büyüklükten bahsetmez. Adem'i ilk günahkar olarak ele almaz. İlk günah Adem'de ortaya çıkmıştır.[138]

Kierkegaard'a göre insanı diğer canlılardan ayıran temel unsur tindir. Tin insanın hem kendine hem de Tanrı'ya ilişkin bir farkındalık taşımasını sağlayan içsel derinliktir. Tin, sadece ruh ile bedenin birleşimi değil, bu iki yön arasındaki gerilimi bilinçle kavrayan bir varoluş imkânı olarak tanımlanır. Tin, insanı sürekli olarak kendi üzerine düşündüren, kendi eksikliğini, sınırlılığını ve özgürlüğünü idrak ettiren dinamik bir yapıdır. Bu nedenle masumiyet hâlinde bile tin, henüz fiile dönüşmemiş bir olanak biçiminde mevcuttur. Kierkegaard'a göre tin geliştikçe birey hem özgürlüğün hem de düşüş ihtimalinin farkına varır. Dolayısıyla kaygı da tinle birlikte belirginleşir. Tin, insan varoluşunun derinliğini açığa çıkaran ve onu hem yükselişe hem de düşüşe açık hâle getiren o içsel bilinç katmanıdır. Ayrıca olanak kavramını açıklarsak daha iyi anlaşılır olacaktır. Kierkegaard'a göre olanaklık, insanın henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşme imkânı taşıyan tüm eylemleri, yönelimleri ve seçimleri kapsayan varoluş

[137] A.g.e., 35-36.
[138] A.g.e., 39-45.

alanıdır. Olanaklık, tinin önünde açılan sınırsız imkânlar dünyasıdır; birey bu dünyada hem yükselebilir hem de düşebilir. Bu nedenle olanak, yalnızca pozitif bir ihtimali değil, aynı zamanda olumsuz ihtimali-yanılma, sapma, günah işleme potansiyelini de içerir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey de tam olarak bu zengin olanaklar alanıdır. İnsan, ne olacağını belirleyecek seçimleri yapmakla karşı karşıyadır. Bu nedenle olanaklık, tinin özgürlüğünü görünür kılan, fakat tam da bu özgürlük sebebiyle kaygıyı doğuran varoluşsal zemin olarak işlev görür.[139]

Tin, insanın kendi özgürlüğünü ve olanaklarını idrak etmesini sağlayan o derin bilinç düzeyi olduğu için Kierkegaard'a göre günaha geçiş de bu tinsel yapıyla doğrudan ilişkilidir. Nitel sıçrama, tinin masumiyet hâlinden sorumluluk ve fiillilik alanına ani ve açıklanamaz bir geçiş yapmasıdır. Bu geçiş süreklilik içinde gelişen doğal bir süreç değil, nitelik bakımından tamamen farklı bir varoluş durumudur. Tin kendi özgürlüğünü fark ettiğinde kaygı ortaya çıkar; kaygı ise bireyi hem imkâna hem de riske açan bir eşik hâline gelir. Bu eşikte kişi, akılla açıklanamayacak bir biçimde bir sıçrama yapar. Tıpkı Adem'in masumiyetten günaha geçişinde olduğu gibi. Böylece nitel sıçrama, tinin kendi olanaklarıyla karşılaşması sonucunda, varoluşun yepyeni bir niteliğe dönüşmesidir. Masumiyet bir anda suçluluk hâline, olanak da gerçekleşmiş bir fiile dönüşür. Kierkegaard'a göre insanın günahkâr oluşu da tam olarak bu tinsel sıçramanın ürünüdür.[140]

Kierkegaard, kaygıyı açıklarken onu hem nesnel hem de öznel yönleriyle ele alır. Kierkegaard, kaygı kavramını Adem ve ilk günah üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre öznel kaygı bireyin masumiyet durumundayken yaşadığı kaygıyı ifade eder ve Adem'in deneyimiyle paralellik gösterir. Bu tür kaygı, insanın kendi günahının farkında olmasının yol açtığı içsel bir durumdur. Öte yandan, Adem'in yasayı çiğnemesiyle birlikte günahkârlık tüm dünyaya yayılır, bu da Kierkegaard'a göre nesnel kaygı olarak adlandırılır. Nesnel kaygı, yalnızca bireyi değil, tüm insanlığı ilgilendiren, evrensel bir kaygı durumudur.[141] Nesnel kaygı, insanın varoluşunun kendi başına taşıdığı belirsizlikten, yani özgürlüğün içerdiği sınırsız olanaklardan doğar. Bu yön, birey istemese de insanın yapısına içkin bir durum olarak vardır. Ancak kaygının asıl

[139] A.g.e., 58-59.
[140] A.g.e., 62-63.
[141] Kaya Öztürk, "Kierkegaard ve Augustinus'un Kötülük Kavramına Bakışları", 9.

