T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

VAROLUŞÇU TEOLOJİ AÇISINDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Halis ÇAVUŞOĞLU

BURSA-2024

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

VAROLUŞÇU TEOLOJİ AÇISINDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Halis ÇAVUŞOĞLU

Danışman:
Prof. Dr. İsmail ÇETİN

BURSA-2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 711721010 numaralı Halis ÇAVUŞOĞLU'nun hazırladığı "Varoluşçu Teoloji Açısından İnsan Özgürlüğü Problemi" başlıklı doktora tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 08.02.2024 tarihinde perşembe günü 11:00 – 14:00 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Aydın Topaloğlu
İstanbul Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

08/02/ 2024

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/01/2024

Tez Başlığı / Konusu: Varoluşçu Teoloji Açısından İnsan Özgürlüğü Problemi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 170 sayfalık kısmına ilişkin, 19/01/2024 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19.01.2024

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Halis ÇAVUŞOĞLU
Öğrenci No:	711721010
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
Programı:	Doktora
Statüsü:	

Danışman

Prof. Dr. İsmail Çetin

19.01.2024

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum Varoluşçu Teoloji Açısından İnsan Özgürlüğü Problemi başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Halis ÇAVUŞOĞLU

Öğrenci No: 711721010

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Din Felsefesi

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar adı soyadı	Halis ÇAVUŞOĞLU
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim dalı	Din Felsefesi
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	08/02/2024
Tez danışmanı	Prof. Dr. İsmail Çetin

VAROLUŞÇU TEOLOJİ AÇISINDAN İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ PROBLEMİ

Varoluşçuluk, insanın varoluşunun anlamını ve amacını kendi seçimleriyle, özgür iradesiyle, kararlarıyla ve eylemleriyle belirlediği felsefi bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu akıma göre, insan önce var olur veya dünyaya gönderilir, sonra kendi belirlediği ve istediği minval üzere kendi özünü, kim olduğunu ve ne yapmak istediğini belirlemektedir. Ayrıca varoluşçu felsefe, insanın bu pratik eylemlerinde, teolojik inançlarında, ontolojik serüveninde ve teorik söylemlerinde özgür olduğunu ifade etmesinin yanı sıra, insanın sorumlu bir varlık olduğunu da vurgulamaktadır.

Varoluşçu teoloji, insanın varoluşunun anlamını ve amacını, Tanrı ile ilişkisi bağlamında ele alan ve bu konuyu teolojik açıdan yeniden düşünme ve tanımlama imkânı sunan bir teolojik anlayıştır. Varoluşçuluk, varlığın ontolojik pozisyonlarını kendi seçimleriyle ve eylemleriyle oluşturduğunu savunurken teoloji, Tanrı'nın varlığını ve insanla olan ilişkisini konu alan bir disiplindir. Felsefe ise bunlardan farklı olarak, varlık ve bilginin temellerini araştıran bir disiplin olarak kendisini daha çok göstermektedir. Varoluşçu teoloji, bu üç disiplinin kesişim ve birleşim noktalarını bir araya getirerek, insanın varoluşunun anlamını ve amacının ontolojik yönünü Tanrı ile ilişkisi bağlamında yeniden değerlendirmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra varoluşçu teoloji, ontolojinin metafizik yönüne de katkıda bulunduğundan dolayı ontolojinin metafizik yönünü yeniden düşünmemize yardımcı olmaktadır. Bunlardan farklı olarak teist varoluşçu filozoflar, varoluşun bir anlamı ve amacı olduğunu, bu anlamı ve amacın Tanrı'da bulunduğunu savunurlar. Teist olmayanlar ise, varoluşun bir anlamı ve amacı olmadığını, insanın kendi anlamını ve amacını yaratması gerektiğini savunur. Varoluşçu teoloji, bu farklı yorumları bir araya getirerek, filozof ve teologlara insan hayatını, varlığın ontolojik serüvenini, dini inançların teolojik yorumlarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi yeniden ortaya koymaya çalışan bireyler için önemli bir perspektif sunmaktadır.

Varoluşçu teoloji, insanın özgür bir varlık olduğunu ve bu özgürlüğün sayesinde kendi varoluşunun anlamını ve amacını seçebileceğini savunur. Varoluşçu teologlar, özgürlüğü çeşitli şekillerde yorumlamışlardır, ancak ortak noktaları özgürlüğün,

insanın varoluşunun ayrılmaz bir parçası olması ve insanın sorumluluğuyla birlikte ele alınması gerektiğidir. Örneğin; Kierkegaard, Tanrı'ya teslimiyet neticesinde emre itaat olarak görmekte, Jaspers, Tanrı ile insan arasındaki iletişim bağı olarak yorumlamakta, Marcel, Ben ve Kutsal Sen arasındaki ilişki ile ortaya çıkan bir bağlanma durumu olarak açıklamakta ve Tillich, ise özgürlüğü, sembolik teoloji ve sınırlılık durumu bağlamında insanın sınırlı bir özgürlüğe sahip olduğunu düşünmektedir.

Anahtar kelimeler: *Varoluşçuluk, Teoloji, Özgürlük, Tanrı, Ontoloji, İnsan, Varlık,*

ABSTRACT

Name & surname	Halis ÇAVUŞOĞLU
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy and Religious Sciences
Subfield	Philosophy of Religion
Degree awarded	PhD.
Date of degree awarded	08/02/2024
Supervisor	Prof. Dr. İsmail Çetin

THE PROBLEM OF HUMAN FREEDOM FROM THE PERSPECTIVE OF EXISTENTIAL THEOLOGY

Existentialism is a philosophical movement in which human beings determine the meaning and purpose of their existence through their own choices, free will, decisions and actions. According to this movement, man first comes into existence or is sent into the world, and then determines his own essence, who he is and what he wants to do in the manner he determines and wants. Existentialist philosophy also emphasizes that human beings are free in their practical actions, theological beliefs, ontological adventures and theoretical discourses, as well as emphasizing that human beings are responsible beings.

Existential theology is a theological understanding that deals with the meaning and purpose of human existence in the context of its relationship with God and offers the opportunity to rethink and redefine this issue theologically. Existentialism argues that beings form their ontological positions through their own choices and actions, while theology is a discipline that deals with the existence of God and His relationship with human beings. Philosophy, on the other hand, is a discipline that investigates the foundations of being and knowledge. Existential theology, by bringing together the intersection and convergence points of these three disciplines, seeks to re-evaluate the ontological aspect of the meaning and purpose of human existence in the context of its relationship with God. In addition, since existential theology contributes to the metaphysical aspect of ontology, it helps us rethink the metaphysical aspect of ontology. Unlike these, theistic existentialist philosophers argue that existence has a meaning and purpose, and that this meaning and purpose are found in God. Non-theists, on the other hand, argue that existence has no meaning and purpose and that human beings must create their own meaning and purpose. By bringing together these different interpretations, existential theology offers philosophers and theologians an important perspective for individuals who seek to reconstruct human life, the

ontological adventure of being, the theological interpretations of religious beliefs and the relationship between them.

Existential theology argues that the human being is a free being and through this freedom can choose the meaning and purpose of his or her existence. Existential theologians have interpreted freedom in various ways, but what they have in common is that freedom is an integral part of human existence and must be considered in conjunction with human responsibility. For example, Kierkegaard sees freedom as obedience to command as a result of submission to God, Jaspers interprets it as a bond of communication between God and man, Marcel explains it as a state of attachment that arises from the relationship between the I and the Holy Thou, and Tillich thinks that man has a limited freedom in the context of symbolic theology and the state of limitation.

Keywords: Existentialism, Theology, Freedom, God, Ontology, Man, Being

TEŞEKKÜR

Doktora süresinde kendisini her zaman ve her yönden yanımda hissettiren saygıdeğer danışmanım Prof. Dr. İsmail Çetin hocama ve ilminin, gönlünün, kütüphanesinin ve odalarının kapılarını bana her daim açık tutan değerli hocalarım Prof. Dr. Kasım Küçükalp, Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Prof. Dr. Aydın Topaloğlu ve Doç. Dr. Ergin Ögcem'e en kalbi duygularımla teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca hayatımın her anında kalbimde ve zihnimdeki yerleriyle bana sürekli maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili eşime ve doktora süresinde çalışmalarım ile birlikte büyüyen varlığımın anlamı sevgili kızıma kendilerine ayırmam gereken zaman ve sergilemek zorunda olduğum ilgi ve alakadan gösterdikleri fedakarlıklarından dolayı motivasyon ve şevk kaynağım olan aileme minnet ve şükran duymaktayım. Son olarak, çalışmalarımı okuyarak ve değerlendirerek gerekli gördüğü düzeltmeleri benimle paylaşma nezaketinde bulunan çok değerli arkadaşım Dr. Bilal Bekalp'e ve dil ve gramer bakımından tezimizi okuyup gerekli düzeltmeleri öneren dil uzmanı kıymetli dostum Türkçe öğretmeni Osman Usanmaz'a teşekkürlerimi sunmaktan kıvanç duyarım.

Ayrıca tezimizin yazımı aşamasında Almanya'ya yaptığım seyahat ile yapmış olduğum akademik ziyaretler, görüşmeler ve araştırmalar ile tezimizin olgunlaşmasını sağlayan ve bu süreçte araştırmalarımızı Word'e geçmek için gerekli olan materyal ve teknik araçları temin etme fırsatını bana sağlayan Bursa Uludağ Üniversitesi BAP birimine teşekkür ederiz. Bu bağlamda hazırladığımız, ID'si 168 olan "Varoluşçu Teoloji Açısından İnsan Özgürlüğü Problemi" başlıklı DDP(D)-2020/18 nolu Doktora Destek Projesi kapsamında bana araştırmacı olarak sağladığı imkânlardan dolayı BAP komisyonuna şükranlarımızı sunarız.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vii**
TEŞEKKÜR ..... **ix**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
KISALTMALAR ..... **xii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

1.VAROLUŞÇU FELSEFESİNİN MAHİYETİ VE VAROLUŞÇULUĞUN ONTOLOJİK TEMELLERİ

1.1 VAROLUŞÇU FELSEFENİN NELİĞİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ 13
1.2 VAROLUŞÇULUĞUN ANALİZİ VE VARLIĞIN KENDİNİ AÇMASI 27
1.3 İNSANIN ONTOLOJİK KONUMU 34

İKİNCİ BÖLÜM

2. VAROLUŞÇU TEOLOJİ AÇISINDAN YAŞAMIN DİNSEL ANLAMI

2.1 VAROLUŞÇULUK, TEOLOJİ VE FELSEFE İLİŞKİSİ 53
2.3 VAROLUŞÇU TEOLOJİ VE TANRI'NIN VARLIĞI 66
2.4 ONTOLOJİ VE TEOLOJİ İLİŞKİSİNİN METAFİZİK YÖNÜ 76
2.5 TEİST VE NON-TEİST DÜŞÜNÜRLERDE VAROLUŞ VE İNANÇ 88
2.5.1 KIERKEGAARD'IN İMAN VE AKIL BAĞLAMINDA TEOLOJİ ANLAYIŞI . 92
2.5.2 MARCEL'İN KENDİNİ YAPAN BENLİK VE TEOLOJİ DÜŞÜNCESİ 102
2.5.3 TILLICH VE VAROLUŞÇU TEOLOJİ 115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUĞUN BİR SENTEZİ OLARAK İNSANIN VAROLUŞU

3.1 VAROLUŞÇU TEOLOJİ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ 123
3.1.1 KIERKEGAARD'IN TANRI'YA TESLİMİYET OLARAK ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI 134

3.1.2 JASPERS'İN TANRI İLE İNSAN ARASINDAKİ İLETİŞİM BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCESİ 150
3.1.3 MARCEL'İN BEN VE SEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK SENTEZİ 161
3.1.4 TILLICH'İN SEMBOLKİK TEOLOJİ DÜŞÜNCESİNDE SINIRLI OLMA DURUMU 177
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 190
KAYNAKÇA 198
ÖZGEÇMİŞ 208

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
S.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri
Yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Felsefe, insanın evrene bir bütün olarak bakması ve bu bakış sürecinde şeyleri yorumlaması açısından önemli bir uğraştır. Nitekim bu uğraş, insanın varlık karşısında bir konum elde etmesine yol açar. İnsanın varlık ya da var olanlar karşısındaki konumu, felsefenin sorgulayan ve eleştiren bir yapıya sahip olması ile mümkündür. Bu sorgulama ve eleştiri, felsefi bir biçimde söylendiğinde, sistematik ve bütünsel bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla, insanın varlık içindeki konumu, bütünsel bir bakış açısından ele alınmakta ve insan bütünün bir parçası olarak yorumlanmaktadır. Elbette bu durum, tarihsel ve sosyal yapılardan bağımsız bir şekilde ele alındığında, eksik bir değerlendirme söz konusu olmaktadır. Sosyal bağlam, filozofların fikirlerini anlamada oldukça önemli bir rol oynar. Aslında felsefenin dünyanın toplumsal gerilimlerinden ve kaosundan ortaya çıktığını da söyleyebiliriz. Meşgalesi felsefe olan filozof da felsefi fikirler marifetiyle sadece açıklama sağlamakla kalmaz, aynı zamanda daha iyi bir yaşam idealini de ortaya koymaya çalışır. Başka bir deyişle, filozoflar yaşadıkları dünyanın kapsamlı ve eleştirel bir değerlendirmesini yaparak insanlığa bir yön verirler. Tarihsel olarak Batı felsefesi, batılı ülkelerin birçok filozofu tarafından zenginleştirilmiştir. Örneğin, Antik Çağ'da, baskın unsur, Greko-Romenler önde gelen filozofların ekserisi onlardandır. Ayrıca Orta Çağ düşüncesi v din anlayışı üzerinde etkin ve baskın unsur Yunan felsefesidir. Bu dönemin düşüncesi ve din anlayışı büyük ölçüde Yunan felsefesinden etkilenmiş ve bu etki altında gelişim göstermiştir. Modern felsefede, Bat'ının faklı ülkelerinin gelişim gösterdiği sanayi devrimi ile felsefi düşüncesini batılı olarak inşa etme çabaları vardır. Batıda, farklı felsefe yapma tarzlarına sahip farklı felsefi geleneklere rastlanılabileceği gibi genellikle batı felsefesi olarak tanımlanan bir tür felsefe yapma biçimi veya ortaklığından söz edilebilir. Bununla birlikte, felsefenin tarihsel serencamını gözler önüne sermek ve insanı bu çaba üzerinden tanımaya ya da anlamaya çalışmak, onun evrendeki konumunu tespit ve açıklama noktasında her zaman eksik bir çaba şeklinde nitelenmenin konusu olacaktır.

Bu açıdan bakıldığında felsefi düşünce, her ne kadar varlık hakkında bütünsel bir yaklaşım sergilese de, söz konusu durum özellikle çağdaş felsefe tarafından eleştiri konusu haline gelmiştir. Bu eleştirilerin en önemli noktası ise klasik felsefeden başlamak üzere, epistemoloji temelli modern felsefi düşüncenin rasyonalist bakış açısıdır. Felsefenin varlık, bilgi, değer, anlam ve ahlak gibi meseleleri, rasyonel bir biçimde ele

almasını eksik bir yaklaşım olarak gören söz konusu eleştiriler, bu noktadan, felsefe yapma biçiminin de değişmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Öyle ki, özellikle Kartezyen düşünce ile birlikte insanın bilgiyi elde etme yöntemi ve varlığa bakış açısı, salt rasyonel bir girişim olarak nitelendirilmektedir. Nitekim modern düşünce ile birlikte insan Tanrı'nın, akıl da vahyin yerini almış ve böylece kadim geleneğin kendisine yaslanmış olduğu aşkın referanstan uzaklaşılmış hatta irtibat neredeyse kesilmiştir. Modern düşüncede bilginin merkezine yerleştirilen insan, aşkın bir referans noktasından uzaklaşarak, kendini merkeze koyma yoluna gitmiştir. Oldukça önemli bir nokta olan söz konusu mesele, bugün özellikle Kıta felsefesinde, 'Batı düşüncesinin krizi' olarak adlandırılan süreçlere yol açmıştır. Çünkü aşkın bir referans noktasını kaybederek, öznenin merkeze alınması demek, her şeyin insan açısından değerlendirilmesi ve bunun sonucunda da insanın kendine ait bir muhakeme mantığıyla hareket etmesi anlamına gelmektedir. İşte tam da bu noktada insanın, dünya içindeki yeri, varlığının anlamı ve değeri, bireyin içsel yaşantısı gibi meseleler üzerinde, farklı bir felsefe yapma biçimi olarak da ifade edilen varoluşçuluk ortaya çıkmıştır.

Varoluşçuluk tüm tanımlardan kaçan, anlaşılması zor bir kavramdır. Kierkegaard'ın teistik bağlılığından Sartre'ın Tanrı'nın varlığını kategorik olarak inkârına kadar birbirinden oldukça farklı filozofları ve felsefeleri içerdiğinden, terimin kendisi de bir miktar karışıklık, belirsizlik ve kesinlikten yoksunlukla çevrilidir. Diğer taraftan, ciddi bir felsefe türü olarak tasarlanan şey bir moda düzeyine indirgenmiş, böylece varoluşçu etiketi her türden insana ve faaliyete uygulanmıştır. Varoluşçuluğu tanımlamanın zorluğu onun felsefe yapma doğasıyla da uyumludur. Bu akımın tüm düşünürleri herhangi bir felsefe 'sistemi' inşa etmeye karşıdır ve dolayısıyla bu akımı bir felsefeden ziyade bir felsefe yapma biçimi olarak ele almak daha uygundur. Nasıl ki varoluşçuluk bir 'sistem' olarak etiketlenmeyi reddediyorsa, bu akımın düşünürlerinin çoğu da 'varoluşçu' olarak kategorize edilmek istemez. Varoluşçuluğu tam ve kesin bir şekilde tanımlamak mümkün olmamakla birlikte, onun neliğine dair bir belirleme yapma adına kanaatimizce şöyle bir tanım uygun olacaktır: Varoluşçuluğun yeterli bir tanımı mümkün olmamakla birlikte, aşağıdaki tanım oldukça anlamlı görünmektedir. "Varoluşçuluk, insan varoluşunun temel yapılarını analiz etmeye ve bireyleri varoluşlarının temel özgürlüğü içinde farkındalığa çağırmaya çalışan bir felsefe türüdür." Bu ve diğer tanımların çoğundan da varoluşçuluğun her şeyden önce tek başına var olduğu söylenen insan sorunuyla ilgilendiği açıktır. İkinci olarak, varoluşçuluk insan hakkında bir teori değil, insanı

özgürlüğü yok eden entelektüel ve sosyal güçlerden, boğucu soyutlamalardan ve mekanik dünya görüşlerinden uzaklaştırmaya yönelik bir çağrıdır. Her bireye, başkasından kolay cevaplar almak yerine, otantik özgürlük içinde varoluşsal sorunları çözmeyi teklif eder ve meydan okur. Özellikle bireysel yaşantının göz ardı edildiği felsefelere karşı varoluşsal sorulara kulak verir. "Varoluşçuluk, her şeyden önce egzistans ya da varoluşun hep tikel ve bireysel, yani be im ya da senin veya onun varoluşu olduğunu öne sürer."[1]

Varoluşçuluk, ebedi hakikatler dünyasına çekilmek yerine, sıradan yaşam alanlarına yakın durur. Bu tutumu sebebiyle varoluşçuluk için felsefede bir devrim yaratmıştır da denilebilir. Varoluşçuluk her ne kadar geleneksel felsefeye bir düzeltme olarak ortaya çıkmış olsa da, onun ortaya çıkışını hızlandıran diğer bazı faktörler de söz konusudur. Bu bağlamda Varoluşçuluğun arka planı olarak Batı'daki iki temel tecrübeden söz edilebilir. Bunlar; dinin gerilemesi ve seküler bir yaşam formu sonucunda ortaya çıkan 'hiçlik' deneyimi[2] ile ekonomik ve bilimsel büyümedeki 'sonluluk' deneyimidir.

Elbette din Batı'da din tamamen yok olmamıştır, fakat her yere nüfuz eden karakteri kaybolmuştur. Öyle ki din artık insan yaşamının tartışmasız merkezi olmaktan çıkmıştır. Dinin zayıflaması o kadar karmaşık bir olgudur ki, insanın psişik yaşamının en derin katmanlarına nüfuz eder. Dini kaybetmekle insanlar, varlığın aşkın âlemiyle olan bağlarını yitirmiş; bu dünyayla tüm kaba nesnelliği içinde ilgilenmekte özgür bırakılmışlardır. Ayrıca insan, artık içsel ruhun ihtiyaçlarına cevap vermeyen bu yeryüzünde 'gezgin' ve 'evsiz' olarak kalmıştır. Nitekim insanın aşkın olanla bağının koparılması bu anlama gelmektedir. Dinsiz bir yaşam, dünyanın büyüsünün bozulması olarak ifade edilmeye başlanmış ve dolayısıyla, insanın aşkın olandan koparılması ve salt yeryüzüne döndürülmesi, ciddi eleştirileri de beraberinde getirmiştir.

Benzer bir deneyim, Orta Çağ Katolik teolojisinin dayatmacı rasyonel yapısına karşı imanın irrasyonel verilerine vurgu yapan Protestanlık hareketi bağlamında da görülebilir. Katolik Kilisesi'nin kurumsal karakteri orta çağ teolojisinin rasyonel doğasıyla uyumluydu. Entelektüel bir tasdik olarak iman hiçbir zaman insanın iç dünyasına dokunmamıştır. Buna karşılık Protestanlık, dini bilinci daha yüksek bir bireysel samimiyet ve gayretli içsellik seviyesine yükseltmeyi başarmıştır. Protestanlık için inanç,

[1] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 1589.
[2] William Barrett, *İrrasyonel İnsan Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*, çev. Özer Salih (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 30-34.

tüm aracı ayinlerden ve dogmalardan arındırılmış dinin kutsal merkezidir. Ancak burjuva uygarlığının kosinüsleri Protestan Batı insanını daha da sekülerleştirdi ve inançları onlar üzerindeki etkisini kaybetmeye başladı. Bu da onları çırılçıplak bıraktı; Tanrı ile ilişkileri hiçlikle ilişkiye dönüştü! İşte bu bozulmanın ardından teistik varoluşçular, insanları kişisel bir bağlılık olarak inançlı bir yaşama çağırır. Bu düşünürler özellikle Pascal, Kierkegaard gibi teist iken, söz konusu düşünürler, kendilerini birer sistem filozofu olarak da görmemişlerdir. Fakat bu düşünürler varoluşçuluğun genel karakterinin oluşmasında oldukça etkilidirler.

Varoluşçuluğun modern düşünceden farklı karakteristik özelliklerinden biri, modern düşünceden farklı olarak felsefeye genel olarak gerçeklikten değil, insandan başlamasıdır. Varoluşçulukta söz konusu olan insan, var olan bir nesneden ziyade var olan bir öznedir. Daha önce insan, doğadaki öğelerden sadece biri olarak fiziksel kozmosun içine gömülmüştür. Varoluşçu özne, epistemolojik özne -bilinen karşısında bilen olarak ayrı duran özne- değil, var olan ontolojik öznedir. Burada 'varolmak' terimi 'olmak' teriminden daha kapsamlı bir anlama sahiptir. 'Varoluş' terimi, salt 'var olma olgusu'ndan ziyade, 'var olma eylemi'nin dinamik ve aktif anlamında ele alınmalıdır ve bu terim, duygu, deneyim, özgürlük, eylem ve düşünce merkezi olarak insanı ve dolayısıyla dünyada cisimleşmiş bir varlığı içeren bir anlam genişliğini ima eder. Böyle bir özne varoluşun gerçekliklerine tutkuyla dâhil olur ve sadece akılla felsefe yapmaz, duyguları ve hisleriyle, iradesi ve aklıyla, eti ve kemiğiyle tüm insan felsefe yapar. Böylece varoluşçuluk var olan olarak insanla başlar. Varoluşçuluk 'varoluş' ile başlasa da, 'varoluş'u bir kavram olarak değil, kişinin kendi deneyimlediği haliyle ele alır. Bu nedenle varoluşçu felsefenin varoluşun varoluşsal deneyiminden doğduğunu söyleyebiliriz. Farklı filozoflar farklı varoluş deneyimlerine sahip olmuş ve her filozof kendi felsefesini temel varoluş deneyimiyle yürütmüştür. Bu durum Jaspers'te varlığın kırılganlığının farkındalığı, Heidegger'de ölüme doğru varlık olarak Dasein, Sartre'da varlığın mide bulandırıcı ve gereksiz olarak deneyimi, Marcel ve Buber'de zorunlu olarak bir 'sen' ile ilişkili olarak 'ben' deneyimi, Levinas'ta ötekinin duygu durumu ve kişinin öteki karşısındaki etik sorumluluğu deneyimi vb. şeklinde belirginlik kazanmıştır.

Varoluşçuluk, 'seyirci' yerine 'aktör' bakış açısıyla felsefe yapma girişimi olarak tanımlanabilir. Aristoteles'in tutumu, dünyaya kişisel olmayan bir şekilde bakan bir izleyicinin tutumuydu. Kierkegaard ise kendi kişisel deneyimlerinden yola çıkarak felsefe

yapar. Felsefe, kavramsal düzeyden ziyade varoluşsal düzeyde karşılanması gereken sorulara bir yanıt olarak ortaya çıkar. Varoluşçu, kişisel olmayan bir analist ya da izleyici olarak sorunlardan uzak durmaz, onlara dâhil olan biri olarak onlarla boğuşur. Sorular 'entelektüel merak' değil, 'yaşamsal kaygı' meseleleridir. Marcel'in gizem ve sorun arasındaki ayrımı 'aktör' ve 'seyirci'ye karşılık gelir. Sorun, epistemolojik bir özne olarak benim tarafımdan analiz edilmek üzere karşımda durmaktadır. Soruna biricikliğimle değil, herhangi birinin, hatta bir makinenin bile yerini alabileceği gayrişahsi bir ben olarak yaklaşıyorum. Öte yandan bir gizem, soruyu soranın 'varlığının' ta kendisini içeren bir sorudur. Sorunlar çözülebilir ve kapsamlı bir çözüm verilebilir; ancak bir 'gizem' için hiçbir çözüm verilemez. Bir 'aktörün' bakış açısı tüm varoluşçu düşünürlerde bulunur. Marcel ve Kierkegaard kişisel deneyimlerden doğan sorular üzerine düşünen kişisel düşünürlerdi. Kierkegaard örneğinde biyografi ve felsefe arasında yakın bir ilişki vardır. Marcel için felsefe onun ruhani güzergâhının bir parçasıydı.

Varoluşçuluğun bir diğer özelliği de insanı fiziksel kozmosun içine hapseden geleneksel eğilime karşı bir düzeltici işlevi görmesidir. İnsanın bir 'var olan' olarak eşsiz konumunu tehdit eden her şeye karşı bir protesto olarak durur. Kierkegaard'ın Hegelci mutlak anlayışının birey pahasına yüceltilmesine isyan etmesinin nedeni budur. Ayrıca bireyin kolektiviteye ya da evrenselliğe gömülmesine de karşıydı. Heidegger insanı 'onlar - ben'(das Man) olmaktan çıkarıp kendi özüne çağırır. Sartre insanın özgürlüğünden kötü niyetle kaçmak yerine iyi niyetle onu ele geçirmesini ister; kısacası varoluşçuluk insanın özgürlüğünü savunur ve insanı ona sahip çıkmaya çağırır; böylece varoluşçuluk geleneksel kişiliksizleştirme ve insanı kolektiviteye indirgeme eğilimine karşı bir düzeltici işlevi görür.

Varoluşçuluk, varoluşla karakterize edilen insanı merkeze alır ve şeylerin özüne ve doğasına karşı somut, bireysel var olana dönüşte ısrar eder. Varoluşun öz üzerindeki önceliğini vurgular. Varoluşçuların çoğu için insanın özü varoluşundan ibarettir. Varoluş, bireyin öz yönelimli yaşamında sürekli bir öze ulaşma anlamına gelen dinamik bir kavramdır. Birey olarak var olmak, özgürlük ve seçimde birey olmak demektir. İnsan var olarak kendini yaratır. İnsan özgürlüğü sayesinde yalnızca olduğu şey değil, aynı zamanda olabileceği şeydir. Kalabalığın içine kaçmak, kişinin birey olarak var olma sorumluluğundan kaçmasıyla aynı şeydir. Kişinin biricikliği içinde tek başına durması rahatsız edicidir; dolayısıyla var olmak, kendini bir birey olarak ortaya koymak cesaret

ister. Anonimliğin kurtarıcı erdem, sayısal üstünlüğün belirleyici düşünce ve kitlesel kanaatin hakikatin ölçütü olduğu yaygınlaşan bir durumda, tüm varoluşçular insanı özgür ve cesur bir birey olarak var olmaya, olmaya, seçmeye çağırır.

İnsanlar esasen özgür ve kendi kendilerini yaratan varlıklar olmalarına rağmen, otantik kişisel varoluş arayışları dirençle karşılaşır ve hatta bazen hüsranla son bulur. İnsanların seçme yetisi, seçimlerine bir sınır koyan ve üzerinde hiçbir seçim yapamayacakları nihai olasılık olan ölüm tarafından kısıtlanır. Nihai olasılık ve olgusallık olarak ölüm, insan varlığını sınır duvarıyla çevreleyerek insanın sınır-durumunu ortaya çıkarır. İnsan varlığında 'değil'in(hiçliğin) varlığını deneyimler ve sınırlı özgürlüğünün bu varoluşsal farkındalığından önce, kişi korku ya da kaygı yaşar. Kaygı, insan varlığının hiçliğinden önce yaşanır. İnsandaki hiçliğin varlığı, insanın sonluluğu ya da ontolojik suçluluğu ile aynıdır ve bu da suçlu eylemi mümkün kılar. Fakat Camus gibi düşünürler anlamsızlık, saçma / absürt olarak yaşamı algılar. Nitekim bu durum aslında çağdaş dünyanın da içinde nihilisttik konumu ile yakından ilişkilidir. Çağdaş insan için absürtlük ya da anlamsızlık bir slogan haline gelmiştir. Bu daha ziyade insanlığın çevresiyle uyumsuz ve amaçsız bir varoluşu, içinde bulunduğu kötü durumu ifade eder. Yirminci yüzyılın nevrozu amaçsızlık, değersizlik, içi boş olma ve boşluk nevrozudur. Çoğu insan bu nevrozun içinde yaşamaya devam eder, ancak varoluşçular imkânsız bir dünyada gereksiz olduklarını ıstırap içinde haykırırlar. İnsanın absürtlüğünün başlıca sözcüleri Sartre ve Camus'dür. Sartre'a göre 'absürtlük' kişinin kendisinin gereksiz olduğunun farkına varmasıdır. Kişi kendini gereksiz bulur ve bu nedenle var olması için bir neden yoktur. Camus ise absürtlüğü kişinin trajik bir amaçsızlığa mahkûm olduğunun farkında olması olarak görür. Absürdün izini, örgütlü adaletsizlik ve ikiyüzlülük yapıları altında inleyen modern insanın ikileminde sürer. Bu trajik durumda insan, intihar ederek ondan kaçmaya çalışmamalı, aksine onu bir isyancı olarak kabul etmelidir. Anlamsız varoluşun kaderi, insan bunun bilincine vardığında trajik bir hal alır. *Sisifos Söyleni*'nin trajik kahramanı, yükünü umut neşesi olmadan, dinin ya da felsefenin sunduğu rahatlıkların hepsini reddederek ve zevk ya da hırsla dikkatini dağıtmadan taşır.[3]

Bu açıdan bakıldığında varoluşçu felsefe, aslında, hayatın içinden felsefe yapma iddiasıyla hareket etmektedir. Geleneksel felsefede ve özellikle modern felsefede akla ya da rasyonaliteye biçilen rol, varoluşçu düşünürleri tatmin etmez. Dolayısıyla varoluşçular

[3]Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 23-24.

akla ayrıcalık tanımayı reddetmiş, bunun yerine irade ve duygular da dâhil olmak üzere çeşitli insan deneyimlerinin açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Birçoğu bu tür deneyimleri felsefi kategorilere ve sistemlere hapsetmeden yakalamak için şiiri ve kurguyu tercih etmiştir. Varoluşçuluk rasyonaliteyi göz ardı etmez, ancak daha önceki pek çok filozofun merkezi bir rol verdiği türden bir akıl anlayışına şüpheyle yaklaşır. Geleneksel filozoflar "gerçek" felsefenin, evrenin işleyişini ve evrendeki yerimizi anlamaya muktedir olan akla dayandığını varsayma eğiliminde olmuşlardır. Ancak varoluşçu düşünürler, entelektüel olmayan deneyim biçimlerinin geçerliliğini ve felsefenin bu yeni kategorileri yeniden ele alma ve keşfetme sorumluluğunu ileri sürmüşlerdir. İspanyol filozof Miguel de Unamuno'nun işaret ettiği gibi, sadece akılla değil, tüm bedenimiz ve ruhumuzla felsefe yaparız. "Felsefe her filozofun insanlığının bir ürünüdür."[4]

Kişinin dünyaya pratik katılımını anlamlı kılan nedenler vardır. Varoluşçuluk kişinin hayatına şekil veren dünyaya pratik katılımıdır ve bu aynı zamanda özgür eylemler için sorumluluk anlamına gelir. Yine varoluşçuluk, kişinin kendi hakikatlerini yaratmasının önemini vurgular ve bu hakikatlerin kendisine özgü olduğunu öne sürer. Varoluşsal olarak hakikat, "kişinin içsel olarak bildiği ve yaşamı için yol gösterici bir ilke olarak kabul ettiği bir şeydir. Kişinin anlamlı bir hayat yaşarken somutlaştırmayı ve ifade etmeyi seçtiği bilginin bir parçasıdır."[5] Kişinin belirli bir duruma verdiği tepki başkaları tarafından bilinmez çünkü başkaları o kişinin zihninden geçenlerden habersizdir. Bu nedenle, başkalarının davranışlarına karşı nesnel ve yalnızca kendi deneyimlerimize karşı öznel kalmalıyız. Dolayısıyla, kendimize karşı bu öznellik ve başkalarına karşı nesnellik, toplumun kod ve değerlerinden bağımsız olarak kendi doğrularımızı ve değerlerimizi yaratmak anlamına gelir. Bu da beraberinde kişinin özgürlüğünü getirir. Nitekim özgürlük kavramı varoluşçuluk için temeldir. Varoluşçular koşulların birer ürünü olduğumuzu savunan görüşleri reddederler. Benzer şekilde, özünde özgür olduğumuzu ve bu özgürlüğün türümüz için mutlak bir nimet olduğunu iddia eden görüşlerin naif iyimserliğini de reddederler. Nitekim varoluşçulara göre, özgür olduğumuz için neye güvenebileceğimizden -eğer varsa- emin olamayız. Tanrı var olsa bile, inanma ya da inanmama özgürlüğüne, hayatımızı nasıl yaşayacağımıza dair seçim yapma hakkına

[4] Diane B. Raymond, *Existentialism and the Philosophical Tradition* (ABD - Baston: Simmons College, 1991), 5.
[5] "http:ploto.stanfordencyclopedia.edu/entries/existentialism>" (2006).

sahibiz. Önceden belirlenmiş anlamlar ve değerler olmaksızın, çabasız, cankurtaran halatından yoksun bir şekilde dünyaya atılırız. Anlam yaratmakta özgür olduğumuz gibi, kendimizi yaratmakta da özgürüz. Ve bu yaratımın tüm sorumluluğunu taşıyoruz.[6]

Varoluşçuluğa göre, insan için yaşam, hem saçma hem de anlamsız bir dünyada kendini var etmeyi seçmek gibi zorlu bir oluş sürecidir. Bu nedenle insan varoluşunu seçim ve bağlılık yoluyla gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla, kişinin verdiği kararlar ve sahip olduğu seçme özgürlüğü, onu bir insan olarak karakterize eden en önemli özelliklerden biridir. Sartre, insan seçiminin değerini vurgulayarak uygun bir varoluş kodu bulma ihtiyacını vurgular. Ona göre seçme özgürlüğü ve sorumluluk insan varoluşunun temel özelliğidir. Aslında bu seçim ne rasyonel düşünceye ne de toplum tarafından belirlenen kurallara dayanır. Varlığının kendisine nasıl baktığı ve "Öteki" tarafından nasıl görüldüğü üzerinden tanımlandığı bir dünyaya angaje olmasına eklenen özgürlüğü ve bunun getirdiği sorumluluk nedeniyle, kişi bir tür endişe ve korku yaşar. Böyle bir deneyim varoluşsal kaygı temasını ortaya çıkarır. Şeylerin kabul edilmiş anlamının altını oyar. Sartre "kaygının berrak bir deneyim sağladığını" savunur. Kaygı içinde kişi kendini tehdit altında ve savunmasız hisseder. Ayrıca, bireyin eylemlerinden sorumlu olması, onu bunaltabilecek varoluşsal bir umutsuzluğa yol açar. Böyle bir deneyim "özgürlüğe giden yolda acı verici ama gerekli bir adım" olarak kabul edilir.[7] Tam da bu noktada varoluşçu teolojiden bahsetmek mümkün hale gelir. Nitekim özgürlüğün, bireyin kendi seçim ve kararları ile hareket etmesi olarak ifade edildiğinde, Tanrı gibi bir otorite de dâhil olmak üzere, bireyin kendi kararlarını almada engel teşkil edemeyeceği fikri ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla "Varoluşçu teoloji klasik teizmin yaptığının aksine, Tanrı'dan değil, insandan hareket etmektedir. Başka bir ifadeyle varoluşçulukkta Tanrı merkezli bir teolojiden değil, insan merkezli bir teolojiden bahsedilmektedir. Bu yaklaşıma göre, insanın varoluşsal durumundan hareketle Tanrı'ya gidilir. İnsan dışından gelen(heteronom) bakış açısı ve her türlü üst otorite baskısı reddedilir. Nitekim heteronom yaklaşımda Tanrı'nın emrettiği, belirlediği, insanın ise sadece buyruklara uyması gerektiği şeklindeki bir anlayış öne çıkmakta, insanın somut varoluş durumu ihmal edilmektedir."[8]

[6] Raymond, *Existentialism and the Philosophical Tradition*, 11.
[7] "http:ploto.stanfordencyclopedia.edu/entries/existentialism>" (2006).
[8] Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 27.

Varoluş söz konu konusu olduğunda, insanın Tanrı ile olan ilişkisi de bireysel açıdan ele alınır. İnsanın Tanrı ile olan ilişkisinin bu bireysellik açısından düşünülmesi oldukça önemlidir. Nitekim özellikle Kierkegaard'ın sistematik felsefeye karşı çıkışı da bu noktada temellenir. Ona göre hakikat, nesnel ve rasyonel bir kaygı ile elde edilemez. Hakikat, öznelliktir, din ancak ve ancak risk alarak yaşanır. Kierkegaard, buradan da hareketle kurumsallaşmış dine, sistematik felsefeye karşı çakarak, "bunların yerlerini doldurmak üzere "tekil birey" kavramına vurgu yapmış ve öznelliğin hakikate ulaştırmada en etkili ve hatta tek yol olduğunu savunmuş, İncil'in insani bir varlık olmak için ortaya koyduğu ölçütün tekil birey olmaktan geçtiğini"[9] belirtmiştir. Benzer şekilde Jaspers, kimi egemen güçlerin insanın özgürlüğe ve hakikate ulaşmasının önünde bir engel olduğunu savunur. Ona göre bu güçler özellikle Tanrı'yı kullanarak insanı özgürlükten ve bireysellikten mahrum etmiştirler. Oysa ona göre aslında hiçbir zaman Tanrı'nın egemenliği söz konusu olmamıştır.[10]

İnsan varoluşunu, diğer canlılardan ayıran kendine özgü varoluş durumları vardır. Bu durumların en önemlilerinden birisi, insanın bedeniyle olan ilişkisidir. İnsan bedeni, sadece bir fiziksel varlık değildir, o aynı zamanda, insanın özünü ve kimliğini ifade eden bir araçtır. Bu nedenle, insan varoluşunu, bedenle var olma durumu olarak tanımlayabiliriz. İnsan, bedeniyle birlikte var olur ve bedeniyle birlikte anlam kazanır.[11] Bu nedenle, insan varoluşunu, bedenle var olma durumu olarak tanımlayabiliriz.[12]

İnsanın ve evrenin var olması konusunda teist ve teist olmayan fikirlere karşı en radikal eleştiri ve felsefi çatışma, varoluşçuluk akımının ortaya çıktığı dönemin Batı düşüncesinde olmuştur. Bu durum, bilim, sanat, edebiyat, teknik ve felsefe gibi alanların, daha çok Batı'da güçlenmesinin ve ele alınmasının da önemli bir sebebi olmuştur. Nitekim Rönesans, Reform, Aydınlanma Hareketleri, Fransız İhtilali, Dünya Savaşları ve yine Pozitivizm ve İdealizm gibi akımlar Batı'da ortaya çıktığı gibi, bir bakıma bunların karşısında konumlandırabileceğimiz Varoluşçu felsefe de Batı'da ortaya çıkmıştır. Ancak varoluşçu felsefe, her türlü var olma durumunu, özellikle teolojik yönden tam olarak izah

[9] Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman - Ahlak İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 50.
[10] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 108.
[11] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefi Kurumu, 2015), 16-17.
[12] Nermi Uygur, *Kültür Kuramı* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 68.

etmediğinden, teist olan ve olmayan varoluşçu düşünürler arasında sürekli bir karşıtlık olmuştur.

Varoluşçuluk, pek çok düşünür ve yazar tarafından ele alınan ve felsefe alanında önemli bir yeri olan akımdır. Varoluşçuluğun felsefi boyutu, varoluş kavramının ne olduğu ve varoluşun herhangi bir ana unsuru olup olmadığı gibi sorularla ilgilidir. Bu sorular, varoluşçuluğun felsefi boyutunun tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. Ancak bu boyutun ne olduğu sorusu, "varoluş kavramını tanımlamak için yapılan herhangi bir girişimden ve varoluşun herhangi bir mihenk taşından söz edilemediği için"[13] hâlâ tartışmaya açıktır. William Barrett, varoluşçuluğu, Aydınlanma anlayışına, deduktiv metafiziğe, Marksist ve pozitivist düşünceye karşı çıkan anti-rasyonalist bir isyan olarak tanımlamıştır.[14]

İnsanın varoluşsal durumu, teolojinin birçok sorununu içermesine rağmen, insanın bu varoluş dinamiğinde özgür olup olmadığı meselesi hep tartışılan bir konu olmuştur. Özellikle insanın yaratılması konusunda, varoluş teolojisi açısından insan özgürlüğü, sorgulanması gereken bir noktayı oluşturur. Bu bağlamda, "İnsan fırlatılmış mıdır, insan kendini oluşturmuş mudur?", "insan kendi geleceğini oluşturmuş mudur?" gibi sorular, insanın özgür olup olmadığının anlaşılması açısından önemlidir. Yani, insan bu seçimleri kendi kendine mi yapmaktadır, yoksa sadece bir kısmında cüzi bir etkisi mi vardır? Ya da tamamen insan dışında bir etki ile mi gerçekleşmektedir? Bu durumda, insan dışında insan üzerinde etkili olan teolojik bir unsur var mıdır? Bu sorular, çalışmamızın cevapları aranan temel ontolojik problemleri arasında yer almaktadır.

Varoluşçu teoloji ve insan özgürlüğü anlayışının böylesi bir tanımlamaya elverişli olmaması, onun teolojik idrak sınırlarını aşan bir boyuta ulaştığını göstermektedir. Zira bu kavramlar bazen varlık ve bilginin ötesinde konumlandırılan metafizik yönüyle, bazen de insanı tanımlama çalışmaları ve insanın özgürlük arayışı ile özdeşleşen bir sorumluluk ile karakterize edilir.

İnsanın varoluşsal durumu, teolojinin birçok sorununu kapsar. Bu sorunların arasında, insanın özgür olup olmadığı da önemli bir yere sahiptir. Özellikle insanın yaratılması konusunda, insanın özgür olup olmadığı, varoluş teolojisi açısından sorgulanması

[13] Gabriel Marcel, *The Mystery of Being I Reflection & Mystery*, çev. G. S. Fraser (Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950), 89.
[14] Alasdair Maclntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 10-11.

gereken temel bir konudur. Bu bağlamda, insanın kendi seçimlerini kendi kendine mi yaptığı, yoksa bu seçimlerin insan dışındaki bir etkiye mi bağlı olduğu gibi sorular önemlidir. Bu çalışmada, insan özgürlüğü ile ilgili teolojik tartışmalar ele alınacak ve bu tartışmaların cevapları aranacaktır.

Varoluşçu felsefe, özcü felsefenin rasyonellik adına olgusal gerçekliği soyutlamasının aksine, varoluşu doğrudan ve kişisel tecrübede, varlık ile düşüncenin objelerini özdeşleştirilerek kavrar. Yine varoluşçuluk akımı, rasyonel zorunluluk formunda özden varoluşa geçişi yadsıyarak varoluşsal bütünlüğü yakalamaya çalışır.[15]

Varoluşçu teoloji ve insan özgürlüğü arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim, klasik varoluşçulukta, insanın özünün önceden belirlendiği fikriyle öne çıkar. Modern varoluşçulukta ise, varlığın özden önce geldiği fikriyle insan özgürlüğünün metafizik sınırlardan kurtulduğu savunulur. Modern varoluşçuluk, varoluşçu teolojiyi sorgulamaya açarak, insanın da özgürlük sınırlayıcılarıyla kuşatılamayacağını ve bu nedenle mevcut bir varlığa, teolojiye, insan özgürlüğüne indirgenemeyeceğini iddia eder. Varoluşçu teolojinin sorgulanabilir olmasıyla birlikte, insan özgürlüğünün de tam bir formülasyonu mümkün değildir. Ancak insanın özgür olması, varoluş teolojisini açıklamak ve yorumlamak ile alakalı bir durumdur. Bu durum, varoluş teolojisinin inkârını değil, insan özgürlüğünün sınırlandırılamayacağı düşüncesinin izahıdır. Bu açıdan bakıldığında, varoluşçu teoloji düşüncesinde mutlak varlık ve özgürlüğe erişim, varoluşçuluk düşüncesinin sınırlarını aşan bir durum olduğu için, insan özgürlüğünün tam bir mevcudiyete indirgenmesi mümkün değildir. Zira varoluş teolojisinin başlangıcı asla tam bir özgürlüğün olamayacağını bilmekten geçmektedir.