belirleyici yüzü öznel kaygıdır. Bireyin kendi özgürlüğünü fark ettiğinde hissettiği içsel sarsıntı, seçim yükü ve sorumluluk bilinci. Öznel kaygı kişinin kendi tinsel yapısıyla yüzleştiği, kendi olanakları karşısında hem büyülenip hem de ürperdiği noktada ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre kaygının psikolojik gerilimini doğuran şey, bireyin bu nesnel belirsizliği öznel olarak duyumsaması ve onu kendi iç dünyasında anlamlandırmaya çalışmasıdır. Böylece kaygı, hem insanın varoluşuna yerleştirilmiş bir koşul olarak nesnel, hem de kişinin kendi özgürlüğüyle karşılaşmasında yaşadığı derin içsel deneyim olarak öznel bir nitelik taşır.[142]

Olanaklık tinin önüne sınırsız seçim alanı açtığında birey kendi özgürlüğünün farkına varır, işte kaygı tam da bu özgürlüğün bilinciyle ortaya çıkar. Kierkegaard'ın "kaygı özgürlük ile suç arasındaki ilişkidir" sözü, bireyin özgürlüğünü kavradığı anda suç ihtimalini de idrak etmesi anlamına gelir. Çünkü özgürlük, sadece iyi olanı seçme imkânı değil, yanlış ve günah olanı seçme olanağını da beraberinde getirir. Bu nedenle tin, olanaklık içinde durduğunda hem yücelişe hem de düşüşe açık hâle gelir. Kaygı, bireyin henüz işlenmemiş olan günah imkânını sezmesiyle oluşan tinsel titremedir; suçluluk hâline geçiş henüz gerçekleşmemiştir, fakat suç olanağı özgürlüğün içinden belirir. Böylece kaygı, insanı masumiyet ile suç arasında duran o eşiğe yerleştirir; özgürlük bireye seçim gücü verirken, suçun imkânı ise bu özgürlüğün gölgesi gibi varlığını hissettirir. Kierkegaard'a göre insanın günaha düşmesi, nitel sıçraması tam da bu kaygı alanında mümkün hâle gelir.[143]

3.2.2. Kötülük Olarak Umutsuzluk

Kierkegaard'a göre benliğin gerçek anlamda olgunlaşması, insanın umutsuzluğun içinden geçmesiyle olur. Çünkü kişi umutsuzluğu yaşamadan, kendi benliğini aşkın olan hakikatle yüzleştiremez. Ona göre "kendi olmayı göze almak", belirli bir sosyal rolü ya da kimliği üstlenmekten ibaret değildir. İnsanın Tanrı'nın huzurunda bütünüyle yalnız bir birey olarak sorumluluğunu üstlenmesine yönelik radikal bir cesarettir. Böylece varoluş yolculuğu, bireyin kendi benliğini gerçekten kurma mücadelesine dönüşür, bu ise insanın yaratıcısının karşısına kendi adıyla çıkabilme cesaretini gerektirir. Kierkegaard'da inanç, pasif biçimde kendiliğinden beliren bir durum değildir tersine kişinin kendi olma çabasında yoğun bir mücadeleyle ulaşabileceği en yüksek aşamadır.

[142] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 69-73.
[143] A.g.e., 120-22.

Bu zirve aynı zamanda hem diyalektik hem de paradoksaldır. İbrahim örneğinde olduğu gibi, sevdiğini Tanrı uğruna feda etmeyi göze almak biçiminde tezahür eden bir paradokstur. Kierkegaard'ın ifadesiyle inancın özü, "benliğin kendisine yönelip kendi olmayı isterken, onu var kılan gücün içine kendini bırakmasıdır." Bu nedenle iman, her şeyi kaybetmeyi bile göze alabilen bir kararlılık anlamına gelir. İnsan ancak bu paradoksun ve akla sığmayan gerilimin doruk noktasında varoluşunun derinliğini hissedebilir. İman, varoluşsal hareketin sonsuzluğa doğru sıçrayışıdır ve aklın sınırlı düzenine indirgenebilecek bir şey değildir.[144]