> Varoluşçu felsefeyi, teolojiye yaklaştıran en önemli noktalardan birisi hayatın anlamını sorgulamasıdır. Aslında her türlü anlam arayışı bir bakıma dini bir arayıştır. Heidegger hiçliği bir çözüm olarak öngörmektedir. Anlam verme çabası ise, bizi daima aşkın bir alana taşıyacaktır.[16]

Literatürdeki araştırmalar incelendiğinde, varoluş felsefelerinin genel olarak ateist varoluş filozofları ile özdeşleştirildiği ve bu nedenle varoluşçu teoloji bağlamında ön plana çıkan teist varoluşçular ve düşüncelerin arka planda kaldığı görğlecektir. Bu durum,

[15] Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 35.
[16] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 118-119.

çalışmamızın en temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, varoluşçu teoloji içerisinde inanç temelinde özgürlük probleminin konumunu ortaya koymak oldukça önemli ve zor bir meseledir. Nitekim varoluşçu teoloji, varlığın ve imanın önemini vurgulamaktadır. Bu nedenle, inanç temelinde özgürlük problemini ele almak, varoluşçu teolojinin temel kavramlarını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.[17]

Bu varsayımdan hareketle biz çalışmamızda varoluşçu teoloji ve insan özgürlüğü arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışacağız. Benzer şekilde varoluşçu teolojiyi insan özgürlüğü sınırları dışında düşünmenin, gerek varoluş gerekse teolojide böylesi bir özgürlük idealinin modern varoluşçuluk kavrayışı açısından ne tür imkânlar barındırıp barındırmadığını göstermeye çakışacağız. Çalışmanın birinci bölümünde, varoluşçuluk anlayışının neliği, tarihsel serüveni ve ön plana çıkan temsilcileri ile birlikte teist olan ve olmayan çeşitleri incelenecektir. İkinci bölümde, varoluşçu felsefenin teoloji ile olan ilişkisi bağlamında varoluşçu teoloji düşüncesinin temel unsurları yanında özellikle Hristiyan olan ve olmayan filozofların bu konu hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır. Üçüncü bölümünde ise özgürlüğün mahiyeti teolojik açıdan ortaya konularak, özgürlüğe genel bir varoluşsal perspektiften bakılıp, ön planda olan çıkmazları ele alınacaktır. Ayrıca özgürlüğün imkânı ve sınırları varoluşçu filozofların düşünceleri ile birlikte detaylı bir şekilde ele alınarak çalışma neticesinde kendi varmış olduğumuz çıkarımlar ve değerlendirmeler ile ulaşılan sonuçlara yer verilecektir.

[17] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 3-5.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. VAROLUŞÇU FELSEFESİNİN MAHİYETİ VE VAROLUŞÇULUĞUN ONTOLOJİK TEMELLERİ

1.1 VAROLUŞÇU FELSEFENİN NELİĞİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

20. yüzyılın en önemli felsefi akımlarından biri olarak kabul edilen varoluşçuluk, çağın insan sorununu ele alır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın yıkımını gören ve siyasi, sosyal, kültürel dejenerasyon içinde bulunan düşünürler, insan varlığının bir anlamı olup olmadığını ve yine insanın kendi özgür iradesiyle hareket edip edemeyeceğini felsefi bir mesele haline getirdiler. Bu nedenle varoluşçular, olması gereken ideal bir insanı değil, gerçek, somut ve yaşayan insanı anlamaya çalıştılar. Bu insan, somut yaşamı içerisinde kimi zaman bulantı hisseden, kendine yabancılaşan, ölümü ensesinde hisseden, kimi zaman da kurtuluşu ve özgürlüğü arayan bir insandır. Aynı zamanda etik ilkelerini yeniden oluşturmaya çalışan bir insandır. Bu açıdan varoluşçuluk, çağın sorunlarına yanıt vermeye çalışan bir felsefi anlayış olarak karşımıza çıkar. Felsefe; varlık ve varlıklarla ilgili olan her şeyin araştırılması, sorgulanması ve yorumlanması üzerine yapılan bir inceleme alanıdır. Felsefi hareketlerden biri olan varoluşçuluk, insanın ve evrenin varoluş durumu ve özellikle insan, evren ve Tanrı arasındaki varoluşsal ve teolojik ilişkiyi yorumlama imkânı sağladığı için felsefeye çok boyutlu bir yapı kazandırmıştır. Varoluşçuluğun kendi alanında o kadar çok felsefi durum işlendiğinden tam olarak açıklanması ve tanımlanması kolay olmamaktadır.[18] Felsefenin kökenine indiğimizde doğrudan veya dolaylı olarak varoluşçu içeriğe sahip olmayan bir felsefeye rastlamak kolay görülmemektedir. Bu kapsamda insanın ve evrenin varoluş durumu da felsefenin temel konusu olmasından ötürü felsefenin temelinde varoluşçuluğun yattığı söylenebilir.

Bilimin açıklamaya çalıştığı fenomenal dünya ve bilimin pratik sonucu olarak görülen teknolojinin ortaya çıkardığı sanayi ve üretim alanı insanların ve dünyanın salt maddi ve faydacı açıdan değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu çalışmalar, insanın ve evrenin neden var olduğu ve anlamının ne olduğu sorularını cevapsız bırakmaya devam

[18] Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 13.

etmektedir. Bu nedenle bilim ve teknoloji gibi enstrümanlar insanın hayattaki konumu hakkında felsefi bir iddia ileri süremezler. Dolayısıyla söz konusu araçların felsefenin yerine geçemeyeceği söylenebilir. Nitekim varoluşçuluk insana ve evrene metafizik, epistemolojik, etik ve estetik gibi felsefenin farklı alanlarını kullanarak yaklaşmaktadır.[19]

Felsefe insanın özgürlüğünü ve kendi varlığını şekillendirme yeteneğini vurgular. Ayrıca felsefe, var olanlara bir bütün olarak bakma ve onları genel yargılar çerçevesinde değerlendirme niteliğine sahiptir. Varoluşçuluk da insanın özgürlüğünü vurgulayan bir felsefe akımıdır. Felsefe insanın varoluş durumu hakkında farklı görüşler ve yaklaşımlar ortaya koymuştur. Varoluşçuluk da bu görüşlere ontolojik, teolojik ve determinist bir çerçeveden yeni bakış açıları kazandırmıştır. Bu bakış açıları, felsefenin farklı alanlarında kendini göstermiştir. Dolayısıyla, varoluşçuluk ve felsefe arasında sıkı bir ilişki ve etkileşim vardır. Bu ilişki ve etkileşim, her ikisinin de gelişimine katkıda bulunmuştur.

Bu minval üzerinde, varoluşçuluğun ne olduğuna dair gerçek bir tanımın yapılıp yapılamayacağına ilişkin pek çok tartışmadan bahsetmek mümkündür. Heinemann'a göre varoluşçuluk neyi ifade eder: "Varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz ve tek bir felsefe yoktur. Dolayısıyla, varoluşçuluk sözcüğü belli bir düşünme biçimini, özel bir davranışı, ruhsal bir akımı göstermektedir."[20]

Her felsefe anlayışı kendi varlığını ve ortaya çıkış koşullarını ifade eder. Bu nedenle felsefenin ne olduğunu ortaya koymak için farklı yöntemlerle ve birçok kez deneme yapmak gerekir. Felsefe, canlı olarak var olan düşünce durumunun yaşanması ve bu düşüncelerde kendi benliğine ulaşmaktır. Bu durumu farklı düşünce tecrübelerinden geçerek felsefede karşılaşabileceğimiz şeyler ile idrak edebiliriz.[21] Varoluşçuluğun genel geçer bir tanımının yapılamayacağı yönündeki görüşler onun yok olduğu ya da var olmadığı anlamına gelmez. Aksine, varoluşçuluğun ne olduğunun kesin olarak tanımlanamaması onun zenginliğini ve çeşitliliğini gösterir.

> Önümüzdeki ilk güçlük, varoluşçuluk terimini yeterince belirtememek olmuştur. Varoluşçu sözcüğünü, bugünkü anlamında ilk kez Kierkegaard önerip kullandı. Kierkegaard bir felsefeci, belli bir öğretinin düşünürü olmak istemiyordu. Heidegger, derslerinden birinde,

[19] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu (Ankara: Fol Yayınevi, 2019), 52-56.
[20] Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 8-12.
[21] Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971), 30-31.

> varoluşçuluk adı verilen şeye karşı konuşmuştu. Jespers, varoluşçuluğun varoluş felsefesini öldürdüğünü söyledi. İkinci güçlük, bugün varoluşçuluğu hemen herkesin tanımlama biçiminin Heidegger'in asal olmayan diye nitelediği alanda yer alması olmuştur. Durmadan varoluşçuluk konuşuluyor.[22]

Varoluşçuluk, Batı düşüncesinde son yüzyıllarda yaşanan anlam, hakikat ve değer bunalımından etkilenerek ortaya çıkan bir felsefi akımdır. Bu bunalım, varoluşun ve yaşamın anlamsızlığı, yabancılaşma ve ümitsizlik gibi olguları beraberinde getirmiştir. Marx'ın da ifade ettiği gibi yabancılaşmış insan, topluma karşı da yabancılaşır. İnsan dinsel ve toplumsal bir varlık olarak, inanç ve özgürlük gibi kavramlardan da etkilenir. Bu nedenle varoluşçuluk bir anda ve dönemde ortaya çıkmamış, farklı durumlar, görüşler ve filozofların etkisiyle oluşmuş bir akımdır.

Varoluşçuluk, savaş ve savaş sonrası yıllarda ön plana çıkmıştır. Bu dönemde varoluş filozofları yıkım, ölüm, yabancılaşma ve korku gibi durumları yaşayan ve dolayısıyla bunalıma giren insanın kurtuluş ve özgürlüğünü ararken, insanın varoluşunun anlamını bulmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla varoluşçuluk, modern dönemin insani çıkmazlarına bir çözüm yolu arayan felsefi bir anlayış biçimidir.[23]

O dönemin insanlarının ve toplumlarının yaşadığı deneyimler, sayıca fazla ve etki oranları bakımından geniş bir yelpazeye sahiptir. Aydınlanma dönemi kültürel ve bilimsel anlayış üzerine etkileri, Fransız İhtilali - Dünya Savaşları - Nazi kampları toplumsal, siyasi ve ekonomik tesirleri, Orta Çağ sonrası dönemlerde dini ve inançsal anlayış üzerine yaşanan düşünce değişimleri olmuştur. Ayrıca Modern Çağ ve sonrası özellikle bilimsel ve teknik gelişmeler ve buna ek olarak ahlak anlayışı içerisindeki farklı fikirsel yapıların ortaya çıkması gibi daha birçok durum, varoluşçu felsefenin arka planını besleyen durumlar olarak kabul edilebilir. Şunu unutmamak gerekir ki; burada saydığımız bütün durumlar insani eylemler ile ortaya çıktığı için ve bütün insanlık üzerinde büyük etki oluşturduğu için varoluşçu felsefe anlayışında insan, insanın varlık durumu ve insani problemler ön planda olmuştur.

Varoluşçu felsefe yirminci yüzyılın önemli akımlarından biri haline gelmiştir. Bunun nedeni, çağın insan varlığı ve özgürlüğü sorununa yeni bir bakış açısı sunmasıdır. Çünkü varoluşçu felsefe, yirminci yüzyılın belirsizlik ve anlamsızlık ortamında insanın

[22] Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınları, 1999), 10-11.
[23] Abdulkadir Çüçen (ed.), *Varoluş Filozofları* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 11.

varoluşunun anlamını ve bireyin özgürlüğünü vurgulayan önemli bir akım haline gelmiştir. Dolayısıyla Ritter için varoluşçuluk, insanın kendi varoluşunu anlamlandırması ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi için bir yoldur. Bu bağlam üzerinde Ritter için varoluşçu felsefe:

> Köklerinden kopmuş, temelini yitirmiş, geçmişe ve tarihe güvenini kaybetmiş, toplumda yabancılaşmış, mutsuz, huzursuz insan varlığını dile getiren bir felsefedir. Bu felsefe daha çok toplum içinde yaşayan bireyin tehdit altında olduğu, günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu, insanın manasız bir varlık haline geldiği, kendi kendini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde ortaya çıkar.[24]

Varoluşçuluk 17. yüzyılda görülmeye başlamış olsa da, asıl sistematik olarak Jean Paul Sartre (1905-1980) ile birlikte popülerlik kazanmıştır. 20. yüzyılda Martin Heidegger (1889-1976), Albert Camus (1913-1960) ve özellikle de Sartre etkisiyle kendine has ve etkin bir şekilde varoluşçuluk etkisini göstermiştir. Varoluşçuluğun bazı argümanlarının Blaise Pascal (1623-1662) düşüncesinde, Sokrates felsefesinde ve kutsal metinlerde benzerleri bulunabilmektedir.[25] Ancak varoluşun farkına varanlar, havsalalara sığmayan bir yolculuğun neden olduğu hızlı bir ürperişe maruz kalmaktadır. Aristoteles'e göre bilim, şaşkınlık durumunda ortaya çıkar. Benzer şekilde, varoluşçuluk da "var olmak" şaşkınlığıyla kendini gösterir gibi ifade edilebilir. Bu nedenle varoluş, şaşma durumundan çok da farklı olarak değerlendirilemez. Varoluşçuluğun temsilcilerinden olan Pascal'ın "orada değil de, burada olma durumuna ve önceden değil de şimdi burada olmam için hiçbir sebep düşünemiyorum" şeklindeki yorumları, şaşkınlığı ve ürperişi ön plana çıkaran başka bir hal olarak görülebilir.[26]

Varoluşçuluk, insanın kendi varlığını anlamlandırma çabasını ifade eden bir felsefe akımıdır. Varoluşçuluğun tanımını yaparken genel geçer ve tek bir tanım ile açıklamak zordur. Çünkü varoluşçuluk, farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu geniş anlam içeriği, varoluşçuluğun farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmasına neden olmuştur. Bu anlamıyla Jean Wahl (1888-1974)'ın deyişiyle varoluşçuluğun ifade ettiği şey:

---

[24] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 8-9.
[25] Aliye Çınar, *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015), 28-29.
[26] Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 43.

> Ortak bir iklimi ve havayı belirtmektedir. Bireyciliğe (ferdiyetciliğe) aşırı yer vermek, kişioğlunun varoluş sorununa büyük ilgi göstermek ve herhangi bir düşünce okulundan olmamak ve herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek; sığlığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi açıkça küçümsememek.[27]

Varoluşçuluk, aslında felsefe ile insanın varoluşunu ve özgürlüğünü vurgulayarak, her insanın kendi deneyimlerini ve perspektifini kullanarak var olanın anlamını ve amacını araştırmasına olanak tanır. Varoluşçuluğun insanın bireysel varoluşuna ve özgürlüğüne ilişkin görüşlerinde felsefe ile olan etkileşimini şöyle ele alabiliriz:

> Felsefe hepimiz için kaçınılmaz bir şeydir, bunun için de efkâr-ı umumiyede, atasözlerinde, sık sık geçen felsefi deyimlerde, aydınlanma çağı dilinde olduğu gibi, hâkim kanaatlerde, siyasi görüşlerde, her şeyden önce mitlerde, her zaman karşımızdadır. Felsefeyi reddeden, farkına varmadan felsefe yapıyor demektir.[28]

Varoluşçu düşünce belirli bir sisteme karşılık gelmemektedir. Bunun en temel nedeni ise varoluşçuluğun rasyonalist ve empirist anlayışlardan farklı olarak insana ve onun yaşamına odaklanırken onun salt akıl varlığı olarak değil akıl dışı birçok faktörün etkisiyle kendini var eden bir varlık olarak görünmesidir. Bununla birlikte varoluşçuluk, insanın varoluşunun bireysel ve öznel bir deneyim olduğunu ifade etmektedir. Varoluşçuluk, insanın özgürlüğünü vurgular. Yine varoluşçuluk, insanın varoluşunu ve özgürlüğünü sınırlayan herhangi bir sistemden kaçınmayı amaçladığı için, varoluşçu felsefenin bir sisteme karşılık gelmediği iddia edilmektedir.[29] Bu bağlamda "varoluşçu felsefe, her türlü evrensellik, rasyonellik, sistemci, soyut ve tümel varlık iddiasıyla metafiziksel ontolojilere karşı çıkarak, insanın bireysel deneyimleriyle kendi varlığının var oluşunu açıklamaktadır".[30] Bu bağlamda William Christopher Barrett(1913-1992) varoluşçu felsefeyi, Aydınlanma anlayışına, deduktif metafiziğe, Marksizm düşüncesine ve pozitivizm fikrine varoluşsal yönden karşı çıkan anti-rasyonalist bir isyan ve bir başkaldırı olarak görmektedir.[31]

Bu konuyla ilgili olarak Camus'nün da eserlerinde vurguladığı gibi başkaldırı, varoluşçu felsefede önemli bir yere sahiptir. Çünkü varoluşçuluk yalnızca bir düşünceyi savunan ve

[27] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 8-12.
[28] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 31.
[29] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 16-18.
[30] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 23.
[31] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 10.

ele alan bir akım değil, sürekli bir reddetme ve başkaldırı durumu içerisindedir. Bu nedenle varoluşçu felsefe, daha çok eleştiri, reddetme, kabul etmeme, itiraz etme, isyan etme, karşı çıkma ve başkaldırı gibi edimler ile kendini gösteren bir akımdır.

Ateist varoluşçuluğun önde gelen düşünürlerinden Sartre'da insanın özgürlüğünün kendi elinde olduğu vurgulanır. Yine Sartre'a göre, insanın bireysel varoluşu ve özgürlüğü yaşamı tecrübe etmesiyle mümkündür. Bu bağlamda Sartre'ın varoluşçuluk anlayışına göre insan başlangıçta hiçliktir. Bu hiçlik içerisinde bir öz yoktur. Dolayısıyla insanın varoluşu özünden önce gelir ve özü insanın kendisi oluşturur. Bu oluşturma insanın kendisini oluşturmasıdır ve böylece insan hiç bitmez ve kapanmaz şekilde kendini belirler. Sartre ontolojisinin çerçevesi belirgindir ki bu belirginlik Sartre'ın bilinç ve varlık ilişkisinde kendisini göstermektedir. Çünkü bilinç, zihin ve huy gibi kabiliyetler aslında kendi başlarına varlığındır ve ona aittir. Dolayısıyla onun zorunlu ve temel bir yapısı yoktur. Edmund Husserl(1859-1938)'den alıntı yaparak söylersek: "her şuur bir şeyin şuurudur". Dolayısıyla ne obje, süje, şuur ne de maddî varlık, insan ve dış evren kendi başlarına yorumlanabilmektedir. Ortaya çıkan durum çifte bir izafilikten veya görecelikten ibarettir. Bu nedenle varoluşçuluk akımında sürekli bir düalizm ile karşı karşıya kalabiliriz.[32]

Bu ikilemler, varoluşçu felsefe akımı içerisinde özellikle terminolojik olarak ifade edilmekle birlikte yaşam pratikleri içerisinde de görülebilir. Bu açıdan Sartre felsefesinde de görüleceği gibi insanın kendi kendisini oluşturması düşüncesinden dolayı bu düaliteler varoluşçu filozofların fikirlerinde bütünleşerek bu bağlamda kendisini göstermektedir. Sartre, varoluşçu felsefeyi sistematik hale getiren ilk filozof olduğu için, fikirleriyle ve tarzıyla diğer varoluşçu düşünürleri de etkilemiştir.

Bu yüzden yapılması gereken ilk tespit insanın varlık ve öz bağlamında varoluşsal durumu ile ilgili tespittir:

> İnsan bir varoluştur. Existence kelimesinin Latince kökeni olan "ex-sistere" kelimesinin etimolojisine bakıldığında, "ex" dış, "sistere" ise durmak, var olmak anlamlarındadır. Terim olarak existence, kendisinin dışına çıkma, kendini aşma yeteneği olan var olma tarzıdır. Existence teriminin diğer bir anlamı da aşkınlıktır. İnsan kendisini aşabilir, çünkü o önü açık bir projedir, geleceğe dönüktür ve bitmemiştir. Varoluş verili olma hali ile olasılıklar arasında

[32] Kenan Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 61-62.

> bir varlık yapısıdır. Yani insan bir yandan olgusaldır, kendisinin hazırlamadığı şartlar içinde var olur, bir yandan da önü açık bir projedir.[33]

Özellikle Sartre'ın varlığın özden önce gelmesi meselesi bu konuda oldukça önemlidir. Bir şeyin özünün ne olduğu ya da neliği onun önceden belirlendiğine işaret eder. Felsefe tarihinde öz, töz, cevher gibi kavramlar bu belirlemede kullanılan felsefi terimlerdir. Felsefede "bir şeyi her ne ise o şey yapan belirleyici özellik"[34] olarak ifade edilen öz, Aristoteles düşüncesinde belirli türden şeylerin ortak doğasını ifade eder. Varlık ise, "yokluğa ve oluşa karşıt olarak var olan"[35] şeklinde nitelendirilen gerçek ve var olan şeyler olarak tanımlanabilmektedir. Varoluş kavramı ise, insan varlığı için kullanılmakta ve bu kullanım ilk olarak Sören Aabye Kierkegaard(1813-1855)'da görülmektedir. Latince 'existere', yani 'çıkmak, zuhur etmek, ortaya çıkmak'[36] fiilinden gelen varoluş terimi bu günkü felsefi anlamda ilk defa Kierkegaard tarafından keşfedilmiş ve kullanılmıştır. Dolayısıyla var olan olarak ifade edilen her şey, ya bir varlık özelliğine sahiptir ya da bir varlıkla varoluşsal bir ilişki içerisindedir. Böylece öz-varlık meselesinde bir sabitlik ve önceden belirlenmişlik durumu söz konusudur. Varoluşçu felsefe, bu belirlenmişliğe karşı çıkan ve insanın herhangi bir nesne gibi bir şey olmadığını ifade eden felsefi bir pozisyona sahiptir. Kierkegaard bu durumu şöyle ifade eder: "Eğer varoluş bir kavram olarak gösterilemiyorsa bu onun kavranamayacak kadar çok genel, uzak ve belirsiz bir şey olduğundan değil bilakis çok yoğun, somut ve zengin olmasından kaynaklanmaktadır".[37]

> Foulquie'ye göre, varoluş varlık demek değildir, bir hal değildir. Varoluş bir harekettir, imkândan gerçeğe geçiş hareketidir. Gerçek varoluş hürriyete muhtaçtır ve bu sebeple insana mahsus bir imtiyazdır. Olmak istediğimizi seçerken, kendi kendimizi seçiyoruz. Çünkü seçmek için önceden var olmak gerekmektedir. Bu nedenle bütün varoluşçularda, varoluş özden önce gelmektedir.[38]

Başka bir deyişle "varoluş kavramını tanımlamak için yapılan herhangi bir girişimden ve varoluşun herhangi bir mihenk taşından söz edilemediği"[39] için varoluş, her ne kadar varlık ile birlikte ele alınsa da o sabit olmayan soyutlama ve teorilere karşıt bir biçimde

[33] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 85-87.
[34] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 339.
[35] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 884.
[36] Sina Kabaağaç - Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995), 228.
[37] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 165.
[38] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 169.
[39] Marcel, *The Mystery of Being I*, 89.

tanımlanamayan bir mahiyete sahiptir. İnsan varoluşu bu nedenle diğer varlıklardan farklı görünür. Platoncu ve Aristotelesçi anlayışlarda özellikle ön plana çıkan öz-varoluş ayrımı olan her şeyde söz konusu edilmişken Orta Çağ felsefesinde bu ayrım korunmakla birlikte özü ve varlığı sadece bir ve tek olan Tanrı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla "özün bir şeyin doğasını ifade ettiği bir yerde varoluş o şeyin var olma, fiilen o şeyin mevcut bulunma olgusuna karşılık gelir".[40] İşte bu varoluş durumu, insan için söz konusu olduğunda ortaya önceden belirlenmeyen ve farklı durumlardan etkilenen insanın konumu çıkmaktadır. Varoluşçu felsefe açısından insanın konumuna bakıldığında, önceden belirlenmiş bir tanımı olmayan varlık olarak kabul edilmekle birlikte insan, kendi eylemleriyle kendini oluşturur ve kendini tanımlar. Çünkü yaşamın bizzat kendisinin ve bireyin bu yaşam deneyimleri üzerindeki varoluşsal bulgularının insanın varoluşu üzerinde büyük bir tesiri vardır. Bu nedenle insanın varoluşsal serüvenindeki bu bireysel durumları onun tamlık ve öznellik düşüncelerini anlamlı hale getirmektedir.[41]

Varoluşçu felsefe bireyin içinde bulunduğu sorunları anlamasına, kendi varoluşunu anlamlandırmasına ve hayatın anlamını bulmasına yönelik meselelerle ilgilenerek merkezine bu konuları almaktadır. Varoluşçuluğa göre modern felsefi düşüncenin yarattığı dünyada bireyin yaşadığı sorunlar nedeniyle insan kendini yurtsuz ve amaçsız hissedebilir.[42] Özellikle modern düşünce ile birlikte ortaya çıkan mekanistik ve determinist doğa anlayışı insanın varoluş serüveni içerisinde söz konusu problemlerle karşılaşmasına yol açmıştır. Bilimsel ve teknik gelişmeler karşısında insan tıpkı doğadaki kanunların işlediği gibi bir yaşam deneyimine sahip olarak algılanmıştır. Dolayısıyla insan devasa bir makine olarak görülen dünyanın içinde bir şey olarak algılanır. Yine bu durumlar bireyin kendini yalnız ve yabancılaşmış hissetmesine neden olur. Bu sorunlar Batı düşüncesinin karakteristik özellikleri bir anlamda Heidegger'in de ifade ettiği gibi varlığın anlamının unutulması durumundan kaynaklanmaktadır. "Heidegger'e göre metafizik düşünce geleneği varlık ile var olan arasındaki ontolojik ayrımı yok saydığı için varlığın anlamının unutulmasıyla kendisini ortaya koyan bir anlayış tarzı metafiziksel olmayan bir düşünceye işaret etmektedir".[43]

[40] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 888.
[41] Jean Paul Sartre, *Öznellik Nedir?*, çev. İnci Malak Uysal (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015), 57-58.
[42] Martin Heidegger vd., *Düşünceye Çağıran Yurt Müdafaası*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 11.
[43] Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 47.

İnsanın varlıkla olan ontolojik bağının koparılması durumunda, varlığın anlamı problemi hayati bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Heidegger'e göre "varlık olmak bakımından varlık, varlık ve var olan ayrımı varlığın anlamını ortaya koymaktadır".[44] Nitekim insanlığı, bu varoluş serüveninde karşılaştığı varlığın anlamsallığı problemi sancılarından bir nebze olsun kurtaracak olan varoluşçuluk akımı, 20. yüzyılda Batı düşüncesinde kendini bir ifşa etme durumu olarak göstermiştir.[45] Bu ifşa etme durumunu Heidegger, var olmayanın ontoloji bağlamında ele alıp işlediği ve varlığın anlaşılmasının tarihi gerçekliği içinde varlığın anlamı problemini fundemental ontoloji olarak adlandırmaktadır.[46]

İlk dönemlerde felsefeden çok edebiyat alanında ön plana çıktığı söylenebilecek olan varoluşçuluk akımı dönemin geçirdiği toplumsal ve bireysel anlam arayışları karşısında 1950'li ve 1960'lı yıllarda popüler bir akım haline geldiğini söylemek mümkündür.[47] Çünkü Varoluşçuluk doğrudan insan hayatı ve onun anlamı ile ilgilenir sistemetaik ve soyut felsefelerden farklı olarak tekil bireyi ön plana çıkarır.

> Dolayısıyla insan özünü kendisi seçer. Varoluş felsefesi terimini açık olarak ilk kullanan 1929 yılında yayınlanan '*Felsefenin Yeni Yolları*' adlı eseriyle Fritz Heinemann'dır. Varoluştan anlaşılan insanın var oluşudur. Varoluş tek insana ait bir var olma tarzıdır. Bu yüzden de varoluş felsefelerinde insan orta noktadadır.[48]

Varoluşçu felsefe anlayışı dönemin dine, hakikate, inanca ve özgürlüğe dair problemlerini gündeme getirir. Varoluşçuluk akımı, bu kavramları 20. yüzyıl koşulları içerisinde ve o dönemin insanlarının zihnî düşünce yapıları çerçevesinde değerlendirmek için ortaya çıkmıştır.[49] Varoluşçu filozoflar, insanın varoluşsal ve bireysel problemlerini içeren konular üzerine odaklandığı için insan var oluşunun, insan varlığını anlamlandıran diğer durumlarla etkileşimini de ele alırlar. Çünkü varoluşçuluk, varoluşsal yönden insanın varlığına yönelmenin yanı sıra insanın varlığını anlamlı hale getiren toplumsal durumlar, dinsel inançlar, siyasi ve kültürel deneyimler gibi durumların insanın hayatına doğrudan

---

44 27

45 Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 9-10.

46 Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 162.

47 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986), 30.

48 Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 169.

49 Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler* (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995), 134.

veya dolaylı olarak dokunmasını da işler. Felsefi bir akım olan varoluşçuluğun şöyle bir tanımlaması da yapılabilir:

> Eksiztansiyalizm ya da daha doğru ifadeyle eksiztans felsefeleri, felsefenin temel konusu ve hareket noktası itibariyle 'eksiztans'ı ele alan felsefî akımlara verilen addır. O kadar ki, insan ve varlık konularından, toplum ve Tanrı kavramlarına kadar ayrı sistem denemeleri ve birbirleriyle uzlaşamaz değerlendirme tarzları ortaya koymuşlardır.[50]

Varoluşçu felsefe, varlığın ve özellikle de insanın varoluşunun anlamı ve varoluşsal serüveninin incelenmesi üzerine kuruludur. Varoluşun geniş bir varoluşsal anlam yelpazesi olması nedeniyle, tam olarak ne şekilde betimlendiğini açıklamak zordur. Ancak varoluşçuluk akımı, insanın varoluşunu, onun eylemleri ve seçimleriyle şekillenen bir süreç olarak ele alır. Bu eylem ve seçimler insanın varoluşsal yönünü anlamlı hale getiren temel unsurlardandır. Varoluşçuluk akımı için temel konu, insanın varoluşunun varoluşsal biçimleri ve anlamlarıdır.[51]

> Türkçemizde 'varoluş' kelimesiyle karşıladığımız eksiztans, fert olarak ele alınan insanın dünya planında bilinçle temellendirilmiş yaşantıları çerçevesindeki hâlidir. O, anlık yaşayış halleri içerisinde ortaya çıkan ruhî bir derinlik ve dinamizm taşıyan, hayatı ve hayat içinde kendi yerini her an belirleme sorumluluğu duyan bir hürriyet durumudur. Yine kendinden genel anlamda varlığa doğru metafizik bir endişe ile yönelen, yaradılıştaki sır ile kendi içinde bulmaya çalıştığı öz arasında gidip gelen ve nihayet kendisiyle hesaplaşan bir varoluş hâlidir.[52]

İnsan varoluşunu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, onun kendisiyle olan ilişkisidir. Burada varoluşçu felsefe açısından ön plana çıkan ilişki ise insanın bedeni ile olan bağlantısıdır. İnsan bedeni sadece bir fiziksel varlık değildir, o aynı zamanda insanın özünü ve kimliğini ifade eden bir araçtır. İnsan, bedeniyle birlikte var olur ve bedeniyle birlikte anlam kazanır.[53] Bu nedenle insan varoluşunu, bedenle var olma durumu olarak tanımlayabiliriz. Çünkü insan varlığı ile beden arasında varoluşsal yönden sıkı bir ilişki söz konusudur.[54]

Varlık, anlamını 'ben neyim?' sorusuna verilen cevapta bulur. Burada varoluş, bedenleşmiş varlıktır. Gabriel Marcel'e (1889-1973) göre, benle beden arasında bir

[50] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 79-80.
[51] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 11.
[52] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 80.
[53] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 16-17.
[54] Uygur, *Kültür Kuramı*, 69.

ayrılma olmadığı için bir nesne olarak benimdir diyemeyeceğim bir beden söz konusudur. Marcel'e göre ben, bedenim değilim ama ben bedenli bir varlık olarak buradayım. Dolayısıyla var olmak, bedenle var olmaktır. Kendi varlığımın sırrından kendimi soyutlamam mümkün değildir. Ben, dünyayı bedenli bir varlık olarak ona katılarak anlarım. Bedenin yetersizliği ve dolayısıyla çevreyle olan etkileşiminden ötürü bedenin bir niteliği de katılmadır. Beden kendini dünyaya açmaktır. Hazır olmak ve hazırda olmak da hep bu açık olma ön koşuluna bağlıdır.[55]

Buradan hareketle varoluşçuluk insanın sadece bedeniyle değil benliği ile de ilgilenmektedir. Varoluşçuluğun bu konuları ele alması onu anlaşılması zor bir akım haline getirmektedir. Bu akımın filozofları arasında birçok ortak özellik olsa da, varoluşçuluğu tek bir tanımla açıklamak mümkün değildir. Sartre'ın dediği gibi varoluşçuluk o kadar değişken bir yapıya sahiptir ki, onu bir kalıba sokmak zordur.[56] Örneğin Karl Jaspers'te (1883-1969) varlığın iletişimsel durumu, Heidegger'de ölüm, varlık ve zaman anlayışının insanın varlığını ve hayatını anlamlandırmadaki etkileri, Sartre'da varoluşsal çıkmazların ve insanın varlık-hiçlik durumu karşında adeta varoluşsal bir bulantı içerisinde olması, Marcel'de metafiziksel olarak insan varlığının sır ve gizemlerle dolu bir yapısının olması, Kierkegaard'da korku ve iman gibi kavramlar ile insanın varoluşu üzerindeki inancın etkisi gibi varoluşsal problemler bu akım içerisinde önemli bir yere sahiptir.[57]

Bu insani problemler ve varoluş sancıları öncelikli olarak Camus'nün da eserine ismini verdiği düşüş metaforu, insanın kendinden ve varoluşsal anlamından uzaklaşması ve dolayısıyla kendine yabancılaşması şeklinde bir çaresizlik olarak karşımıza çıkar.[58] Bu düşüş metaforu beraberinde kendini ve anlamını kaybeden insanın duygusal olarak gösterdiği korku ve kaygı durumlarını ortaya koymaktadır. Özellikle Kieerkegaard ve Heidegger felsefesinde korku ve kaygı düşüncesi, belirsizlikler ve güvensizlikler içerisinde kaybolan dünyanın anlamsızlığı ve amaçsızlığı gibi problemleri arayan insanın duyguları olarak karşımıza çıkmaktadır.[59] Bunlara ek olarak insanın varlığını ortaya koyma ve anlamlı bir hale ulaşma çabası içerisinde böyle bir imkân bulamama ve

[55] Harold John Blackham, *Six Existentialist Thinkers* (London: Routledge, 1965), 68.
[56] Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 12-13.
[57] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 11.
[58] Albert Camus, *Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 45.
[59] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 502.

dolayısıyla varoluşsal bir umutsuzluğa kapılma durumu söz konusudur. Bu konuda varlığın ve hayatın anlamının önceden kabul edilip edilmemesi meselesi ile ilgili önemli görüşler ortaya koyan Marcel ön plana çıkar.[60] Benzer şekilde Camus düşüncesinde, hayatın ve varlığın anlamsızlığı meselesinin bir imkânsızlık düşüncesiyle ilgili olarak insanların kapıldığı umutsuzluk anlayışının yaygınlaşması ve nihayetinde intihar eylemi ile sonuçlanması durumu da kaçınılmaz bir şey olarak görülür.[61] Bütün bu insanı anlamlandırma ve varoluş üzerine yapılan incelemeler, aslında Camus'ya benzer şekilde Sartre felsefesinde de anlamsız, umutsuz, sebepsiz, olumsal ve yabancı bir insan varlığı üzerine yapılan varoluşsal bir çalışma olarak değerlendirildiği için saçma olarak nitelendirilmektedir.[62]

Varoluşçu filozoflardan bazıları bu problemleri çözmek için felsefi bir yöntem olan fenomenolojiyi kullanarak insanın varoluşunun belirsizliğini ve sorumluluğunu kavramaya çalışırlar. Fenomenoloji, nesneyi olduğu gibi önyargılardan ve varsayımlardan arındırılmış bir şekilde kavramayı amaçlayan bir yöntemdir. Özellikle Husserl'in geliştirdiği fenomenoloji yöntemi, bazı farklı yönler olsa da varoluşçu filozoflar tarafından benimsenmiştir. Husserl'in fenomenolojisi "bilincin çok çeşitli formlarıyla dini, duygusal, estetik ve ahlaki her türlü doğrudan deneyimini analiz edip betimleyen"[63] anlayıştan ve insanın varoluşunu anlamanın yolunun, insanın kendi deneyimlerini olduğu gibi kavramaktan geçtiğini savunur. Onlara göre insan, kendi varoluşunun anlamını ve değerini kendi deneyimlerini ve seçimlerini özgürce yaparak keşfeder. Bu nedenle, fenomenoloji yöntemi, varoluşçu felsefede önemli bir yere sahiptir.

Husserl, varoluşçu felsefenin dışında bir filozof olmasına rağmen, varoluşçu düşünürlerin üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Heidegger, Marcel ve Sartre gibi filozoların farklı amaçlar için de olsa yer yer Husserl'in fenomenoloji metodu kullanmaları[64] ilerleyen süreçlerde varoluşçuluğun biçimsel farklılıkları olmasına rağmen fenomenoloji ile ilişki içinde olan bir yapıya büründüğünün göstergesidir. Husserl, öz felsefesi kurmak için, varoluşçular ise varoluş anlayışlarını geliştirmek için felsefelerinde bu metodolojiye yer vermişlerdir. "Dolayısıyla ayırt edici anlamda fenomenoloji, en kişisel konu içeriğinden

[60] Gabriel Marcel, *Being and Having*, çev. Katharine Farrer (Glasgow: Printed by Robert MacLehose and Company Limited The University Press, 1949), 2-3.
[61] Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 26-27.
[62] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 10.
[63] Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 342.
[64] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 10.

hareketle fenomen olmayı talep eden şeyi birer nesne olarak tematik kavramına almış bulunmaktadır."[65]

Görüldüğü üzere bu yöntem, insanın varoluşunu olduğu gibi kavramayı amaçlayarak insanın var olma serüveninin varoluşsal durumunu ortaya koymaya çalışır. Özellikle varlık, var olan, insanın var olması ve varlığın anlamı gibi kavramların açığa çıkarılması ve konuşulmasında fenomenoloji, varoluşçuluk akımında önemli bir araç ve yöntem olarak ön plana çıkmaktadır.

> Heidegger'in temel yapıtı sayılabilecek *'Varlık ve Zaman*'ın isim dizinine bakacak olursak, Aristoteles ve Kant'tan sonra en çok başvurduğu düşünürün Husserl olduğunu görürüz. Sartre'da 'kendine söylenen yalan' kimi temel insani tutumları betimleme yolunda, fenomenolojik yöntemi sıkı sıkıya uygulamıştır. Jaspers'in sınır durumları açığa çıkarma amacıyla giriştiği yorumlamalar da fenomenolojik yöntemin birer örneğidir. Bu nedenle varoluşçuluğun fenomenoloji öğretisine karşı bir borçluluğundan söz edilebilir. 20. yüzyılın bu çığır açıcı yöntemi, varoluş felsefesinin teknik zenginliğinin ta kökeninde yatmaktadır.[66]

Yukarıda ifade ettiğimiz düşünürlerin dışında Marcel, Husserl'in fenomenolojisinden bağımsız bir fenomenoloji geliştirdi ve bu yöntemi kullanarak varlığın sırlarını kavramaya çalıştı. Marcel'in temel ilgisi insanın öznelliğine ve farklı kişilerce aynı ölçüde tanınabilirlik konusuna odaklanmaktı. Bu düşünce, Martin Buber (1878-1965) ve Jaspers gibi diğer fenomenolojik düşünürlerin de önemli bir ilgisiydi. Bu nedenle bir "Fransız fenomenolog"[67] olan Marcel, sistemden ziyade yöntemle ilgilendi.[68]

Varoluşçu düşüncenin önemli filozoflarında Sartre ve Camus'ya göre insan hayatı, sadece rasyonel bir yapıyla şekillenmez ve bu nedenle saçma veya anlamsız olarak görülür. Hayatın anlam kazanması, insanın eylemlerine ve seçimlerine bağlıdır. Dolayısıyla saçma düşüncesi, varoluşçuluk akımında Fransız düşünürlerden Sartre ve Camus tarafından daha çok işlenmiştir. Örneğin Sartre, varoluşçuluğu tanımlarken kullandığı "saçma" kavramını, iki farklı şekilde açıklamaktadır. İlk yorumda saçma, şeylerin oldukları gibi olmadığı düşüncesine dayanır. Yani evren ve içindeki her şey, insanın beklentilerine ve deneyimlerine uymadığı için saçma ve anlamsız olarak görülür. İkinci yorumda ise,

---

[65] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018), 67.
[66] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 28-29.
[67] Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, 141.
[68] 27

saçma, şeylerin olumsal ve dolayısıyla zorunlu olmayan bir yapıya sahip olmasına dayanır.[69]

Burada absürt olarak değerlendirilen durumlar, Sartre felsefesinde bir hiçlik anlayışını ortaya koyar. Çünkü sürekli değişen, gelişen, farklılaşan ve ilerleyen her şey, bir özden yoksundur. Dolayısıyla hiçlik ve öz arasında ters orantı vardır. İnsan hiç bitmeyen bir serüven olan bireysel varoluşunu kendi tercihleriyle şekillendirir. Bu nedenle, hiçlik içerisindeki insan, kendi özünü ve geleceğini kendi seçimleriyle oluşturur.

Varoluşçu felsefe hiçlik ve öz bağlamında, geleneksel felsefenin rasyonellik adına olgusal gerçekliği soyutlamasının aksine, varoluşu doğrudan ve kişisel tecrübede, varlık ile düşüncenin objelerinin özdeşleştirilerek kavranabileceğini bir zorunluluk olarak ifade eder. Yine varoluşçuluk akımı, rasyonel zorunluluk formunda özden varoluşa geçişi yadsıyarak varoluşsal bütünlüğü yakalamaya çalışır.[70]

Varoluşçuluk akımının on dokuzuncu yüzyılda Kierkegaard ve Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) ile başladığını ancak yirminci yüzyılda Sartre ile birlikte zirveye ulaştığını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, Sartre'ın düşüncesinin hem fenomenolojiye hem de Marksizm'e dayanması ve bu sayede daha geniş bir yelpazeye sahip olmasıdır. Sartre'ın ana problemi, insanın varlığının henüz tamamlanmamış olması ve bu nedenle sürekli yeni imkânlara açık olmasıdır. Bu nedenle, Sartre'ın varoluşçu anlayışı, insanın kendi varlığını kendi eylemleriyle yeniden oluşturan, değişim içindeki tamamlanmamış bir varlık olarak ele alındığından bir özgürlük felsefesi olarak da değerlendirilir. Sartre'ın felsefesinde, insanın belirli kanunlar ile çerçevelenmiş olan bir tabiata sahip olduğu düşüncesinin kabul edilmeyişi önemli bir yere sahiptir.[71]

> Sartre, gerçek dünyayı ortaya çıkaran özgür eyleme göndermede bulunur; onun düşüncesinde dünya, ancak onu değiştirmek üzere aştığımız eylemde ortaya çıkar. Böylece özgürlüğe mahkûm bir varlık olarak insanın dünyayı araçsallaştırarak, kullanıp bırakmasının bir sonucu olarak dünya bilincin aşkınsal yapısının ufkunda 'benim için dünya' olarak belirir. İnsanın dünya karşısındaki bu duruşunun özünü oluşturan şeyi özgürlük olarak belirleyen Sartre, bu özgürlük anlayışını ayrıntılı bir ontoloji geliştirerek formüle eder. O bu amaçla geliştirdiği ontolojisinde, kendinde varlık ile kendisi için varlık, diğer bir ifadeyle bilinç ve bilinçten yoksun varlıklar arasında bir ayrıma gitmiştir. Diğer bir ifade ile özgürlüğe mahkûm varlık

[69] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 60.
[70] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 35.
[71] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 237-239.

olarak üç zamansal ekstazın (geçmiş, şimdi ve geleceğin) akıcılığında kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır.[72]

İnsan, dünyaya fırlatılmış veya atılmış bir varlık olduğu için dünyaya bir amaç veya anlam yüklenmeden kendi başına bırakılmıştır. Bu durumda insan kendi varlığını kendisi yaratır. Ayrıca insan, kendi varlığını tamamlamak ve eksikliğini gidermek için eyleme geçer ki bu eylemler insanın kendi belirlenimleri doğrultusunda olur. Yani Sartre felsefesinde dünya, insanın kendi özgür iradesiyle karar vererek hareket ettiği bir mekân olduğu için varoluşsal serüvende bir araç olarak değerlendirilmektedir. İnsan dünyayı kendi varlığını ortaya koymak amacıyla kullanır. Dolayısıyla, insan varlığının dünyadaki duruşu, kendi istekleri doğrultusunda şekillenir ve bir anlam kazanır. İnsan, kendi varlığını kendi eylemleriyle yaratıp anlamlı hale getirdiğinden dolayı özgür ve sorumlu bir varlıktır. Bu nedenle Sartre'a göre insan, çevresindeki belirlenimleri ve bağlılıkları reddeder. Çünkü bu belirlenimler ve bağlılıklar, insan ile dünya arasındaki bu ilişkide insanın kendi varlığını özgürce yaratmasına engel olmaktadır.