Kierkegaard önceki eserlerinde insanın varoluşsal gelişimini üç aşamada ele alır: Estetik, etik ve dinsel evre. Estetik aşama, bireyin yaşamın hazlarına yöneldiği dönemdir. Etik aşama ise kişinin ahlaki sorumluluk ve erdem arayışında kökleştiği noktayı ifade eder. Buna karşın dinsel evre, erdemin de ötesine geçerek insanı varoluşun aşkın boyutuyla yüz yüze getiren, sonsuzlukla ilişki kurulan bir merhaledir. Bu aşamada birey, tüm benliğini Tanrı'nın karşısına koyar, her şeyi yitirmeyi göze alır ve varlığını inanç uğruna feda etmeyi kabul eder. Kierkegaard'a göre erdemli olmak, inançtan yoksun olduğunda kişiyi meydan okuyan bir tutuma iter ve bu durum, umutsuzluğun devam etmesine neden olur. Çünkü inançsız insan için ölüm nihai bir son, sonsuzluğa açılmayan kapıdır. Oysa sonsuzluğa iman aracılığıyla yönelen ve ölümü yalnızca başka bir varoluş düzeyine geçiş olarak kavrayan kişi, dinsel evrenin özelliklerini taşır.[145]

Dinsel evrede bireyin sonsuzlukla temas kurduğu bu varoluşsal dönüşüm, Kierkegaard'ın benlik anlayışında daha belirgin bir hâl alır. Çünkü ona göre benlik, kendi üzerine dönen ve kendisi olmayı amaçlayan bir yapıdır. Fakat bu kendi olma süreci ancak Tanrı'ya yönelmekle tamamlanabilir. Ben, sonlu ile sonsuzun bilinçli biçimde bir araya geldiği bir sentezdir. Bununla birlikte benliğin somutlaşması, ne bütünüyle sonluda ne de yalnızca sonsuzda gerçekleşebilir, zira somutlaşma bu iki düzlemin sürekli bir bileşimi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle benlik gelişimi, bir taraftan sonsuzluk yönünde genişlerken diğer taraftan kendini yeniden sonlu varoluşa sabitlemeye çalışır. Kişi bu dinamik süreci tamamlayamaz, yani gerçek anlamda "kendi" hâline gelemezse, farkında olsa da olmasa da umutsuzluk içinde yaşar. Çünkü varoluşun her anında benlik henüz olmuş bir gerçeklik değil, olması gereken bir

[144] Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk,* 11.
[145] A.g.e., 13.

imkândır. Dolayısıyla birey, kendi olmayı gerçekleştiremediği sürece benliğini yitirmiş olur; Kierkegaard'a göre bu kayıp hâli umutsuzluğun ta kendisidir.[146]

Kierkegaard'ın benliğin oluşumunu sürekli bir imkân hâline yerleştirmesi, umutsuzluğun nasıl aşılabileceğine ilişkin görüşünü de temellendirir. Zira kendi olmayı başaramayan bireyin içine düştüğü umutsuzluk, ancak "olanak" üzerinden aşılabilir. Umutsuz insan için çıkış yolu tam da budur: olanak kavramı yeniden nefes alabilmenin, yaşama tutunabilmenin kapısını aralar. İnsan kimi zaman kendi çabasıyla yeni imkânlar yaratabilir. Fakat söz konusu iman olduğunda, bu çaba yetersiz kalır. Çünkü inancın sağaltıcı gücü, yalnızca "Tanrı için her şeyin mümkün olduğu" yönündeki teslimiyetle açığa çıkar. İnanan kişi, insani açıdan kayıplar yaşasa da ister boyun eğdiği ister cesaretle karşı çıktığı durumlarda olsun, imanın verdiği güvenle ayakta kalır. Bu güven, onun çözülüp dağılmasını engeller. Çünkü kurtuluş yolunun nasıl işleyeceğini Tanrı'ya bırakır ve yalnızca Tanrı'nın her şeyi mümkün kıldığına inanmakla yetinir. Kişinin kendi yok oluşuna inanması imkânsızdır; insani düzeyde anlamaya çalışmak onu yokluğa sürüklerken, olanak fikrine bağlanmak inancın kendisini oluşturur.[147] Ayrıca buna karşı kaderci tavır, umutsuzluğun en ağır ve kapalı biçimidir. Çünkü kaderci, kendi benliğini belirleme gücünden vazgeçmiş, bütün varoluşunu edilgin bir yazgı anlayışına teslim etmiştir. Bu tavır, Tanrı'yla kurulan kişisel ve içsel ilişkiyi imkânsız hâle getirir; zira kaderci için yaşam, özgür bir seçimin ya da imanla üstlenilen bir sorumluluğun alanı olmaktan çıkar ve mutlak bir zorunluluğa indirgenir. Bu zorunluluk fikri, insanı hem kendi eylemlerinden hem de Tanrı'nın çağrısından uzaklaştırır. Kierkegaard'a göre benliğin dayanağı Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı'yı kaybetmek, benliğin de temelini yitirmesi anlamına gelir. Kaderci kişi, kendini yazgının ellerine bıraktığında aslında Tanrı'yı değil, Tanrı'nın yerine kendi pasifliğini koyar. Bu pasiflik, bireyin hem sorumluluk bilincini hem de yaratıcı olanaklara açılan kapısını kapatır. Böylece kişi yalnızca Tanrı'yı değil, kendi içsel merkezini de kaybeder.[148]