1.2 VAROLUŞÇULUĞUN ANALİZİ VE VARLIĞIN KENDİNİ AÇMASI

Geleneksel felsefeye karşıt bir biçimde varoluşçuluğun başlattığı tepkinin özü, en genel anlamda, nesnellik, evrensellik, us gibi başat özelliklerinin karşısında varoluşçuluk öznellik, bireysellik, tutku gibi nitelik ve değerlerin ön plana çıkarılması olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla varoluşçuluğun özü, insanın evreni anlama ve kendi varlık durumunu kendi varoluşsal deneyimleri, özgür seçimleriyle ortaya çıkan sorumluluğu üstlenmesi ile varoluşsal serüvenini şekillendirmesidir. Böylece varoluşçuluk, insanın söz konusu meseleler ekseninde insana ve bir bütün olarak hayata bakışını ortaya koymaya çalışır.

Burada varoluşçu felsefeyi bir doktrin olarak değerlendirmek istemiyoruz. Çünkü varoluşçuluk rasyonalizm, emprisizm ve geleneksel felsefi akımlar gibi insanı sistematik bir şekilde ele almaz, insanın öngörülemez bir yapıda olduğunu savunur. Bu bağlamda varoluşçu düşünürlere göre insan hiçlik ve sonsuzluk arasında sıkışan ve var olmaya çalışırken kendini ifşa etme imkânına sahip olan varoluşsal bir serüvene maruz kalmıştır. Dolayısıyla varoluşçu felsefede ön plana çıkan yönler, terminolojik açıdan varoluşçuluğun ifşası, epistemolojik açıdan varoluşçuluğun anlamı ve kronolojik açıdan

[72] "Varoluşçuluk II (Doğu Batı Dergisi)", *Doğu Batı Yayınları* 93 (2020), 243.

varoluşçuluğun biçimsel değişikliği durumlarının ele alındığını ifade edebilir. Nitekim bu sayede, Heidegger'in de uluslararası bir tehlike olarak gördüğü varoluşçuluk, aslında bir Avrupa sorunu olmaktan ziyade bütün insanlığı ilgilendiren evrensel bir düşünce akımı olarak önemini ortaya koymaktadır.[73]

> Asrımızda tesirlerini bütün felsefe âlemine hatta bütün düşünce dünyasına yayarak genişleten varoluş felsefesinin doğuşu geçen asrın başlarındadır. Egzistansiyalistler, aklı karanlıklarda kaybedici olan bu hareketin tersine olarak var olandan, bilinenden ve duyularla tanınandan işe başladılar. Bu yoldan giderek gözlemle tahlilin götürebildiği yere kadar ilerlemeyi düşündüler. Böylelikle hakikati tanımaya çalışmak varoluş felsefesinin temelini teşkil ediyor.[74]

Dünya Savaşları ve yaşanan ekonomik buhranların, insanın sahip olduğu yaşamını sorgulamasına ve karamsarlığa düşmesine, çöküntü yaşamasına ve kısacası bir anlamsızlık sorunu yaşamasına yol açtığı söylenebilir. Burada ortaya çıkan en önemli şey aşkın ve yüce bir Tanrı fikrinin eleştirilerek anlamsız ve amaçsız bir hayatla karşı karşıya kalınmasıdır. Artık klasik manada bir hakikat düşüncesi etkisini yitirmiştir. Söz konusu olumsuz durumlar hakikate ve anlama dair insanı karamsarlığa itmiş ve ortaya insanın çaresizliği çıkmıştır.

Modern epistemik bir özne olarak kurgulanan birey anlayışı, insanlığın çok boyutlu yapısını ihmal ettiği için varoluşçu felsefe alanında bazı filozoflar tarafından eleştirilmektedir. İnsan, varoluşsal olarak çok yönlü bir yapıya sahip olduğu için hiçbir metodolojik düşünceyle sınırlandırılamaz. Varoluşçu felsefe, bu sınırlamaların ötesinde, insan varlığını kendi bütünlüğü içinde ele alan bir akımdır. Varoluşçu düşünce, insanın natüralist, teolojik, sosyolojik ve politik yönlerinin de ötesine geçerek bütün alanlarla etkileşimi olan insanı varoluşsal açıdan değerlendirmektedir. Bu yönüyle, varoluşçu düşünce anlayışının tanımlanması varoluşçu felsefeyi konu alan filozof sayısı kadar bir çeşitliliğe sahiptir. Varoluşçu filozofların ilgi alanlarında fikrî, zamansal ve mekânsal farklılıklar nedeniyle düşünce özdeşliği yoktur. Bu nedenle, varoluşçu düşünceyi tek bir yoruma indirgemek mümkün değildir.

Paul Foulquie'nin de vurguladığı gibi varoluşçu felsefe, farklı filozoflar tarafından farklı konularda ve farklı problemlerde yorumlanmış ve ortaya konmuştur. Bu nedenle,

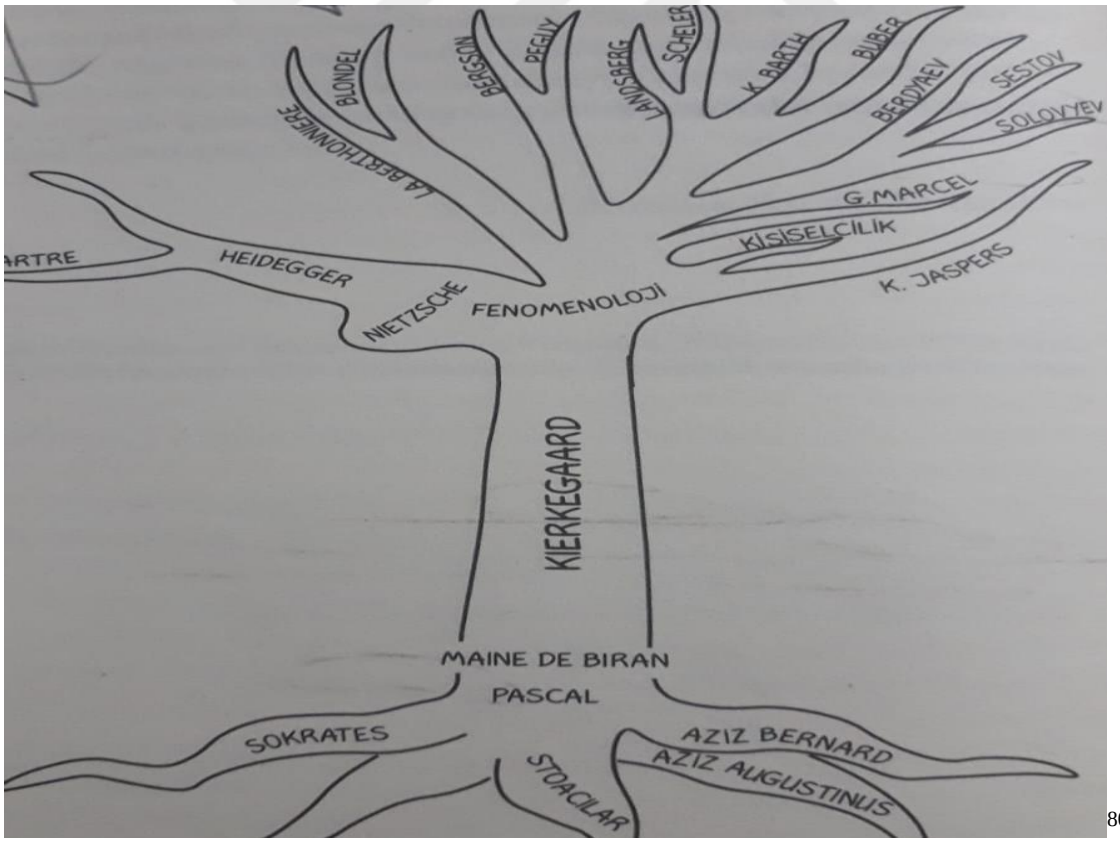
[73] Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, 9.
[74] Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 17.

varoluşçuluğun tek bir tanımı ve kolu olmadığı için varlığın ifşasının da tek bir açıdan ele alınması o kadar kolay değildir. Örneğin; inanan varoluşçu felsefeden inanmayan varoluşçu felsefe düşüncesine kadar, varoluşçuluğun filozoflarca kategorize edildiği farklı türleri ve tanımlamaları olduğundan varlığın açığa çıkarılması serüvenini, bir gelişim ve oluşum çizgisi olarak ele almak mümkündür.[75] Bu çizginin burada teolojik olarak değil de epistemik olarak daha çok ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Heidegger felsefesinde varlığın ifşası meselesine epistemik açıdan bakıldığında, insanın varlık hakkında sahip olduğu birçok bilgi, aynı zamanda bir varlığın açığa çıkarılması anlamına gelir. Varlığın anlamı meselesi, bir nevi varlığın ifşası projesi olarak karşımıza çıkar. Bu proje var olan şeylerin ifşa edici oluruna bırakılması durumunda kendisini göstermektedir. Buna ek olarak burada ifade edilen hakikat anlayışı Heidegger felsefesinde "aletheia" kavramında tam olarak kendi anlamını bulur. Bu durum, bir varlığa bakıldığında, o varlıktan hareketle hakikatin bilgisine ve varlığın kendisine ulaşılabildiğini bizlere göstermektedir.[76] Çünkü insanın varlık hakkındaki bilgisi, onun var olması ile doğru orantılıdır. Aynı zamanda gizli olan varlığın, açığa çıktığı oranda varoluş durumu anlaşılır ve kavranır hale gelmektedir. Bu statik olmayan varlık anlayışı Heidegger felsefesinde dinamik bir şekilde varlığı ortaya koyduğu için "hareket fenomenoloji" olarak da nitelendirilmektedir.[77]

Evren ve insanın varoluşu üzerinde görülen değişim ve oluşumların temelinde bir hakikat ve hareket anlayışının etkili olduğu net bir şekilde ifade edilebilir. Bu hareket açıklık ve süreklilik arz ettiği için maddi varlık olarak insanın varoluş biçimini ortaya koyması açısından insan varlığının ifşası ve anlamlandırılması için de önemli bir yere sahip olmuştur. Dolayısıyla hareket, üretici ve değiştirici özelliğinden dolayı varlığımızın başlangıcı için bir öz olarak da nitelendirilmektedir. Bu bağlamda, insanın özü ve varlık oluşu arasındaki öznel etkileşim neticesinde ortaya çıkan hareket ve hakikat, bir nevi sistem felsefelerine tepki olarak ve öznel bir düşünce eylemi olarak ifade edilir.[78] Diğer taraftan sistem felsefelerine ve özellikle Hegel'in mutlak düşüncesine karşı çıkan Kierkegaard'a göre, hakikat nesnel bir gerçeklik değil öznel bir deneyimdir. Kierkegaard, insanın bir özne olduğunu yani kendi varoluşunun farkında ve sorumlu bir varlık

[75] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 38.
[76] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 191-192.
[77] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 60-61.
[78] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 54-57.

olduğunu vurgular. Bu nedenle, hakikati nesnel bir gerçeklik olarak görmek, insanın bireyselliğini yok sayarak düşünmeye çalışmaktır. Bu da Kierkegaard'a göre komik bir durumdur. Kierkegaard'ın bu görüşü, Hegel'in felsefesine bir eleştiri olarak da görülebilir. Hegel, her şeyi rasyonel olana indirgeyerek açıklamaya çalışan bir düşünür olarak rasyonel olanın gerçek, gerçek olanın rasyonel olduğunu ifade eder. Bu durum Kierkegaard'a göre insanın varoluşunu ihmal eden bir yaklaşımdır. Kierkegaard, insan varoluşunun doğa bilimlerinden farklı olduğunu savunur. Doğa bilimlerinde nesnel, evrensel ve zorunlu doğrular vardır. Ancak insan varoluşu, her bir bireyin kendi deneyimine göre şekillenir. Bu nedenle Kierkegaard, hakikatin öznel, tikel ve kısmi bir deneyim olduğunu öne sürerek, insanın kendi varoluşunu açıklamaya çalışır.[79] Kierkegaard'a göre varoluşsal hakikatler öznellik vasfına sahip olduğu için, insan öznesinden bağımsız bir varoluşsal bilgi mümkün değildir. Çünkü bu varoluşsal bilgi, sürekli insanın teolojik ve zihinsel süzgeçlerinden geçtikten sonra kendisini ortaya çıkarmaktadırlar.



[80]

[79] Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 70.
[80] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 50.

Burada da görüleceği üzere insan, evren ve Tanrı arasındaki ilişkinin farklı köklerine ve farklı dönemlerine sahip olan birçok filozofun felsefi olarak dirsek teması kurduğu bir felsefi çeşitlilik kaçınılmazdır. Bu çeşitlilik varoluşçuluğun temelini oluşturan insanın varlığı ve varlığın anlamı meselelerinde başrol oynar. Yukarıda gösterilen varoluşçu felsefe ağacı, bu çeşitliliğin bir yansımasıdır. Bu ağacın kökleri, varoluşçuluğun farklı felsefi temellerini temsil etmekle birlikte varlığın açığa çıkmasına imkân verir. Örneğin, gövde ve dallar varoluşçuluğun farklı dönemlerini ve disiplinlerle ilişkisini ortaya koymakta iken, meyveler ise varoluşçuluğun filozoflarca farklı yorumlarını gün yüzüne çıkarmaktadır.[81]

İnsanın varlığı anlamlandırma çabası ve dünyanın varoluşsal serüvenini ortaya koyma düşüncesindeki amacı, aslında kendi vardığını ortaya koymaya çalışmasıdır. Varoluşçu filozoflar bu amacı, insanın bireysel deneyimleri ve eylemleri üzerinden, insanın toplumsal bir varlık olduğu anlayışını ve tepkisel durumunu gerçekleştirmeye çalışır. Kierkegaard'ın da vurguladığı üzere varoluşçu felsefede bireysellik, insanın varoluşunu kişisel ve öznel tecrübeler ile ortaya çıkması anlamına gelir. İnsanın somut ve öznel yaşantısı varoluşçu felsefe düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Benzer şekilde Sartre felsefesinde de bireysellik düşüncesi beraberinde öz problemini gün yüzüne çıkarır. Çünkü Sartre'a göre birey dünyaya fırlatıldıktan sonra o kendi özünü oluşturma çabası içine girmiştir. Dolayısıyla Sartre, sübjektifliğin ve tikelliğin incelenmesi durumunda insanın toplumsal bir varlık olmasından ziyade bireysel yönlerinin varoluşsal düzlemde en önemli nokta olduğunu vurgular. Bu durum ise insan ile evren arasındaki ilişkide, insanların tercih ve deneyimlerinin oluş serüveni açısından ne kadar önemli olduğunu gösterir.[82] Bu bağlamda özellikle Heidegger ve Sartre gibi varoluşçu filozoflar açısından insanın varlığının henüz tamamlanmamış bir durum olduğu savunulsa da bireyin dünya içinde yaşamını sürdürmesi, insan ile dünya arasında ayrılmaz bir bütünlük ve süreklilik arz eden bir oluş ve hareket serüveni olarak değerlendirilmektedir.

İnsanın içinde bulunduğu dönemin tarihsel koşullarının doğurduğu varoluşsal sorunlar, varoluşçu filozoflarca zamansal bir çözüm sürecine dâhil olmuş bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla insan varlığı, henüz tamamlanmamış bir proje olarak ve dünyaya atılmış bir varlık olarak değerlendirildiğinde zamansal açıdan bir tarihe sahip olduğu söz konusudur.

---

[81] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 127.
[82] Roger Garaudy, *JeanPaul Sartre ve Marxisme*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1962), 9.

Bu bağlamda varlığın "geçmişsiz (geriye), geleceksiz (ileriye), desteksiz, yapayalnız bir varlık"[83] şeklinde yorumlanmasıyla tarihsel ve varoluşsal olarak metafiziğin esin kaynağı göz ardı edilmektedir. Heidegger'e göre yönelimsellik içinde kendi yaşamını sürdüren ve "dünyada varlık" olarak nitelendirilen insan, bu yönelimsel aktlarıyla değerlendirildiğinde yaşayan ve tarihsel olan bir bireysel varlık olarak nitelendirilmektedir.[84] İnsanın mekânsal ve zamansal olarak dünyaya fırlatılması durumu ve varlığın varoluşsal olarak ifşa edilmesi durumu, aslında Heidegger felsefesinde varlığın tarihselliğinin devinimini bizlere gösterir. Dolayısıyla dünyaya atılmış olan varlık, kendisi dışında var olan her şeyle veya başkalarının dünyasıyla ilişkilendirilmiş bir tarihsellik anlayışını yaşam deneyimlerinde sergilemektedir. Varlığın bu tarihsel biricikliği meselesi, yaşam deneyimlerinin zamansallığı açısından kader olarak nitelendirilmektedir.[85] Bunun dışında varlığın metafizik tarihindeki anlamının unutulmuşluğu meselesini Heidegger, dünya içinde varlık olmasının ve bu varlığın sahip olduğu nesnel niteliklerin unutulması olarak değerlendirir. Bu bağlamda, insan varlığı kendisi dışındaki dünyadan uzaklaştıkça, varlıktan da o oranda uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla metafiziğin bazı büyük sistemleri, varlığın ifşasını zamandan ve tarihsellikten arındırılmış bir şekilde verili olan şeylere indirgemektedir.[86]

Varoluşçu filozoflar nesnel zaman anlayışını ya da dünya tarihi fikrini reddederler. Bunun yerine öznel zamana yönelik bir gerekçelendirme yaparlar. Varoluşçulukta zaman kavramı geçmişi açıklayıcı, şimdiyi keşfedici ve geleceği de yaratmak kavramları ile birlikte çok büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, an, varoluş olarak dile getirilir. An, kısa bir süredir ve gerçekliğin ta kendisidir. Fransız filozof Sartre, varoluşçuluk, varoluşun an olarak yaşanması ve insanın tarihsel bir varlık olarak sorumluluk üstlenmesidir, der. Kendi varoluşçu öğretisini bu temel üzerine inşa eder. Ancak öğretisinde insanın tarihin yapıcısı olduğunu bir yönüyle ele alması, onu oluşturan bir varlık olarak konumlanması, kendi değerlendirmesi açısından bir eksiklik yaratır.[87]

Varoluşçu felsefenin sloganlarından biri haline gelen "yaşam, geriye doğru anlaşılır, ileriye doğru yaşanır" cümlesi insanın tarih içerisinde ve oluş halinde hareket ettiğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Nitekim Kierkegaard'a göre de yaşam, yaşandıktan sonra

[83] Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997), 9.
[84] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 54.
[85] Heidegger vd., *Düşünceye Çağıran Yurt Müdafaası*, 55-56.
[86] Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme Düşünmeye Açılan Yeni Yollar* (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014), 13.
[87] "Varoluşçuluk II (Doğu Batı Dergisi)", 192-193.

açıklanabilir.[88] Aksi takdirde hayat yaşanmadan önce açıklanabilse idi insan varlığı anlamsız bir varlık olarak nitelendirilmeye devam edecekti. Çünkü burada asıl önemli olan şey, varlığın ve oluş serüveninin analizi değil, varlığın ve var olanın anlamı veya anlamlandırılması olmuştur. Nietzsche, bu dünyadaki insanın yaşam serüvenini oluş felsefesi açısından kutsayan bir filozof olarak insanın hayat deneyimlerinin yaşandıktan sonra etkili olduğunu önemsemektedir. Dolayısıyla oluş felsefesinde, insan yaşamı ile var olması durumu arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu açıkça görebilmekteyiz. Egzistansiyalistler Sokrates'in "kendini bil" sözünden hareketle var olmak, bir oluş serüvenine dâhil olarak kendi yaşamsal deneyimlerini varoluşsal açıdan "kendin ol" biçiminde sergilemesi olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde bu yaklaşımda, yaşam tecrübeleri açısından Marcel felsefesinde de "ben kimim?"[89] diye ifade edilen bu söz egzistansiyalist bir analiz metodu olarak önemli bir yere sahip olmuştur.[90]

Bu bağlamda özellikle insan varlığı konusunda, insan nasıl "kendini bilebilir" ve nasıl "kendisi olabilir" sorularının cevapları varoluşçu filozoflar açısından önemli bir yere sahiptir. Heidegger, varlığı ve özellikle insanın varoluşu meselesini ele alırken tekil ve biricik varlık olarak değerlendirdiği için, insanı evrende yalnız ve kendi başına bırakılmış bir varlık olarak ifade eder. Dolayısıyla anlamını yitiren insanın varlık durumu, daha belirsiz bir hal almaktadır. Bu bağlamda varoluşçu felsefe, sürekli bu belirsizliği çözmeye ve varlığı anlamlandırmaya çalışan bir yapısı ile karşımıza çıkmaktadır. Kierkegaard felsefesinde, insanın kendi varoluşuna verdiği değeri bulma ve bu konuda yaptığı analizleri çözümleme noktasından sürekli olarak bir arayış hali görülmektedir. Dolayısıyla bu arayışla birlikte kaygı ve belirsizlik durumları da varlık ve insan arasındaki ilişkinin incelenmesinde bir süreklilik arz etmektedir. Bu iki düşünürden farklı olarak Sartre'a göre özgür ve sorumlu bir varlık olan insan, kendi varlık serüveninin olumlu veya olumsuz sonuçlara sebep olabilen ve fırlatılmış bir varlık olarak kendi varoluşunun sorumluluklarını taşır.