Kaderci birey, hayatının akışını değiştirecek hiçbir imkân görmediği için umudu da yitirir. Umutsuzluk artık sadece duygusal bir çöküntü değil, ontolojik bir boşluk hâline gelir. Bu boşlukta benlik, kendini kuracak zeminden yoksundur. Çünkü

[146] A.g.e., 40.
[147] A.g.e., 49-50.
[148] A.g.e., 51.

kadercinin dünyasında ne gerçek anlamda bir Tanrı'ya yönelim vardır ne de bireyin kendini gerçekleştirmesine izin veren bir özgürlük alanı. Bu nedenle kaderci tavır, Kierkegaard'ın umutsuzluk tipolojisi içinde en yıkıcı ve iyileşmesi en güç olanıdır.

Kierkegaard'a göre günah, yalnızca etik bir kusur ya da davranışsal bir yanlışlık değildir. Daha derin bir düzeyde, insanın Tanrı'yla ilişkisindeki kopuşun adıdır. Günah, insanın kendi varoluşunu Tanrı'dan bağımsızlaştırma çabasında, yani inancı temele koymayan her tutumda ortaya çıkar. Bu yüzden "inançtan kaynaklanmayan her şey günahtır" ifadesi, Kierkegaard'ın günahı salt eylemlerle sınırlamadığını, insanın yönelişinin niteliğine bağladığını gösterir. Ona göre günah yalnızca yapılan bir yanlış değil, Tanrı'ya yönelme iradesinin eksikliğidir. Bu nedenle işlenen günahın ardından pişmanlık duymamak da yeni bir günah biçimidir. Çünkü pişmanlık, kişiyi yeniden Tanrı'yla ilişkiye çağıran içsel bir farkındalıktır. Pişmanlığın yokluğu, insanın Tanrı'ya dönme imkânını reddetmesi anlamına gelir ve bu reddediş sürdüğü her an yeni bir günah olarak derinleşir. Böylece günah, yalnızca tekil bir eylem değil, Tanrı'dan uzak kalmanın süreklileşmiş bir hâli olarak anlaşılır.[149]

Kierkegaard'a göre bazı insanlar için günah öylesine doğal ve alışıldık bir yapı haline gelir ki, artık yaşamlarında başka hiçbir şey bu kadar sıradan görünmez. Bu tür bir kişi, işlediği her yeni günahı, yalnızca kısa bir geri çekilme yaratmış olsa bile, sanki yeniden güç kazanacağı bir anmış gibi deneyimler. Böyle bir durumda birey, imanlı kimsenin Tanrı karşısında gördüğü gerçek süreklilik olan sonsuzluğu kavrayamaz, bunun yerine kendi yaşam akışında günahın sürekliliğine saplanır. Bu noktada Kierkegaard, "günahın sürekliliği" ifadesinin ilk bakışta çelişkili göründüğünü kabul eder. Çünkü felsefi anlayışta günah, süreksiz bir olumsuzluk olarak değerlendirilir, tıpkı çalınan bir malın sahibine hiçbir zaman meşru hak kazandırmaması gibi, günahın da bireye gerçek bir varlık alanı sunmadığı düşünülür. Bu anlayış, günahın yalnızca güçsüz bir direnme biçimi ya da hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşemeyen umutsuz bir çıkış denemesi olduğunu ileri sürer. Fakat Kierkegaard'a göre Hristiyan bakış açısından günah, paradoksal bir biçimde, insanın içinde kendiliğinden gelişen ve giderek daha belirgin bir süreklilik kazanan bir durumdur. Dolayısıyla günahın sürekliliği, tek tek günahlardan daha yıkıcıdır çünkü kişi günah içinde kalmaya devam ettikçe bu hâlin kendisi yeni bir günah üretir. Genellikle insanlar günahın, bir eylemin başka bir eyleme

[149] A.g.e., 116.

yol açması şeklinde işlediğini düşünür. Oysa Kierkegaard için asıl tehlike, günahın süreğen bir varoluş tarzına dönüşmesidir. Bu anlamıyla sürekli günah hâli, günahların en kötüsünü teşkil eder, zira bireyi Tanrı'dan uzaklaştıran şey, münferit davranışlar değil, bu davranışların ardında yatan kesintisiz yabancılaşma hâlidir.[150]