Geleneksel metafizik düşüncede varlığın dinamik ve değişken olmayan bir öze sahip olduğu düşünülmesine rağmen, Heidegger felsefesinde, varlık sorunu zaman anlayışından bağımsız bir şekilde düşünülemez ve dolayısıyla da zaman merkezi bir

[88] Sören Aabye Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter (İstanbul: Zeplin Kitap Yayınları, 2018), 307.
[89] Marcel, *The Mystery of Being I*, 150.
[90] Frank Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971), 21.

konuma sahip olarak dinamik bir varlık anlayışının "zaman içinde varlık" olarak ortaya konulmasına imkân verir.[91] Bunun dışında Heidegger'e göre metafizik düşünce, varlık ile var olan olarak nitelendirilen her şey arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığı için, varlığın anlamının unutulmasına ve üzerinin örtülmesine bağlı olarak Sokrates sonrası dönemde kendisini ortaya koyan bir anlayış tarzı olarak görülmüştür. Bu durum ise metafiziksel olmayan bir düşüncenin imkânı bakımından Sokrates öncesi zamanlarda ortaya atılan varlığın ifşası gibi düşünceler açısından önemli bir yere sahip olmuştur.[92] Bu durum varoluşçu felsefede mümkün yolları belirleyen bir süje tarafından varlığın ontolojik öneminin ortaya konulması anlayışı bağlamında doğruluk ve kesinlik meselesi olarak karşımıza çıkar. İnsan, varlığın kendisini açığa çıkarmaya çalıştığı mümkün olabilecek bütün ihtimal yöntemlerini ortaya çıkaran belirleyici bir öznedir. Dolayısıyla gizlenmişlik durumundan kurtarılan bir şey olarak nitelendirilen varlık, doğruluk ve hakikat meselesi olarak ortaya konulur.[93] Söz konusu hakikat, doğruluk ve kesinlik gibi kavramlar, metafizik ile ilgili görüşler ile sürekli bir çatışma halinde olduğu için aralarındaki felsefi ilişkiyi ifade ederken biraz daha dikkatli olunmalıdır. Çünkü varlığın tarihsel ve zamansal açıdan anlaşılması ve anlamlandırılması durumunda varlığın ifşası ve "aletheia" olarak adlandırılan hakikatinin açığa çıkarılması bakımından düşünüldüğünde varlığın anlamının ve hakikatinin üzerinin örtüldüğü görülür. Varlığın ifşası meselesi, var olanların varlık yüzeyine çıkarılması olarak nitelendirilirken sürekli kendini gizleyen varlık düşüncesi "aletheia" kavramında kendi hakikatini ve anlamını bulur. Bu nedenle Nietzsche'nin de değindiği üzere varlık bu oluş serüveninde iken kendi varlığını ve anlamını ortaya koyduğu için, varlığın ifşası veya gizlenmesi durumunu Heidegger felsefesinde olagelme anlamında kullanılan "aletheia" kavramı ile vurgulamaktadır.[94] Bu doğrultuda varlığın ifşası meselesi ile hakikat düşüncesi arasındaki ilişki varoluşçu felsefede önemli bir yere sahip olmuştur.

1.3 İNSANIN ONTOLOJİK KONUMU

İnsanın ne tür bir varlık olduğu günümüze kadar birçok alanda yeni yeni farklı yorumlar eklenerek açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak şurası bir gerçektir ki; özellikle varoluşçu felsefenin ön plana çıktığı 19. ve 20. yüzyılda, teistik düşüncenin karşıtı bir şekilde

[91] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 43.
[92] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, 47.
[93] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 47.
[94] Küçükalp, *Heidegger ve Derrida*, 220.

insanın ontolojik doğasının daha çok maddi bir yapıda olduğu ve buna bağlı olarak da pozitivist ve materyalist anlayışlar açısından insanın yorumlandığı görülmektedir. Bu pozitivist ve materyalist bakış açısının ortaya çıkardığı mekanistik dünya görüşü ve bu görüşlerden mülhem makine insan tasavvuru varoluşçu felsefe tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu nedenle varoluşçu felsefede insanın ontolojisi içerisinde, ben, beden, sen, kendinde varlık, öz, ruh, kendisi için varlık, Dasein, orada varlık gibi kavramlar aracılığıyla insanın dünya içindeki konumu soruşturma konusu yapılmaktadır. Ruh sahibi bir insan varlığının, bedeni kendi istek ve eylemleri doğrultusunda idare etmesi durumundan da yola çıkarak varoluşçu düşüncede özellikle insanın ontolojik yapısının açıklanmasında ruh ve beden ilişkisi insanın varoluşunu anlatması açısından önemli bir yere sahip olmuştur.

> Varoluşçu yazarlar, çağımız kişisinin bırakılmışlığını, yalnızlığını, boğuntusunu, umutsuzluğunu güvensizliğini belirtmekle yetinmezler. Bu kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını, benliğini kazanmasını, baskıdan kurtulmasını da isterler. İnsanı ezen teknik düzene, kişiliğini silen toptancı topluma, benliğini çiğneyen zorbalığa karşı koyar, gerekirse başkaldırırlar. Bu yüzden öznelliğe ve bireyselliğe büyük önem verirler. Sözgelimi, Kierkegaard bireyi ana gerçek sayar, toplumu hor görür. Jaspers, bireylerin her işine karışan devlet makinesinin kişiyi yutmasından yakınır. Marcel, hayatın toplumsallaştırılmasına öfkelenir. Wahl, bugünkü düzende bireyin varoluşunun büyük bir kumar durumunda öne sürülen para gibi tehlikede olduğuna inanır. Sartre, insanın tehlikeden kurtulması, sorumluluğunu yüklenmesine, durumunu kavramasına bağlıdır. Mademki kişi dünyaya atılmıştır, kendi başına bırakılmıştır, öyleyse yaptıklarından sorumludur. Nitekim insan, kendini nasıl kurarsa öyle olacaktır. Tasarılarına geçmelerine, eylemlerine göre varlığına bir öz kazandıracaktır. Edimleriyle kendini gerçekleştirecektir.[95]

Tarih boyunca insanın ontolojik yapısıyla ilgili olarak, ruh ve bedenin bütünlüğünün bir sır olduğu bariz bir şekilde ortadadır. Dolayısıyla ruh ve beden bölünmez bir bütünlük içerinde ele alınmaktadır.[96] Modern Çağ ile birlikte özellikle ruh ve beden düalizmi için pek çok felsefi argümanlar geliştirilmiştir. Örneğin, maddi veya maddi olmayan bir varlığın zamansal sürekliliğe sahip olması, bu varlığın düşünebilme yetisine sahip olması ve dolayısıyla fenomenal bir bilincinin var olması ve insanın evren içerisindeki konumu,

[95] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 9-10.
[96] Gabriel Marcel vd., *Metafizik Nedir - Metafiziğe Giriş - Ontolojik Muamma*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Birey Yayınları, 1999), 61.

değeri ve anlamının muhafaza edilmesi gibi durumlarla var olması gerektiği şeklinde bir çok argüman söylenebilir.[97]

Bu bağlamda insanın hayatı, sürekli alternatif seçenekler ve ihtimaller üzerine kurulu varoluşsal bir kaygı anlayışına sahiptir. Dolayısıyla varoluşçu felsefe alanında ele alınan birçok konu, kendi içerisinde insanların varoluş serüveninde bir fark anlayışını barındıran düşünce şeklinde görülebilmektedir. İnsanın varoluşunu keşfetmek için bireysellik ve kişisel deneyimlerimizden yola çıkarak alternatifler ve seçenekler arasında seçim yapmalı ve risk almaya cesaret etmeliyiz. Nitekim insan bu varoluşsal farklılıklar içerisinden kendi kişisel deneyimlerini tercih ve sorumlulukları doğrultusunda belirlediği varoluşsal durum üzerinden belirsizliğe açık olma eylemini ifade eden bir "kumar oynamak"[98] zorunda kalmaktadır. Örneğin; gitmek veya kalmak, varlık veya öz, varlık veya hiçlik, özgürlük veya determinizm, inanmak veya inanmamak, seçmek veya seçmemek, iman etmek veya inkar etmek gibi bireysel ve varoluşsal tercih konularının sürekli insanın varoluşunu keşfetmesi için sahip olduğu imkanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger'e göre, insanın varoluşsal serüveninde karşımıza çıkan insanın varlığının özü, sadece insanın varoluşsal durumuna detaylı bir şekilde bakıldığında ortaya çıkarılabilen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle insanın varlığı, kendi varlık özünün deneyimlenmesiyle mümkündür. İnsanın varlığında, deneyimsiz yaşam ve yaşam olmaksızın deneyim pek olası görülmemektedir.[99] Bu bağlamda insan, Heidegger'in de vurguladığı üzere, yaşamın ortasına bırakılmış ve orada bir varlık olarak nitelendirilen insan gerçekliğini ortaya koyan bir vaziyette kendi varlık özünü ileriye doğru kurmaktadır veya varoluşunu bu yaşam deneyimleriyle oluşturmaktadır. Çünkü insanın varlık durumu belirlenmeden önce var olduğu için, insanın doğasından da söz etmek mümkün değildir. İnsanın bu varlık durumu beraberinde, insan kendisini ne olarak var olduğunu ifade ediyorsa ondan veya kendisinden sorumlu olduğunu da bizlere göstermektedir.

Sartre düşüncesinde insan, bir tedirginlik hali olarak nitelendirilir. Çünkü insan, sadece kendisi için değil kendisi dışında var olanlar için de bir seçim ve belirlenim sahibi olması ile birlikte sorumluluk sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla insan doğası sürekli kaygı, korku,

[97] Aykut Alper Yılmaz, *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkanı* (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022), 51.
[98] Jean Paul Sartre, *Özgürlük Yolları 2 Yaşanmayan Zaman*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2022), 431.
[99] Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2013), 23.

umut, suçluluk, bulantı durumları ile dolu olan ve "birçok şeyin peşinde koşan"[100] varoluşsal bir serüvene sahiptir.[101] Ancak insan bütün bu durumları yalnız başına gerçekleştiremez. Bu nedenle insan var olmak eylemini gerçekleştirmek için, ontolojik olarak gerçekleşen oluşum ve değişimlerin birilerine veya bir şeylere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla insanlar bir şeylere veya birilerine bağlı kalmadan yaşayabileceklerini iddia etseler de, tek başına ve iletişimsiz bir şekilde tam olarak hayatlarını idame ettiremezler.[102]

İnsanın ontolojik durumunda, diğer problemlerden tikellik ve öznelliğin incelenmesi önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü Marksist felsefede, insanın toplumsal bir varlık olduğunu iddia eden ve toplumsallığın içerisinde bireyi eriten anlayışlarının yanı sıra, insanın bireysellik ve öznellik fikirlerini ortadan kaldırmaya çalışan düşünceler görülebilir. Bu düşüncelerin aksine Sartre'a göre, söz konusu toplumsalcılığı savunan fikirler, insanları bağlı oldukları sınıf veya grupların pasif bir aracı olarak değerlendirir. Dolayısıyla Sartre felsefesinde, insanın bu bireysellik ve öznellik durumu, beraberinde insanın nesnelleştirilmesine ve dolayısıyla içinde yaşadığı topluma yabancılaşmasına sebep olan temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.[103]

Kendi öznel deneyimlerimizi ve bakış açımızı ortaya koyan bireysellik düşüncesi, insanın var olma serüveninde bir varlığın doğasında var olan temel nitelikleri olarak değerlendirilen bir öz olarak sürekli vurgulanmaktadır. İnsanın ontolojik durumu açısından düşünüldüğünde öznellik, insanın kendini nasıl yaptıysa öyle olması şeklinde ifade edilir. Bu bağlamda insanın varlıksal yönü, öncelikle öznel olarak yaşayan ve kendini tamamlayarak var olmaya çalışan bir taslak veya bitmemiş bir proje olarak nitelendirilir. Bu nedenle Sartre felsefesinde, varlık ve öz ayrımının yanı sıra, varlığın öznel tecrübeleri ve bireysel eylemlerinin doğuştan mı sonradan mı olduğu ve zamansal olup olmadığı gibi konular da varoluşçu felsefenin belirsizliğini yansıtmaktadır. Bu belirsizlik, insanın konumu ve anlamını da etkilemektedir. Nitekim insan, bu belirsizlikler ve korkular karşısında, bireysel olarak değerlendirildiğinde yalnızlık, düşüş, umutsuzluk ve kaygı gibi duygu durumlarıyla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. İnsanın varoluşsal

[100] Jean Paul Sartre, *Duvar*, çev. Eray Canberk (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 28.
[101] Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin (İstanbul: Ataç Kitapevi Yayınları, 1967), 10.
[102] Jean Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 22-23.
[103] Garaudy, *JeanPaul Sartre ve Marxisme*, 19.

anlamını yitirmesi halinde ortaya çıkan "düşüş" durumu, aslında insan varlığının anlamını ve amacını belirlemeye çalışan varoluşçuluk akımı içerisinde varlığın konumlandırılmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Öznellik, toplumsal insana yansır ve toplumsallık öznellik içinde içselleşir; bu sürekli bir harekettir. Bu nedenle varlığın ontolojik yönünün belirleniminde bireyselliğin ön plana çıkmasından dolayı saf ve soyut bir öznellik yoktur ve var olamaz.[104]

Her şey insanla başlayıp insanla anlam kazanması durumunda merkezde insan olduğu için insan dışındaki her şeyin de varoluşsal olarak insanla doğrudan veya dolaylı bir ilişkisi ve anlam kazanması söz konusudur. Ancak bu durumda, temelde insanın varlığı mı yoksa özü mü ön plana çıkmaktadır sorusu da henüz cevabını bulmamıştır.[105] Bu durum Heidegger'e göre, varlığın insanın özüyle olan bağını ortaya koyması açısından vardır şeklinde ifade ettiğimiz her var olanın aslında varlığın kendisi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insan, kendi özü içerisinde varlığını ortaya koyarak bir var olan konumuna sahip olmuştur. Varlık ve olmak tabirleri insanın ontolojik serüveninde bir bütünlük içerisinde ele alınmasıyla ve bireysel olarak insan varlığının konumunu ortaya koyması açısından önemli bir yere sahip olmuştur.[106]

Bu bağlamda insanın ontolojik durumunda, varlık, olmak, var olmakta olmak, yaşamak ve olmakta olmak terimleri ve bu kelimeler arasındaki etkileşim önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle, bu kelimeler arasında şöyle bir felsefi ilişki kurulabilir: "Olmak vardır, yokluk yoktur. Var olmak, aslında bir olmak kipliği olarak ortaya çıkmaktadır." Dolayısıyla Heidegger için olmak, bir olan gibi düşünülemez. Çünkü olmak, daha farklı anlamlara ve kavramlara ihtiyaç duymadan kendi başına var olan bir şeydir. O halde olmak, bir olanın ona yüklem olarak verilmesiyle ortaya çıkmaz. İnsanın ontolojik gerçekliği, bir yandan varlık tarafından kuşatılmış olarak ortaya çıkar, çünkü bu gerçeklik kendini varlığın içinde bulur. Aslında insan bu ontolojik gerçekliği, varlık, kendi olmak, varlık ötesine geçme, kendi kendisine yönelme gibi durumlarda meydana gelme ve özümseme arasındaki ilişki bütünlüğü ile ortaya çıkmaktadır.[107]

---

[104] Sartre, *Öznellik Nedir?*, 100.
[105] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 20.
[106] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 36.
[107] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 61.

> Varoluş var olanda kavranır, kendisinde değil. Gerçek olan her şey vardır. Varoluşçuların sözlüğünde var olmak ile olmak ya da bulunmak eş anlamlı değildir. Taşlar vardır (bulunmaktadır) ama onlara tek başına varlık kazandıran zihinsel etkenliğin dışında var olmazlar. Varoluş bir durum değil, bir harekettir; olabilirden gerçeğe geçiş etkenliğidir. Sözcüğün kendi yapısının da gösterdiği gibi, var olmak "exister" bir andaki durumumuzun dışında (ex), daha önce sadece olabilir olanın bulunduğu alana geçip yerleşmek (sistere) demektir.[108]

Bu yönüyle insanın var oluşunu veya dünyaya gönderilmesini sadece somut olarak düşünmek, öz anlayışını arka plana atmaktır. Çünkü insan varlığı, sadece bedensel olarak veya maddi unsurlardan oluşmadığı için, insan ruh ve beden gibi iki farklı soyut ve somut unsurlardan meydana gelir ve bir anlam kazanır. Dolayısıyla, varlık anlayışının özden önce olduğunu düşünmenin yanı sıra, varlık ve öz anlayışını varoluşçu felsefe alanında birbirini tamamlayan ve ayrılmaz bir bütünlük içinde olduğunu görmek insan varlığının ve anlamının açığa çıkması için önemli bir yere sahip olmuştur. İnsanın ontolojik durumunun somut bir varlık olmanın yanı sıra, metafizik bir yönü de vardır. Bu da insanın varoluşsal özünü oluşturur ve varlığını ifşa ederek konumunun belirginlik kazanmasını sağlar. Yani insan, var olduktan sonra kendi imkânları ve seçimleriyle özünü ve kendisini oluşturur veya kendisini var eder.

Düşünce tarihinde günümüze kadar insanın varlığıyla ilgili birçok görüş ileri sürülmüştür. Örneğin; Platoncu bir düşünceye göre insanın varlığı bedene hapsolmuş bir şekilde konumlandırılır. İnsan bu hapis durumundan ve dolayısıyla bedenden ancak erdemli bir hayat deneyimi yaşayarak kurtulabilir. Sonraki dönemlerde benzer şekilde Descartes düşüncesinde, düşüncenin merkezi olan töz anlamında ruh, zihin kavramıyla özdeş sayılmıştır. Bu nedenle ruh veya zihin ile beden düalizmi felsefi bir boyut kazanarak insanın ontolojik durumu açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Ruh ve bedenin birbirinden ayrı iki varlık olduğu savunulduğu için, ruh maddeden farklı bir varlıktır ve dolayısıyla maddeden bağımsız olarak var olabilir. 20. yüzyıla gelindiğinde popülaritesini kazanmış bir akım olan ve doğa ile varlığı ön plana çıkaran materyalizm anlayışının karşısına ruhu ve düşünceyi ön plana alıp varlık ve bedeni ikinci plana koyarak insanın varlık durumunu yorumlayan idealizm düşüncesi çıkmaktadır. Materyalizme göre, insan,

[108] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 44-45.

maddeden oluşan bir varlıktır. İnsanın bilinci ve ruh gibi özellikleri, beynin fiziksel süreçlerine bağlıdır. İdealizme göre insan, ruhtan oluşan bir varlıktır. İnsanın bedeni, ruhun fiziksel ifadesidir. O halde materyalizm ve idealizm, insanın varoluşunun anlamını ve konumunu belirlemede önemli rol oynar. Materyalizme göre, insanın varoluşu, fiziksel süreçlere bağlı iken, idealizme göre ise insanın varoluşu ruhun doğasına bağlıdır. Dolayısıyla insanın doğasında, bireysel gelişim ve oluşum serüveninde bu bedensel ve ruhsal durumların çatışması önemli bir yere sahiptir. Çünkü özellikle günümüz bilim ve felsefe düşüncelerinde insanın varlığını ortaya koyan zihinsel işlevleri yerine getirmek için, beden dışı bir unsurun gerekliliği yaygınlığını yitirirken bedene atfedilen önem daha da artmıştır. [109]

Bu nedenle aklın bilimsel nesnelliğe indirgendiği Modern Çağ'ın varoluşçu felsefe düşüncesinde, şuur sahibi bir insanın dünyaya gönderilmesini sadece fiziki ve fizyolojik bulguların işleyişi ile açıklamak eksik olur. Dolayısıyla insanlığın ontolojik durumunu, sadece fiziki âlem çerçevesinde ve doğa kanunları ile yorumlamak eleştirilere neden olmaktadır. Çünkü dışarıdan bakıldığında mümkün gibi görünen ancak bizzat doğanın açıklayamadığı birçok değişim ve oluşum ile insanın varlık durumu sürekli karşımıza çıkar.[110] Ancak olgu dünyası ise değerden, arzudan ve kişisellikten bağımsız bir şekilde hesap ve manipüle edilebilen bir dünya olduğu için, insanın varlık serüveni önce var olur ve sonra kendi özünü oluşturur. O halde, insan kendisi ile ilgili olan varoluşsal her şeye kendisi karar verdiğinden kendisini ve hayatını kendi belirlenimleriyle açığa çıkarmaktadır.

Felsefe tarihinde olgular dünyasında yaşamını sürdüren insanın varlığı ve düşünceleri, değişim, başkalaşım, gelişim ve oluşum açısından sürekli bir akış halindedir. Sartre'a göre insanoğlu dünyaya beyaz ve "boş bir levha"[111] gibi bir varoluşsal yapıya sahip olarak gelir ve kendi mahiyetini kendi tercihleriyle belirler ve kendi varlığını açığa çıkarır.[112] İnsanın bu oluş ve akış halindeki varlık durumu, zamansal ve mekânsal yönden düşünürlere göre insanın sadece somut veya fiziksel bir varlık olup olmaması durumu açısından farklılıklar gösterebilmektedir. Modern Çağ'da insan, varoluş serüveninde

[109] Yılmaz Aykut Alper, *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkânı* (İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022), 13-14.
[110] Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 107-109.
[111] İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı* (Bursa: Esra Fakülte Kitapevi, 1998), 45.
[112] "Varoluşçuluk I (Doğu Batı Dergisi)", *Doğu Batı Yayınları* 92 (2020), 143.

ortaya çıkan boşlukları kendi belirlemeleri ve eylemleriyle doldurmakta ve anlamlandırmaktadır. Bu durumda ruh, zamansal ve mekânsal bir özeliğe sahip olmasının yanı sıra, maddi yönüyle ön plana çıkan bir töz olarak görülür. Nitekim insanın varlık durumuyla yakından alakalı olan bu ruh ve beden olgusu, dönemin materyalist felsefe anlayışında ve bilim felsefesi alanında önemli bir yere sahiptir.

Bu materyalist felsefe ve bilim felsefesi açısından insanın benlik durumu aslında bir benliğin olmadığı düşüncesiyle ön plana çıkmaktadır. Ancak benliğin olmaması düşüncesi ise, insanın zihnî anlayışı ile alakalı bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle materyalist felsefe düşüncesi açısından benliğin olmayışı düşüncesi, insanın zihnî durumunun onu gözlemleyememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gözlemleme ve algılama işlevini ise bütüncül bir bakış açısı yöntemini kullandığı için zihin veya ruh yerine getirmektedir. Bu nedenle özellikle materyalist düşünce açısından insanın benliği ile ilgili fikirler tamamen kenara atılmış veya boşu boşuna olan bir şey değildir. [113]

İnsan ontolojik olarak, ben veya kişi olarak var olmadan önce hiçbir şey olarak nitelendirildiği için öncesinde varoluşsal olarak tanımlanamaz bir durumdadır. Dolayısıyla benlik "ben neyim?" sorusuna verilen cevaplardan referans alınarak ortaya konulan bir anlamlandırma çabasıdır. Bu bağlamda birey olma ve bir benliğe sahip olma tecrübeleri arasında insanın ontolojik durumunu ortaya koyması açısından önemli bir yakınlığı söz konusu olmaktadır. Bunların aksine, Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" cümlesi bağlamında insanın bedensel ve zihinsel yönlerine karşıt bir şekilde Hume, "insan deneyimlerinin sadece kendisinden bahsedilebilir"[114] şeklinde ifade kullanırken, Russell'da ise düşünüyorum ifadesi temelsiz bir benlik barındırmaktadır. Hume ve Russell'ın bu eleştirileri şeklinde yaptıkları yorumlar ile benliğin aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu ortaya koymuşlardır.[115] Yani insan, kendi benliğini ve özünü belirleyip seçtiği yöntemlerle kendi bedenini ve ruhunu şekillendirdikten sonra varlığından, varoluşunun anlamından ve dolayısıyla benlik ve bireysellik açısından tanımlanabilir. Çünkü insanın öznel deneyimleri varlığı ortaya çıkarırken, benliksiz yaşam deneyimleri de ontolojik olarak bir yanılsamayı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, insanoğlunun kendi öz benliğini ve eylemlerini belirlemesi ve varoluşunun akışını kendi

[113] Yılmaz, *İnsan Nedir*, 38-39.
[114] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 28.
[115] Yılmaz, *İnsan Nedir*, 28-29.

bedensel ve zihinsel yöntemleriyle belirlemesi düşüncesi, insanın ontolojik konumunun belirlenmesi açısından 17. ve 18. yüzyıla kadar gittiğimizde, insanın varlık ve öz durumunun, bu düşüncede mihenk taşı olarak kabul edildiğini görebiliriz.[116]

Nietzsche insanın ontolojik söylem ve eylemleri, acı çekebilen bir yaşamı kendi varlık ve öz anlayışı bakımından kahramanca kendi seçimleri olarak olumlayan ve yaşayan "yüksek seviyedeki insan tipi" olarak nitelendirmektedir. Oluş serüveninden dolayı henüz tamamlanamayan varoluşsal serüveni ve varlığın özünü oluşturan üstün insan anlayışında insanın varlık durumu, yaşam güçlükleri karşısında sergilediği ontolojik eylem ve ifadeler ile tek başına başa çıkma ve kendi varlık durumunun özünü oluşturma isteği ile dolu olduğu için önemli bir yere sahiptir.[117] Bu bağlamda her insan varlığı hakkında yapılan söylemler ve hareketler, onun ontolojik konumu açısından, varlık ve öz kavramlarının varoluşsal olarak birbirinden ayrı olarak ele alınamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla insanın varoluşsal serüveninde varlık ve öz arasındaki ilişki, bir bütünlük içerisinde insanın ontolojik durumunun ortaya çıkarılması için göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir konuma sahip olmuştur.[118]

Diğer taraftan özellikle Kierkegaard felsefesinde, insanın ontolojik durumu biraz teolojik biraz da metafizik bir bağlamda insanın bireysel yaşam deneyimleri ve bireysel bir varlık oluşu ön plana çıkar. Çünkü insanın varlık durumunun nasıl olduğunu anlamasındaki aşkınlık durumu, insanın var olma serüveninde bir başlangıç noktası olarak görülür. Tanrısal yaratmanın ayrıcalığına sahip olan insanın varlığı, kendi yaşam deneyimlerindeki derinleşmenin artması oranında aydınlığa ve anlamlılığa kavuşmaktadır. Ayrıca insan bu aşkınlık içerisindeki varlığını kendi eksikliklerini fark etmesinde ve bu eksikliği gidermesinde bulduğu için, insan ontolojik durumunu ve kaderini kendi belirlenimleriyle ve tercihleriyle ortaya koymaktadır.[119]

İnsanın varlık durumu hakkında düşünceler düşünürlerin odak noktasını oluştursa da bu konuda genel bir mutabık görüşün var olmadığını açıkça belirtebiliriz. Dolayısıyla varlık ve öz bütünlüğünden, insanın hayat tecrübelerinden, insanın oluşumunu etkileyen

[116] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 131-132.
[117] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Orhan Tuncay (İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003), 12.
[118] Sören Aabye Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 47.
[119] Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 124-126.

söylemler ve eylemlerden, beden ruh ilişkisi gibi temel konulardan söz ederken insanın varlık durumu ve varlığının ortaya çıkışı farklı yönleriyle ifade edilmiştir. Örneğin:

> Bazı düşünürler, örneğin Tillich bu çıkışın köklerini makinecilikte buluyorlar. Bir yandan, insan gitgide işlettiği makinenin egemenliği altına giriyor. Özünü, benliğini, bilincini, kişiliğini günden güne yitiriyor. Nerdeyse, dönen çarkın bir vidası haline geliyor, nesneleşiyor. Öbür yandan Sosyalistlerin de söylediğine göre; makinenin getirdiği toplumsal üretim düzeniyle bireysel mülkiyet düzeni arasındaki çelişme kişiyi tedirgin ediyor. İki düzen arasında bir uyarlık sağlanamaması insanı gittikçe kendine yabancı, saçma, ezici, güvensiz, anlamsız bir ortamda hiçlikle karşı karşıya yaşamak zorunda bırakıyor. Bu aykırı durum, bireyin yavaş yavaş kişiliğinden olmasına, toplumda yabancılaşmasına, yalnızlaşmasına, bunalmasına yol açıyor. Giderek insanoğlu nedensiz, zorunsuz, anlamsız bir varlık haline giriyor.[120]

İnsanın bu varlık özelliklerindeki yitip gitme ve anlamsızlık durumu, insanın ontolojik durumunda karşılaşılan temel problemlerden bazıları olarak görülebilmektedir. Ancak insan doğası ile ilgili öne sürülen bu problemler, insanın ontolojik varlık durumunda olmazsa olmaz bir durum olarak değerlendirilir. Çünkü zaten varoluşçu felsefenin temel görevlerinden birisi de, insanın ontolojik durumunun oluşumu serüveninde karşılaşabileceği sorunlara çözümler veya çözüm yolları sunmaktır. Dolayısıyla temelde varlık ve öz üzerine yapılan farklı yorumlar, insanın ontolojik konumunu belirlerken varoluşçu felsefenin önüne çıkabilecek varlığın anlamsızlığı, belirsizliği ve varlığın öncelik sonralık durumu gibi bazı engeller olarak görülebilmektedir. Bu nedenle bu kavramların insanın ontoloji ile olan ilişkisi, varoluşçuluğun temel problemlerinden biridir. Sartre felsefesinde, varlığa öncelik verirken varlık ve öz arasındaki ilişkiyi de insanın ontolojik durumu açısından unutmamak gerekir. Çünkü varlık ve öz birlikte anlamsal bütünlük oluşturur ve insan varlığını var olanlar içerisinde gün yüzüne çıkarır. Sartre felsefesinde, varlık belli bir önceliğe sahip olmakla birlikte, varlık sahibi olan insanın kendi özü ve temel prensipleri de insanın ontolojik varlık durumunu oluşturma ve insanın yaşam deneyimleri içerisindeki kendi varoluşsal yerini belirlemesine imkân vermesi açısından önemli bir yere sahiptir.

Yukardaki ifadelerden yola çıkarak diyebiliriz ki insanın varoluşunu ve özünü açıklamaya çalışan idealizm, gerçekçilik, materyalizm gibi doktrinler insanın ontolojik serüveninde daima eksik bir bakış açısı sunmuşlardır. Bu nedenle insanın ontolojik konumunun

[120] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 9-10.

belirlenmesinde varlık ve öz meselesi arasındaki bütünlük ve etkileşim önemli bir yere sahip olmuştur.[121] Öz, bir insan varlığının ontolojik gerçekliğini ortaya koyan ve hatta insanın nihai durumunu ifade eden ve buradan hareketle de gördüklerinin ve anladıklarının toplamı olarak nitelendirilen varlığı kendisi yapan şeydir. İlk Çağ filozofları, varlığın bir öze sahip olarak dünyada var olduğunu öne sürdükleri için özün, varlıktan önce geldiği düşüncesini de benimsemişlerdir. Bu bakış açısına göre, "özsüz bir varlık yeryüzünde bulunmaz. Öz, bir şey, bir nesne olmamakla beraber, tam manası ile yok olan bir şey, bir yokluk değildir. Dolayısıyla özün varlığı, mümkün olan varlıktır."[122] Bu bağlamda insanın var olması onun özünü gizleyemez aksine ortaya çıkmasını sağlar. Bizim gözlerimizle gördüğümüz insanın varlık durumu, aslında kendi içinde bizlere insan varlığının özünü açığa çıkarır. Bu nedenle öz, insanın ontolojik durumunun derinliklerinde saklı olan ve açığa çıkarılamayan bir şey değildir. Bu nedenle öz, bir nevi insan varlığı ile görünenler arasındaki bir bağlantı olarak da değerlendirilebilir. Hatta bir var olan olarak insan varlığı, görünebildiği oranda var olur ve kendisini tamamlar şeklinde de yorumlanabilir. Öyle ise insanın ontolojik ve fenomenolojik durumu arasında varlık ve öz bağlamında sıkı bir ilişki olduğu söz konusudur.[123]

> Felsefe terimleriyle anlatmak istersek diyebiliriz ki, her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluşu ise, evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Birçok kimse, özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanır; bu fikir, dinsel düşünceden ileri gelir. XVIII. yüzyıl, 'insan doğası' denen, herkeste ortaklaşa bulunan bir özün varlığına inanmıştır. Varoluşçuluğa göre ise, sadece insanda varoluş özden önce gelir.[124]

Herhangi bir şey hakkında sahip olduğumuz nesnel bilgiler veya onlar hakkında ortaya koyduğumuz yorumlar, o şey hakkındaki niteliklere sahip olduğumuz oranda ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın ontolojik durumu hakkındaki yorumlarımızda, onun niteliklerini dünya içerisinde sergilediği hayat deneyimleri ile gördüğümüz ve anlayabildiğimiz oranda bir gerçeklik ve anlam kazanır. Bu nedenle insanın doğası, varlık ve özü hakkındaki belirlenimler, kendi tercih ve eylemleri doğrultusunda öznel yaşamını idame ettirmesine bağlıdır. O halde var olmak, insanın kendi varlığını anlamlandırmak için yaptığı bir seçim ve tamamlanması hala devam eden bir proje olarak özünü korumaktadır.

---

[121] Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2017), 13-15.
[122] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 22-23.
[123] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 18.
[124] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 59.

İnsanın bu ontolojik serüvenindeki belirlenimleri beraberinde, kendi varlığına sahip çıkmasına ve bu konudaki bütün sorumluluğu üstlenmesine bağlı olarak kendi varlık konumunu belirginleştirmektedir.[125]

Modern düşüncenin neden olduğu bilimsel dünya görüşü insanı da tıpkı diğer nesneler gibi ölçülebilir bir varlık formu olarak görmüştür. Burada insanın değeri söz konusu ölçüm ve nicelleleştirme üzerine odaklanır. Oysa varoluşçulukta durum tam tersidir. Çünkü burada asıl odak noktası, insanın ve diğer var olanların varoluş serüveni olmuştur.[126] Bu bağlamda varoluşçuluk insanın ontolojisinde, özcü düşüncenin akılcılık adına aşkın hakikatin soyutlanması durumunun aksine, insanın varoluşunu doğrudan ve bireysel deneyimlerde anlayabileceğimizi savunur. Ayrıca özcü düşünce, insan varoluşunun ve anlamının, bir öz tarafından belirlendiği düşüncesini de ortaya koyar.[127]

Varoluşçu felsefe, insan varlığının özünü değil varoluşunu esas alır. Çünkü insan varlığının varoluşu, diğer varoluşsal durumlarından üstün ve önceliklidir. Bu nedenle insan varlığı açısından öz, varlığın var olmasını sağlayan temel bir unsurdur. Bu bağlamda ontolojik olarak bakıldığında insan türünün tüm bireylerinde ortak olan özellikler, insanın evrensel özünü oluşturur. Evrensel öz, her insana özgü olan ontolojik karakterlerle tamamlanınca, kişisel öz haline gelir. Bu konuyla ilgili olarak yalnızca "öz" kelimesi söylendiğinde evrensel öz anlaşılır. Ancak insan özü, insana has hallerden başka bir şey içeremez.[128] Dolayısıyla insan varlığının bir vücut alma durumu, ontolojik şekli ve oluşumu gibi nitelikleri insanın var olmasının ardından değerlendirilebilir. Bu nedenle insanın ontolojik durumu, bütün varoluşsal temalardan daha ileri seviye ve öneme sahiptir. Çünkü varoluşçu felsefe için öz ve varoluş, birbirinden ayrılmaz iki kavramdır. Öz, varlığın var olmasını sağlayan temel unsurdur ve varoluş, özünü gerçekleştirerek var olur.

İnsanın ontolojik durumunda "ratio" kavramının da önemli bir yeri vardır. Akıl, insanın varlığını anlama ve anlamlandırma çabasının temelinde yer alır. Ratio, insanın eleştirel düşünme yeteneğidir. Bu bağlamda düşünen bir varlık olarak nitelendirildiği için, insanın düşünen ve düşündüğü oranda konuşarak var olabilen bir öz şeklinde varlığını ortaya koyduğu söylenebilir. Heidegger'e göre, insan varlığının anlamı, varoluşunu

[125] Sartre, *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, 8-9.
[126] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 39.
[127] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 35.
[128] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 22.

anlamlandırmaktır. Bu anlamlandırma, dille ve söylemle gerçekleşir. Bu bağlamda insanın varlık durumunda düşünme gibi zihinsel özellikler ve dil arasındaki ilişkiyi Heidegger'in "dil varlığın evidir"[129] cümlesi ile dilin veya konuşmanın bir varlık emaresi olduğunu vurgulayabiliriz. Çünkü dil, insanın varlığını anlama ve anlamlandırma aracıdır. Dil, insanın kendi varoluşuna dair düşüncelerini ve duygularını ifade etmesini sağlar. İnsanın bu varoluş durumu akıl ile öz arasındaki ilişkiyi vurguladığı için, insanın ontolojik durumuna düşünülen bir varlık olarak da bakılabilir. Çünkü düşünülerek var edildiğinden söz edilen insan, aynı zamanda başkaları tarafından da varlığı düşünülebilen bir konuma sahiptir.[130] Bu nedenle insan ontolojisinde, var olan objelere yönelmek yerine, varoluşun kendisine ve imkânlarına doğrudan bakmak ve düşünmek önemlidir. Bu, insan varoluşunun doğruluğunu gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda insanın varlık ve düşünme eylemi üzerine yaptığı açıklamaların da kaynağını oluşturmaktadır. Gerçek bir varlık olan insan ontolojisine yönelmek, insanın kendi varlığını akıl, düşünme ve söylem hareketleriyle ortaya koymaktadır.[131]

Varoluşçu felsefede, akıl sahibi olan insan varoluşun merkezinde yer alır. Modern dönemde varlık ve bilgi konularının ele alınış biçimi değişmiştir. Kozmoloji ve epistemoloji, ontoloji ve bireyselcilik gibi anlayışlar arasındaki etkileşimler, şuur sahibi bir varlık olarak insanın ontolojik yerini belirleme konusunda önemli bir yere ve değişime sebep olmuşlardır. Bu değişim, insanın ontolojik konumunu belirlemeyi zorlaştırmıştır. Varoluşçu felsefe, insanın varoluşunu ve bireyselliğini, kişinin kendi deneyimleri ve eylemleri üzerinden açıklar. Varlık, bilgi ve bireysellik teorik kavramlardan ziyade, insanın akıl sahibi bir varlık olduğu için bilenen bir öznelliğinden ve bireysel olarak sergilediği eylemlerden anlaşılır. İnsanın var olma durumu episteme ve bireycilik arasındaki etki durumu da net bir şekilde anlaşılacaktır. Şöyle ki:

> Varoluşçuluk bir felsefe değil, gelenekçi felsefeye karşı birkaç başkaldırmaya verilen addır. Varoluşçuluğun bir düşünce okulu olmadığı ya da herhangi ilkeler dizisine indirgenemeyeceği su götürmez bir durumdur. Her varoluşçular listesinde ön plana çıkan filozofların, en temel ortak özelliğinin koyu bir bireycilik olduğunu görebilmekteyiz.[132]

[129] Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, 25.
[130] Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demek*, çev. İlhan Turan (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 44.
[131] Adam Schaff - Pyama P. Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, çev. Evinç Dinçer (İstanbul: De Yayınevi, 1966), 46.
[132] Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk Seçilmiş Bölümler*, çev. Akşit Göktürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 7.

İnsan ontolojisi, şuur sahibi olan insanı olduğu gibi anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan bir felsefi anlayış olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada, insanın bireysellik durumu kendi eylemleri ve seçimleriyle belirlediği ontolojik durumu açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Dar bir bakış açısıyla bedene hapsedilmiş olan bir insan düşüncesi, insanın ontolojisini belirleme noktasından etkileşimde olduğu alanları sınırlandırmak ve insanın ontolojik olarak anlam ve önemini ortaya koyması açısından sınırlandırmak anlamına gelmektedir. O halde insanın bireysel tercih ve kararları, onun ontolojik serüveninde, yaşamsal deneyimler sergilerken teorik ve pratik eylemlerinin sınırlarının ve anlamlarının değişmesinden ötürü, insanın varoluşu ve bireyselliği arasındaki ilişkide akıl sahibi bir varlık olmasının önemli bir etkisi vardır.

Bu bağlamda Kierkegaard'a göre, insanın manevi ve soyut yaşamında deneyimlenen ontolojik eylemlerinin anlam ve önemin ele alınması durumunda, öznel olmayan, evrensel ve bireysel olanın dışında bir alanda ontolojik serüven araştırılmamalıdır. Çünkü hakikat denilen şey aslında, insanın ontolojik durumunda, öznel olan bir eylem ve düşünce içerisinde kendini gösterir. Bu nedenle hakiki anlamda özellikle insanın ontolojisi, us'tan uzaklaşan ve ona tepkili olan düşüncenin kapsamındadır.[133]

İnsanın hakiki varoluşu ve gerçeklik durumu, insanın hayat deneyimleri açısından ciddi bir meseledir. Bu gibi bireysel meseleler, ontolojik durum açısından nesnel olarak algılandığında, düşünürlerin bu davranış ve fikirlere bakış açıları değişebilir. Çünkü deneyimler insanda gerçekleşen bir algı ile başlar ve bilinç ile bir anlam elde eder. Bu nedenle bilinçli varlık olan insan ile deneyimleri arasındaki ilişkiyi vurgulayan "yaşam deneyimleri" ifadesi insanın ontolojik durumunu ifade ederken önemli bir yere sahip olmuştur. Bu anlamda gerçek olan her şey, hakiki varoluş deneyimleri ile birlikte var olur. Dolayısıyla bu iki durumu birbirinden ayrı olarak düşünmek ve değerlendirmek doğru bir tutum değildir.

Kierkegaard'ın düşüncesinde, ontolojik olarak hakikati tecrübe eden bir insana "gerçek nedir?" diye sorduğumuzda, gerçek olan şeyin aslında bir insan tecrübesi ve bir insanın oluş durumu olduğu cevabını alırız. Dolayısıyla, insanın hayat deneyimleri, ontolojik olarak sürekli oluş halinde olan ve bu şekilde devam eden bir bireysel yaşamdır. Burada

[133] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 18.

üzerinde durulan yaşam, Kierkegaard açısından gerçekte insanın ebedi bir yaşam ontolojisini ortaya koymaktadır.[134]

Heidegger ve Kierkegaard, insanın ontolojik serüveninde sübjektif varoluş terminolojisine ait felsefi kavramları kullanarak, varlık ve var olana yönelik problemlerle ilgili önemli bir yere sahip olmuşlardır. Bu filozoflar kendilerine has bir şekilde insanın varoluşuna dair birçok felsefi açıklamalarında, insan varlığının hakikatini ifşa etmek için insanların duygusal durumlarına odaklanmışlardır. Bu nedenle, varoluşçu felsefenin temel problemleri, aslında insanı tamamlayan ve anlamlandıran sahip olduğu birçok öznel deneyimlerinden ve duygu durumlarından oluşur.

İnsanın ontolojik olarak hakikatinin kendisi, sübjektif olanda saklıdır ve kendisini gösterir. Bu sübjektif olan insanın ontolojik durumu ise insanın varlık durumuna değil varoluş serüvenine bağlı olarak "sebepsiz merak ve sıkıntı, şüphe, içsel merak ve keder, can sıkıntısı, yalnızlık, hayret ve ünsiyet" gibi duygularda kendini göstermektedir.[135] Bu tür duygusal düşünceler insanı alışkanlık ve üzüntü havasında bırakabilir. Ancak insan isterse bu duygulardan bazılarını serbest bırakma özgürlüğüne sahip olabilir ve bunu böyle sergileyebilir.[136] Hiç şüphesiz, özellikle insan varlığına yönelik soruşturması ile Heidegger, varoluşçuluk içerisinde önemli bir konumu işgal etmiştir. Bu konumun bu derece önemli olması kendini diğer varoluşçu filozofların eserlerinde de açığa çıkarmıştır ki; Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* isimli çalışmasının bu başlığının dahi Heidegger'e atıf yapma kastıyla ona duyulan vefayı gösterdiği söylenebilir.[137] Özellikle belirtmek gerekir ki, felsefe tarihi içerisinde insanın ontolojik durumu ile ilgili olarak epistemolojik söylemlerde bulunmanın imkânından söz edilebiliyor olsa da, Heidegger insanın ontolojisi içerisinde kendine özgü tarzdaki varoluşsal açıklamalarıyla, insanın varlığı ve dünyayı anlamlandırması hakkında yorumlar yapmakla, insan denen varlığı ve kaynağını anlamlandırarak incelemiştir.[138]

Heidegger'e göre insanın varlığı ile şeylerin varlığı arasında ayrım yapılmalıdır. İnsan var olur demek, onun şeylerin dünyasından ayrı bir şekilde ve ayrı bir yerde durduğu

[134] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 63-64.
[135] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 19.
[136] Marcel, *The Mystery of Being I*, 80.
[137] Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 264.
[138] Arthur Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Tur Yayınları, 1980), 88-89.

anlamına gelir. İnsan sıradan bir obje değildir. O aynı anda hem süjedir hem de kendisi için objedir. Başka bir deyişle o, en azından kendisi söz konusu olduğunda süje-obje ilişkisini aşar. Zira o, hem kendisini anlar hem kendisi olabilir veya kendisini kaybedebilir ve kendisiyle savaşabilir. Bütün bu durumlar onun hem süje hem de kendi kendisini obje yerine koyduğunu gösterir. Dolayısıyla onun varoluşu kendine özgü bir varoluştur. İkinci olarak insan bir olasılıktır, projedir. Hâlihazırda olduğundan daha fazlasıdır, varoluşu bitmiş değildir. Bu yüzden bir objenin/nesnenin sahip olduğu gibi bir öze sahip değildir.[139]

Varoluşçu felsefe, insan varoluşunun çıkış noktası ve hedefi, bireyin kriz içindeki izole varoluşu olarak nitelendirilmektedir. Varoluşçuluk, Batı felsefesinde bir kırılma olarak görülür. Bunun nedeni, geleneksel felsefenin insan varoluşunu genel bir çerçeveden ele alırken, varoluşçuluğun bireyin kişisel deneyimlerine ve seçimlerine odaklanmasıdır. Bu noktadan Kierkegaard, bireyin varoluşunun anlamsız ve belirsiz olduğu bir dünyada, kendi seçimleriyle anlam yaratmaya çalıştığını savunur. Kierkegaard'a göre, insan varoluşu, bir uçurumdan atlamak gibidir. İnsan, bu uçurumun kenarında, varoluşunun anlamını ve amacını kendi seçer. Bu seçim beraberinde bireyin özgürlüğünü ve sorumluluğunu ortaya koymaktadır. O halde bu akım, bireyin varoluşunun anlamını ve amacını yeniden düşünmemize yardımcı olan önemli bir felsefi perspektif sunmaktadır.[140]

[139] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 86.
[140] Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 125.