Kierkegaard'a göre günahın özü umutsuzluktur. Çünkü günah, insanın Tanrı'yla ilişkisini yitirmesi ve bu kopuş karşısında kendi varlığını temellendirememesidir. Ancak günahı daha da ağırlaştıran unsur, kişinin işlediği günah yüzünden umutsuzluğa kapılmasıdır. Bu ikinci umutsuzluk yani günahından dolayı umutsuzluğa düşme, bireyin Tanrı'nın bağışlayıcılığına olan inancını kaybetmesiyle ortaya çıkar ve günahı derinleştirir. Bir başka deyişle, günah yalnızca Tanrı'dan uzaklaşmak değil, aynı zamanda geri dönme imkânının olmadığını sanarak bu uzaklığı kalıcılaştırmaktır. Bu nedenle, insanların kendilerinin affedilemeyeceğini düşünmeleri, Kierkegaard açısından yeni ve daha yıkıcı bir günah biçimidir. Çünkü affedilmeyeceğine inanmak, Tanrı'nın merhametini inkâr etmekle eşdeğerdir ve bu inkâr, bireyi hem umutsuzluğa hem de günahın devamlılığına sürükler. Böyle bir durumda kişi Tanrı'dan uzaklaştığını fark ederek değil, Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvenmeyi reddederek daha derin bir suçluluk döngüsüne girer. Dolayısıyla Kierkegaard'ın anlayışında günahın en ağır biçimi, işlenen eylem değil, Tanrı'nın affediciliğine duyulan inancı yitiren bu umutsuzluk halidir.[151]

Kierkegaard'ın günahı umutsuzlukla özdeşleştirmesi, bu olgunun yalnızca soyut bir kavram değil, bireyin kendi varoluşuyla doğrudan ilişkili bir gerçeklik olduğunu gösterir. Çünkü günah, her şeyden önce, bireyin Tanrı'dan uzak düşmesinin kişisel deneyimidir. Bu nedenle günahkâr olduğunu fark eden kişinin, kendi günahını önemsizleştirmesi ya da sıradanlaştırması yalnızca bir hafiflik değil, Kierkegaard'a göre yeni bir günahın kapısını aralar. Böyle bir tutum, bireyin Tanrı karşısındaki sorumluluktan kaçması anlamına gelir ve bu kaçış, günahın sürekliliğini besleyen bir başka umutsuzluk biçimidir. İşte tam bu noktada Hristiyanlık, felsefi soyutlamanın kaçabileceği alanları kapatır. Çünkü günahı yalnızca teorik bir sorun olarak ele almak, bireyin kendi içsel durumuyla yüzleşmesini engeller. Felsefenin bu noktada geri çekilmesi mümkün değildir, tıpkı rüzgâra karşı ilerlemek zorunda kalan bir yelkenlinin geri dönüş seçeneği olmaması gibi. Günahın hakikati, bireyin kendi iç dünyasında

[150] A.g.e., 117-18.
[151] A.g.e., 120.

taşıdığı gerçekliktir; yani günah, "birilerinin" değil, her insanın somut varoluşuna işleyen bir olgudur.[152]

Kierkegaard'a göre günah, bireyin Tanrı'dan kopuşunun yarattığı umutsuzluk hâlidir ve bu nedenle "ölümcül bir hastalık" niteliği taşır. Günahı ağırlaştıran şey ise, kişinin kendi günahı karşısında umutsuzluğa kapılıp affedilmeyeceğine inanmasıdır; bu ikinci umutsuzluk, Tanrı'nın bağışlayıcılığını reddettiği için yeni ve daha derin bir günah biçimidir. Günahın sürekliliği de bu reddedişte ortaya çıkar. Birey günahını hafife alarak ya da Tanrı'ya yönelme imkânını yok sayarak kendini sürekli bir yabancılaşma döngüsüne hapseder. Böylece günah, tekil bir eylem olmaktan çıkarak, insanın kendi benliğiyle ve Tanrı'yla bağını zayıflatan süreğen bir varoluş bozulmasına dönüşür. Kierkegaard için bu nedenle günah, ancak imanla aşılabilecek bir umutsuzluk

3.2.3. Özgürlük ve Seçim Kaynaklı Kötülük

Kierkegaard'a göre özgürlük, insanın varoluşunun merkezinde yer alan yaratıcı ama aynı zamanda tehlikeli bir güç olduğunu söyleyebiliriz. Özgür olmak yalnızca seçenekler arasında tercihte bulunmak değildir, özgürlüğün asıl ağırlığı insanın kendi içindeki olasılıklarla yüzleşmesinden doğar. Bu yüzleşme insanda kaygı yaratır, çünkü kişi artık kim olacağına kendi karar vermek zorundadır. İşte bu noktada insanın önünde bir ya ya da durur. Ya kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenerek Tanrı'ya yönelir ya da kendini estetik hazlara, geçici tercihlere ve yüzeysel yaşama bırakarak özgürlüğünü heba eder. Özgürlüğü doğru kullanmak insanı derinleştirirken, yanlış yönlendirilmiş özgürlük insanı içsel dağınıklığa ve ruhsal kopuşa sürükler.

Kierkegaard için kötülük, özgürlüğün yalnızca yanlış bir seçime dönüşmesi değildir. Kötülüğün özü, insanın özgürlüğünü Tanrı'dan uzaklaşmak için kullanmasıdır. İnsan kötülüğü isterken aslında kendini seçmektedir, yani kötülük bir dış etki değil, bireyin kendi içinden yükselen bir yöneliştir. Bu nedenle kötülük, pasif bir düşüş değil, özgürlüğün bilinçli veya yarı bilinçli bir biçimde kötüye kullanılmasının sonucudur. Kierkegaard'da sadece etik bir yanlışlık değil, bireyin kendi gerçekliğinden kaçması, kendini inkâr etmesi ve Tanrı karşısında kendi olma görevinden geri çekilmesidir. Böylece özgürlük, doğru kullanıldığında insanı hakikate yaklaştıran bir armağan, yanlış kullanıldığında ise kendine karşı işlenen bir yıkıma dönüşür.

[152] A.g.e., 132.

Kierkegaard'ın düşüncesinde kötülüğün, dışsal bir olgu olmaktan ziyade insanın iç dünyasıyla yakından ilişkili olduğu sonucu çıkmaktadır. İman-akıl geriliminde aklın yetersizliği, bireyi belirsizlikle karşı karşıya bırakırken, bu durum kaygıyı kaçınılmaz kılar. Kaygı, insanın özgür olduğunun bir göstergesi olarak ortaya çıkar. Çünkü birey, neyi seçeceğine kendisi karar vermek zorundadır. Bu noktada günah, insanın özgür seçiminin bir sonucu olarak anlam kazanır. Kişi, Tanrı ile kuracağı ilişkiyi belirlerken aynı zamanda yanlış yapma ihtimalini de üstlenir. Umutsuzluk ise bireyin kendi varoluşundan ya da Tanrı ile olan ilişkisinden uzaklaşmasıyla ortaya çıkar ve aslında insanın kendisi olamama hâlini ifade eder. Bu bağlamda kötülük, insanın özgürlüğüyle doğrudan bağlantılı bir olgu olarak değerlendirilebilir. Kötülük, zorunlu bir kader değil, bireyin seçimleriyle şekillenen varoluşsal bir durumdur. İnsan, kaygı, günah ve umutsuzluk gibi deneyimlerle yüzleşerek ya kendi içine kapanır ya da iman sıçramasıyla Tanrı'ya yönelir. Dolayısıyla Kierkegaard açısından kötülük, yalnızca olumsuz bir durum değil, aynı zamanda bireyin özgürlüğünü, sorumluluğunu ve imanını anlamlandıran bir imkân olarak da görülebilir.

Kierkegaard kötülüğü metafizik ya da doğal bir perspektiften değil, varoluşsal açıdan ele alıyor. Ona göre insan, günah olmasaydı insan tam anlamıyla özgür ya da bilinçli bir varlık olamazdı. Yani kötülük, bireyin kendi iradesini kullanarak yaptığı ahlaki bir eylem olarak ortaya çıkıyor. Doğal kötülük açısından da Kierkegaard bireyin varoluşsal tutumunu inceliyor ve eğer Kierkegaard kötülük problemi üzerinde yorumlarda bulunmuş olsaydı kanaatimize göre bunu Tanrı'nın varlığına herhangi bir kötülük atfetmezdi. Ahlaki kötülükleri insan iradesi ile açıklayıp diğer var olan kötülükleri ise Tanrı'nın imtihanı olarak görürdü. Yani doğadaki acı ve çileleri bir tür imtihan olarak görebiliriz. Çile çekmek, yaşanan olumsuzlukları ve acıları kabullenmek, isyan etmeden ve inançtan ödün vermeden bu sınamaları yaşamayı kabul etmektir.[153] Katı bir imancı olan Kierkegaard, Tanrı'nın buyruklarına akılla sorgulamadan, imanla teslim olunmasını öneriyor. Bu yüzden kötülükleri Tanrı'nın varlığına bir tehdit olarak görmez, Tanrı'nın işleri sorgulamaz ve birey, iman yoluyla teslimiyetini gerçekleştirir.

[153] Tomaşoğlu Büyükbaş, "Kierkegaard'ın Felsefesinde Kötülük Problemi", 13.

İman-akıl ilişkisi bağlamında düşündüğümde, Kierkegaard'ın yaklaşımı doğrultusunda Tanrı'nın mutlak iyiliği ile dünyadaki kötülük olgusu arasında aklın kurmaya çalıştığı nedensel bağın yetersiz kaldığı söylenebilir. Kierkegaard'a göre iman, aklın sınırlarını aşan bir sıçramayı gerektirir ve bu noktada birey, etik ya da rasyonel açıklamaların ötesine geçerek Tanrı ile öznel bir ilişki kurar. Bu çerçevede kötülük problemi, nesnel ve sistematik bir çözüm arayışından ziyade, bireyin varoluşsal tecrübesi içinde anlam kazanır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın perspektifinden hareketle değerlendirildiğinde, dünyada karşılaşılan acı, kaygı ve umutsuzluk gibi durumlar Tanrı'ya atfedilen bir kötülüğün göstergesi olarak değil, bireyin imanını derinleştiren birer imtihan olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşımda Tanrı'nın iyiliği sorgulanmaz, aksine insanın sınırlı aklı karşısında ilahi iradenin mutlaklığı kabul edilerek, kötülük fenomeni iman ekseninde yeniden anlamlandırılır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışma boyunca Kierkegaard'ın fideizminin yalnızca iman-akıl karşıtlığı üzerinden değil, aynı zamanda varoluş, özgürlük ve kötülük ekseninde bütüncül bir yapı arz ettiği ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda Kierkegaard'ın düşüncesi, modern felsefenin rasyonalist ve sistem kurucu eğilimlerine yönelttiği eleştirilerle birlikte ele alındığında, hakikatin nesnel ve soyut bir sistem içerisinde değil, bireyin Tanrı karşısındaki içsel konumlanışında temellendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda iman, aklın ulaşamadığı alanlarda ortaya çıkan irrasyonel bir zayıflık değil, aksine aklın sınırlarının idrak edilmesiyle mümkün hâle gelen, bireyin tüm varoluşunu içine alan tutkulu bir yöneliş olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmanın özellikle kötülük problemi bağlamında sunduğu değerlendirme, Kierkegaard'ın bu problemi klasik metafizik tartışmaların dışında konumlandırdığını göstermesi bakımından özgün bir önem taşımaktadır. Nitekim Kierkegaard, kötülüğü ne yalnızca metafizik bir eksiklik ne de doğal düzenin bir kusuru olarak ele alır. O, kötülük olduğunu daha çok bireyin varoluşsal durumu içerisinde, özgürlük, seçim ve içsel çatışma bağlamında temellendirir. Bu yönüyle kötülük, ontolojik ya da kozmolojik bir problem olmaktan ziyade, insanın Tanrı ile kurduğu ilişkinin niteliğiyle doğrudan bağlantılı bir varoluş sorunu hâline gelir. Dolayısıyla Kierkegaard'da kötülük, insanın özgürlüğünü Tanrı'dan uzaklaşma yönünde kullanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, bu da günah, kaygı ve umutsuzluk kavramlarıyla birlikte düşünülmektedir.

Bu çerçevede çalışmanın özgün katkılarından biri, Kierkegaard'ın kötülük olgusunu sistemli, bütüncül ve tematik bir analizle ele almasıdır. Kötülük, özgürlük, seçim, kaygı, günah ve umutsuzluk kavramlarıyla birlikte değerlendirilmiştir. Bu kavramlar arasındaki içsel ilişki açığa çıkarılarak Kierkegaard'ın düşüncesinin dağınık görünen unsurlarının aslında derin bir bütünlük taşıdığı gösterilmiştir. Böylece kötülüğün yalnızca etik bir sapma ya da dışsal bir olgu değil, bireyin kendi benliğiyle ve Tanrı'yla kurduğu ilişkinin bozulmasıyla ortaya çıkan çok katmanlı bir varoluş problemi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

İman-akıl ilişkisi bağlamında ele alındığında ise Kierkegaard'ın yaklaşımı, kötülük problemini rasyonel açıklama çabalarının ötesine taşımaktadır. Nitekim birçok düşünürde kötülük, aklın anlamlandırmakta zorlandığı ve çoğu zaman Tanrı'nın

iyiliğiyle bağdaştırılamayan bir problem olarak ortaya çıkarken, Kierkegaard bu çıkmazı iman lehine aşmaktadır. Ona göre aklın açıklayamadığı, çelişkili ve paradoksal görünen durumlar, imanın devreye girdiği alanlardır. Bu nedenle kötülük, akılla tam anlamıyla kavranamasa dahi, iman perspektifinden yeniden yorumlanabilir. Bu yorum çerçevesinde, özgür insanın yanlış seçimlerinden kaynaklanan ahlaki kötülük doğrudan bireye atfedilirken, doğal ya da açıklanamayan diğer kötülükler Tanrı'nın mutlak iyiliğine zarar veren unsurlar olarak değil, bireyin imanını sınayan birer imtihan olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Kierkegaard fideizminin kötülük açıklamasının, klasik teodise tartışmalarından farklı olarak, problemi çözmekten ziyade onu bireyin varoluşsal deneyimi içinde anlamlandırmayı hedeflediğini ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, kötülüğü Tanrı'nın iyiliğine yöneltilmiş bir tehdit olmaktan çıkararak, insanın özgürlüğü, sorumluluğu ve imanıyla doğrudan ilişkili bir sınanma alanı hâline getirmektedir. Böylelikle Kierkegaard'ın düşüncesi, hem iman-akıl ilişkisine dair tartışmalara hem de kötülük problemine yönelik çağdaş yorumlara derinlik kazandıran özgün bir perspektif sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, ve Zeynep Baktemur. "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi". *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi* 2, sy 4 (2019): 5-18.

Alpyağıl, Recep. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak. 1. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Ataer, Selda. "Kierkegaard'ın Tanrı Anlayışı". Yüksek Lisans, 2006.

Augustinus, Saint. *İtiraflar*. Çeviren Dominik Pamir. 4. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Avcı, Mahmut, ve Ahmet Ece,. "Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7, sy 5 (2020): 363-71.

Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. 14. Baskı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Baktemur, Zeynep. "Dini Epistemolojide Ilımlı Fideizm". Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2017.

Bilgin, Büşra. "Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy 1 (2025): 109-24.

Copan, Paul. *Din Felsefesi Klasik ve Güncel Meseleler*. Çeviren Aydın Çavdar. 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Çelebi, Vedat. "Kierkegaard ve Jaspers'ın Varoluş Felsefesinde Akıl, Din ve İman İlişkisi". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy 7 (Temmuz 2017): 101-23.

Deniz, Osman Murat. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*. 1. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Durmaz, Nihat. "Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6, sy 2 (2019): 53-75.

Göçer. "Batı Düşüncesinde Şüphecilik ve Fideizm". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2022.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Din Felsefesi Dersleri*. Çeviren Doğan Naci Kadıoğlu. 1. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Hick, John. *Philosophy of Religion*. 3. Baskı. New Jersey: Prentice- Hall, t.y.

Hume, David. *Din Üstüne*. Çeviren Mete Tunçay. 6. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.

Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Editör Allen W. Wood ve Gertrude M. Clark. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1978.

Kaya Öztürk, Fatma. "Kierkegaard ve Augustinus'un Kötülük Kavramına Bakışları". Mersin: Mersin Üniversitesi, t.y.

Keskin, Fatma. "Mevlana ve Kierkegaard'da Fideizm". Yüksek Lisans, Çankırı Karatekin Üniversitesi, 2024.

Kılıç, Recep, ve Mehmet Sait Reçber, ed. *Din Felsefesi*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Kierkegaard, Soren. *Aforizmalar*. Çeviren Nur Beier,. 3. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. 1. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

Kaygı Kavramı. Çeviren Türker Armaner. 1. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2003.

Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. 3. Baskı. Araf Yayınları, 2013.

Korku ve Titreme. Çeviren Nur Beier. 5. Baskı. Pinhan Yayıncılık, 2021.

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk. Çeviren M. Mukadder Yakupoğlu. 10. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.

YA / YA DA. Çeviren Nur Beier. 1. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Manafov, Rafiz. *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Mutlu, Barış. "Kierkegaard'da Estetik'in Yeri ve Sınırları". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy 3 (2017): 623-50.

Pakoğlu, Abdullah, ve Gülsüm Bütün. "Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi". *International Social Sciences Studies Journal* 9, sy 115 (30 Eylül 2023): 8605-12.

Plantinga, Alvin. *God Freedom and Evil*. Londra: Allen & Unwin, 1974.

Soysal, Soner. "Kierkegaard'nun Öznel-Nesnel Hakikat Ayrımı Temelinde Tekil Birey Anlayışı". *Kilikya Felsefe Dergisi*, sy 2 (2019): 90-101.

Su, Mehmet. “Kierkegaard’da Fideizm”. Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.

Şahiner, Muharrem. “Kierkegaard’a Göre İmanın Gereği Bireysel Varoluş”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy 14 (Aralık 2017): 291-304.

Tanrıverdi, Hasan. “Immanuel Kant’ın İman Anlayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy 2 (2012): 183-217.

Tokat, Latif, ed. *Din Felsefesi*. 1. Baskı. Ankara: BİLAY Yayınları, 2018.

Tomaşoğlu Büyükbaş, Zübeyde Kübra. “Kierkegaard’ın Felsefesinde Kötülük Problemi”. Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Yaran, Cafer Sadık. *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. 1. Baskı. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

Kötülük ve Teodise. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021.

Yasa, Metin. *Kötülük Sorunu*. 2. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2023.

Yıldız, İbrahim. *Delilci Kötülük Problemi*. 1. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2023.

Yurtsev, Ümmünur. “Düşünce Tarihinde İnancın Rasyonelliği Bağlamında Akıl-Kalp İlişkisi”. *Universal Journal of Theology* 9, sy 1 (Haziran 2024): 95-124.