İKİNCİ BÖLÜM

2. VAROLUŞÇU TEOLOJİ AÇISINDAN YAŞAMIN DİNSEL ANLAMI

İnsan yaşamının anlam ve önemi konusunda din, oldukça mühim bir fonksiyona sahiptir. Elbette dini salt bu manada değerlendirmek doğru olmayabilir fakat insan yaşamının konumlandırılması üzerine düşünen varoluşçuluk açısından bakıldığında, dinin inanan bireyler için kimi cevaplar sunduğu ifade edilmelidir. Nitekim hayatın anlamsızlığı, belirsizliği ya da yaşanılan sıkıntı ve sorunların yarattığı kaygı ve tedirginliği karşısında din gerek epistemolojik gerekse de ontolojik açıdan söz konusu olumsuzluklara yanıt verme özelliğine sahiptir. Özellikle modern seküler düşüncenin radikal bir yapıya büründüğünü söyleyebileceğimiz 19. yüzyıla kadar dinin etkisi yadsınamaz bir şekilde görülmektedir. Söz konusu zaman dilimine kadar din, yaşamın her alanına sirayet eden bir etkiyle evrenin ve yaşamın anlamının merkezini oluşturmaktaydı. O kolektif hayatın ve bireysel yaşamın biçimlenmesinde, evrenin düzenli ve anlamlı bir yer olmasında bir rehber, yol gösterici niteliğe sahipti. Kısacası din insanın yaşamının tam ortasında durarak onun varoluşsal kaygılarına yönelik kimi cevaplar vermekteydi. Fakat yukarıda da söz ettiğimiz gibi, modern düşünceyle birlikte seküler bir yaşam formunun vücut bulması, yaşamın niceliksel ve natüralist bir temele sahip olduğu düşüncesi, evrim teorisinin sosyal düzene de yansıtılarak ulus-devlet modellerinin inşası, kapitalizmin sanayi devrimiyle birlikte güçlenmesi ve son olarak da yaşanan dünya savaşları dinin insan hayatından kaybolmasına ve insan hayatının da dinsel anlamını yitirmesine neden olmuştur. Zaten böyle bir sonuç ile ortaya çıkan varoluşçu teoloji de, meselelere eğilirken, insanın din ile olan bağlantısını yeniden gözden geçirmektedir. Bu durum da dinin ve imanın anlamlarının, insanın ontolojik durumuna bakılarak yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır.

Din insanın varoluşsal durumunun bir parçasıdır. Çünkü insan varoluşundan başlayarak hayatın anlamı, özgürlük, insanın neliği, geçmişi ve geleceği gibi sorularla karşı karşıyadır. Din, bu sorulara yanıtlar sunarak insanın ontolojik olarak anlam arayışına katkıda bulunur.[141] Orta Çağ'da din yalnızca bir teolojik sistem değil, aynı zamanda insan

[141] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 17.

yaşamının tüm yönlerini kapsayan somut bir manevi çerçeveydi. Doğumdan ölüme kadar sıradan ya da olağanüstü tüm deneyimler, insanlar tarafından kutsanan dini ritüeller ve ayinler aracılığıyla anlamlandırılıyordu. Dolayısıyla din, insanın varoluşsal durumunun bir parçasıydı ve yaşamın anlamını bulmaya yardımcı oluyordu. Her ne kadar dini doktrinler, iman ile ilgili bir mesele olarak değerlendirilse de insanın zihinsel bir çabası olarak karşımıza çıkan felsefi düşünce iman konusu olan insan, evren, Tanrı gibi birçok dini konuyu veya problemi sorgulamak ve anlamlandırmak isteyecektir.[142] Bu bağlamda din, insanın tarihsel şartların içinde varoluşunu sürdürdüğü süreçte karşılaştığı varoluşsal problemleri ele alır. Bu problemlere dinin sunduğu araştırma ve sorgulama imkânı doğrultusunda çözümler aranabilir.

Din, insana aşkın olanın anlamını ve varlığını gösterme iddiasında olan ve bu iddiasını insani pratiklerle destekleyen karaktere sahiptir. Dolayısıyla aşkınlık, dinsel olarak insanın varoluşunun ötesinde ortaya çıkabilen bir gerçeklik olarak da nitelendirilebilir. O halde insanın bu gerçekliği fark etmesi, varoluşunun temelinde aşkın olana yönelme potansiyeline sahip olması ile mümkündür. Her ne kadar dinin anlam ve önemini bu şekilde ifade etsek de modern düşünceyle birlikte seküler bir yaşam formu gittikçe önem kazanmış ve Weber'in de dediği gibi dünyanın büyüsü bozulmuştur.[143]

Bunun en önemli nedenlerinden birisi modern bilim ve teknikteki gelişmeler olmuştur. Bu durumlar, insanın dini konularda bir değer ve amaç arayışından uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu durum metafizik unsurlar konusundaki düşüncelerde de bir gerilemeyle sonuçlanmaktadır.[144] Bu bağlamda insan, din ve dini unsurlarla olan somut bağını koparmakla varlığın aşkın boyutu ile olan soyut bağını da kaybetmiştir. Ayrıca bu modern düşüncenin etkisiyle beraber insanın aşkın olandan bağını koparması ona özgür olma düşüncesini de vermektedir. Bu özgür olma düşüncesi beraberinde yersiz ve sahipsiz olma anlayışı ile insanı kaçınılmaz olarak yurtsuzluk ile karşı karşıya bırakmıştır. Çünkü insanoğlu Modern Çağ ile birlikte gerçekleşen değişimlerle ve gelişimlerle, içerisinde yaşadığı topluma, kültüre, hayata, inanca, düşünceye vb. soyut ve somut olan birçok unsura bir anda yabancılaşmıştır.[145]

---

[142] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 30.
[143] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (İstanbul: Ara Yayınları, 1990), 208.
[144] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Açа (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2015), 100-101.
[145] Heidegger vd., *Düşünceye Çağıran Yurt Müdafaası*, 40-41.

Bu yabancılaşma meselesine özellikle varoluşçu teoloji açısından bakıldığında önemli bazı problemler ortaya çıkmıştır. Teoloji, genellikle iman ve inanç üzerine yoğunlaşan bir disiplin olarak görülür. Ancak teoloji sadece dini betimlemeler ile ortaya konulan açıklamalardan ibaret değildir. Çünkü insanın varoluşsal yapısı ve günümüz düşünce anlayışları, salt teorik yöntemler ve spekülasyonlarla Modern Çağ insanının felsefi, dini, varoluşsal ve ilmi eksikliklerini gidermede yetersiz kalmaktadır.[146] Bu bağlamda, insanın toplumdan, kültürden ve değerlerden uzaklaşarak kendini anlamsız, yalnız ve amaçsız hissetmesi ile varoluşçu teoloji alanında yabancılaşma durumu bir teolojik problem olarak kendisini göstermektedir. Dolayısıyla teoloji Tanrının varlığı, nitelikleri ve insan ile olan ilişkilerini inceleyen bir disiplin olarak felsefe ve din bilimleri gibi disiplinlerin dirsek teması ile kendini ortaya koymaktadır. Aslında bu teolojik durum, bir nevi Modern Çağ'ın belirsizlik ve anlamsızlık durumlarına bir tepki olarak da nitelendirilebilmektedir. Çünkü bu dönemde bilim, felsefe, sanayi ve teknolojideki ilerleme ve gelişmeler hız kazandığı için, insanların geleneksel değerlerini ve inançlarına olan bağlılığını zayıflatmıştır. Özellikle bütün bu teorik yöntemler de bazı dini spekülasyonlara yol açabilmektedir.

Bu spekülasyonlara bir cevap olarak ortaya çıkan varoluşçu teoloji, esas olarak 20. yüzyıl varoluşçu felsefesinin etkisinde meydana gelmiştir. Teolojinin rehberi iman iken felsefenin kılavuzu akıl olduğu için, varoluşçu teoloji Tanrı tasavvurunu, insanın somut varoluşu ile bağlantı kurarak ele alır. Bu nedenle, varoluşçu teoloji, genel olarak varlıkların var oluşunu ve özel olarak insanın varoluşunu, Tanrı'nın varlığı ve Tanrı'nın varoluş üzerindeki konumu ile birlikte ele alır.[147] Bu bağlamda teolojinin akılsal olup olmaması ve varoluşçu felsefenin Tanrı'ya bir konum verip vermemesi gibi durumlar her iki alanın da kendi içerisindeki farklılıklardan bazılarını göstermektedir. Ancak varoluşçuluğun teolojik yönlerine farklı felsefi açılardan bakan filozoflar ve varoluşçu teoloji anlayışını savunan teologlar arasında belli ölçülerde fikrî yakınlık söz konusudur.

[146] Lain D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012), 23.
[147] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 24.

2.1 VAROLUŞÇULUK, TEOLOJİ VE FELSEFE İLİŞKİSİ

Varoluşçu teoloji ve varoluşçu felsefe, her ikisi de ortak nokta olarak insanı düşüncenin merkezine alan yaklaşımlardır. Ancak varoluşçu teoloji, bu yaklaşımı Tanrı ve insan ilişkisi bağlamında ele alır ve merkezde Tanrısal, dinsel, inançsal bir bakış açısı ile insandan kutsal olana doğru bir çizgi izler. Varoluşçu felsefe ise genel olarak insan varoluşunun ehemmiyeti ile ilgili olarak ontolojik serüveni ele alır ve dolayısıyla insandan hareketle insanın bütün varoluşsal sürecini detaylandıran bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki yaklaşım da insanın varoluşunu temel alır. Teolojide insanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve kutsal olduğu savunulurken, varoluşçu felsefede insan, kendi varoluşunu kendi seçimleriyle belirler. Ayrıca teoloji insanın varoluşunun evrensel ve toplumsal olduğunu da savunur. Bu varoluş, evrensel bir inanç ve değer sistemiyle anlam kazanır.

Varoluşçu teolojinin temsilcileri arasında Kierkegaard, Jaspers, Rudolf Karl Bultmann (1884-1876), Paul Tillich (1886-1965), Karl Barth (1886-1968), Marcel gibi isimler yer alır. Ancak burada bütün teologların görüşlerinden detaylı bir şekilde söz etmek yerine varoluşçu teoloji disiplininde yer alan düşünürlerden ön plana çıkanların fikirlerinden bahsetmek daha uygun olacaktır. Bu bağlamda tezimizin sınırları gereği olarak daha çok Kierkegaard, Jaspers ve Marcel teolojisi üzerine durulmaktadır. Bu teologlar ve teoloji anlayışları, Tanrı'yı insanın varoluşunun anlamı ve amacının kaynağı olarak görürler. Varoluşçu teologlar din, iman, inanç ve Tanrı kavramlarını aralarındaki ilişki bağlamında yeniden tanımlamaya ve detaylı bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Çağdaş felsefede ortaya çıkan varoluşçu teoloji Modern Çağ'ın dine yönelik fikirlerine karşı çıkarak din, inanç, iman ve akıl gibi meseleler üzerine yeniden düşünmüştür. Bu akım, geleneksel dini inanç ve pratiklerine yeni bir yorum getirmiştir. [148]

Modern Çağ'ın teknik, bilim ve felsefe alanındaki gelişmeleri, teolojik konulardaki belirsizlikler ve anlamsızlıklar karşısında varoluşçu teoloji alanına veya disiplinine olan gereksinimi artırdı. Ayrıca çağdaş felsefe ile birlikte özellikle teorik düşüncelerin artmasıyla geleneksel dini inanç ve pratiklerin zayıflaması ve varoluşçu felsefenin insanlar tarafından giderek daha fazla ilgi görmesiyle teoloji alanına karşı ihtiyaç daha çok olmuştur. Bu bağlamda, insanların yaşamış olduğu kimi çıkmazlar ve özellikle inançsal

[148] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 12-20.

problemler varoluşçu teoloji ile birlikte bir nebze de olsa çözüm arayışlarına başlandığı için özellikle varoluşçu teoloji dönemin teologları arasında popüler olmaya başlamıştır.

Varoluşçu teolojinin amacı, teolojiye varoluşsal bir yaklaşım getirmesinin yanı sıra, rasyonalist felsefeleri ve epistemolojilerin insanın somut varoluşunu aksatmaları noktasında eleştirmektedir. İnanç ve akıl sahibi olan insanın hayat deneyimleri, inançlarıyla iç içedir. Peki, insan akıl ve iman sahibi bir özelliğe sahip olmasına rağmen, neden Tanrı, evren ve insan gibi farklı unsurlar varoluşçu teoloji alanında ön plana çıkmaktadır? Çünkü insanın ontolojik yapısı, teolojik serüveninde aklın tek başına yetersizliğinden dolayı akla karşı sürekli bir direnme söz konu olmuştur. Dolayısıyla özellikle Kierkegaard gibi teologlarda Tanrı'yı bilmek ve anlamak O'nu O'nda yaşamak ile mümkün olmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın olduğu yerde akıl ve mantık susar, inanmak ve iman etmek başlar.[149] Bu nedenle, insanın dini inançları, insanın sahip olduğu felsefi düşüncelerle genellikle bir çatışma içinde gibi görünmektedir. Dolayısıyla varoluşçu teoloji, insanın benimsediği dini inançları varoluşsal bir bakış açısıyla ele alır ve değerlendirir. O halde, varoluşçu teolojiyi, teolojiye varoluşsal felsefe açısından yaklaşmak şeklinde tanımlayabiliriz. Bu bağlamda Tillich'e göre din, nihai olarak insanın yaşam deneyimlerinde ve düşünce durumlarında karşılaşabileceği çatışmalardan ortaya çıkan kaygıların ve sorunların bir objesidir. Bu nedenle hem varoluşçu felsefe hem de teoloji dini meseleler ile yakinen ilgilenmektedir.[150]

Toplumsal değerler ve ahlaki kurallar, dini ritüelleri aşabilmektedir ve insanların bireysel olarak beklentileri doğrultusunda olması muhtemel şeylerin teoloji ile olan ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla imanın barındırdığı bütün durumlar ve kuralların neredeyse tamamının varoluşsal ve kişisel bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle imanın temel unsurlarını, kuramsal saymak tekil ve bireysel teoloji açısından büyük bir hata olarak değerlendirilmektedir.[151] İnancın kuramsal bir hale gelmesi ve dolayısıyla sistematik felsefelerde ele alınmasına karşı temkinli bir yaklaşım sergileyen Kierkegaard, öznelliğin hakikate ulaştırmada en etkili ve hatta tek yol olduğunu savunmuş. Ayrıca Kutsal kitabın hakikate ulaşma noktasında ortaya koyduğu ölçütün tekil birey olmaktan

[149] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 9.
[150] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2000), 7-10.
[151] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 65.

geçtiğini belirtmiştir.[152] Bu bağlamda Kierkegaard felsefesindeki varoluşçuluk anlayışı, spekülatif felsefeye, Hristiyanlık inancına ve nesnel düşünce ile nesnel inançlara karşıt bir vaziyet takınmaktadır. Bu durum varoluşsal olarak, kategorik bir sınıflandırma yapılması zor olan bireyselliğe ve bir determine edici özelliğe sahibi olan sistem karşıtlığına sebep olmaktadır.[153]

İnsan kendi kendine tam olarak yeterli gelemediği için, hayatında sürekli eksikliklerle dolu bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla varoluşçu teolojiye göre, bireysel durumlarında aşkın bir gerçeklikten tamamen kopuk bir hayat pek mümkün olmamaktadır. Bu nedenle insanın bireyselliğinin yanı sıra evrenle, toplumla ve dini unsurlarla doğrudan veya dolaylı bir şekilde zorunlu ilişkisi söz konusudur.[154] Varoluşçu teolojide insan tek başına hayatın her alanında bir özne olarak etkili olduğu için bireysellik anlayışı önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak bireysellik, teoloji alanında olduğu gibi inançsal ve toplumsal konular açısından da belirleyici ve eyleme dökücü olarak görülmesine rağmen inanç sahibi bir varlık olan insanın hayatında, yalnız başına bireysellik bir eksiklik ve yetersizlik olarak ön plana çıkmaktadır.

Bu bağlamda birey izole ve tek başına bir varlık değil, Heidegger'in de vurguladığı üzere "insan dünya içinde ve orada olan"[155] bir varlık olarak hep diğerleri ile birlikte var olan bir yapıya sahiptir. Varlığın hakikatinin açığa çıktığı alan, insanın tarihselliğinde süregelen günübirlik yaşamının geçtiği toplum ve dünyadır. Bu nedenle bireyselliği varlığın açığa çıktığı merkez kabul etmelerine rağmen varoluşçular toplumu, diğer var olanları, birlikte yaşamı ve deneyimi, zaman ve tarihselliği her zaman varlığın deneyimlerinin olanaklı olmasının zorunlu koşulları olarak kabul etmişlerdir.[156] Dolayısıyla varoluşçu felsefede insanın bireysel olarak kendine faydalı olanı arayışında ve dolayısıyla bireysel tercih ve kararlarında içine düştüğü varoluşsal boşluğu, teolojik olarak Tanrı'nın varlığı ve doğasını inceleme yolu ile doldurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda insan ontolojik olarak dünyada bireysel durumlarını ortaya koyarken ister istemez teoloji ile dirsek temasında bulunmak durumunda kalabilmektedir. Bu vesile ile insanın bireysel varoluşu, teolojik durumlar ile ilişki kurduğu oranda anlam kazanır ve bir nebze de olsa ontolojik amacına ulaşabilir.

---

[152] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 53-54.
[153] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 40-41.
[154] Ahmet Demirhan, *Heidegger ve Din* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 190.
[155] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 208.
[156] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 28.

Varoluşçu felsefeyi, teolojiye yaklaştıran en önemli noktalardan birisi hayatın anlamını sorgulamasıdır. Dolayısıyla varoluşçu felsefe insanın varoluşunu ortaya koymaya çalışan bir arayış olarak nitelendirilirken, teoloji ise bu arayışı aşkın olana ulaşma olarak nitelendirir. Bu nedenle insan varlığını aşkınlık bağlamında sadece ontolojik bir sorun olarak ele almak da pek mümkün görünmemektedir. Çünkü aşkınlık, insanın varoluşunun ehemmiyetini keşfetmesine yardımcı olan ve dinsel dogmalara dayanan bir anlayıştır.[157] Bu bağlamda din insanın varoluşunu, anlamını keşfetmesine yardımcı olan bir karaktere sahiptir. O halde, her türlü anlam arayışı bir bakıma dini bir arayıştır şeklinde ifade edilebilir. Bu konuyla ilgili olarak Heidegger düşüncesinde, dinin temel amaçlarından birisi de insan varoluşuna bir anlam vermektir. Nitekim bu durum, insanın varoluşuna ontolojik bir amaç sunduğunu ve bu nedenle bir aşkınlık içeriğine sahip olabileceğini ortaya koymaktadır. Ancak Heidegger, dinin temelini Tanrı'nın varlığında ve aşkın olanda değil, insanın varoluşunun anlamsal ve ontolojik boşluğunda görmektedir. Dolayısıyla insanın ve Tanrı'nın varlığına ontolojik yönden bir anlam verme düşüncesi, bazı düşünürleri aşkın bir alana taşıyacaktır.[158]

Bu bağlamda varoluşçu teolojinin ulaşmaya çalıştığı temel amaçlardan olan Tanrı'nın varlığına dair düşünceler, insanın kendisinin ne olduğunu ve varlık yapısını anlamasında başlangıç noktası olan teolojinin disiplin olarak sınırlarını ortaya koyabilmektedir.[159] Varoluşçu teoloji alanında insan varoluşu, aşkın bir gerçeklik ile hem teolojik hem de ontolojik bir ilişki içindedir. Marcel aşkınlığı insanın varoluşunun temelini oluşturan bir gerçeklik olarak görür. Marcel'e göre insan, aşkınlık ile ilişki kurarak varoluşunun anlamını ve amacını bulabilir. Marcel aşkınlığı "ötekinin varoluşunu tanıma" ve öteki ile ontolojik ve teolojik bir ilişki kurma olarak tanımlar. Öteki, insan için bir yabancı veya bir düşman değil, sevgi ve saygı duyulan bir varlıktır. Bu ilişki sevgi, şefkat ve merhamet gibi metafizik duyguların temelinde kurulur. Marcel düşüncesinde aşkınlık, insanın varoluşunun ehemmiyetini ortaya koyan temel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[160] Bununla birlikte Jaspers aşkınlığı, insanın varoluşunun sınırlarını aşan bir gerçeklik olarak görür. Çünkü Jaspers için, insanın ontolojik serüveninde özellikle kendisi dışında bir kutsal varlık ile sürekli iletişimde olması aşkınlığın teolojik yönünü ortaya koymaktadır.

[157] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 87.
[158] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 119.
[159] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 124.
[160] Marcel, *The Mystery of Being I*, 41-48.

Ayrıca aşkınlığın sonsuzluk sahibi olduğu iddia edilen Tanrı ile özgür olup olmadığı tartışılan insanın arasında bir köprü vazifesini gördüğünü de söyleyebiliriz. Bu nedenle aşkınlığın, insanın varoluşunun sonsuzluğunu ve özgürlüğünü ifade eden ontolojik ve teolojik bir yönünün olduğu da ifade edilebilir.[161]

İnsani varoluşun temel anlam ve değerini ortaya koymada Kierkegaard için aşkın ve dini olan durumlar söz konusu olmuştur. Bu nedenle aşkınlığı, insanın varoluşunun temelini oluşturan bir gerçeklik olarak görür ve insan, aşkınlık ile ilişki kurarak varoluşunun teolojik boyutunu ortaya koyabilir.[162] Bu bağlamda Kierkegaard, özellikle aşkınlığı "inanç" kavramıyla ilişkilendirir ve insanın inançlı bir varlık olmasıyla kurtuluşa erebileceğini ifade eder. Çünkü Kierkegaard İbrahim Kıssası'nda da vurguladığı üzere insan teslimiyet ve inançla aşkın olana yönelmiştir ki bu durum sadece yalın bir biçimde inanmak değildir, aynı zamanda kalbi bir bağlılığı da ortaya koymaktadır.[163] O halde, varoluşçu felsefe ve teoloji bağlamında aşkınlık düşüncesi, insanın varoluşunun anlamını ve amacını sorgular. Bu düşünceye göre insan varoluşu, aşkın bir gerçeklikle ilişki içindedir. Özellikle teist yönleriyle ön plana çıkan Marcel, Jaspers ve Kierkegaard gibi varoluşçu filozoflar, aşkınlığın referanslarını farklı şekillerde tanımlasalar da aşkınlığın, insanın varoluşuna bir anlam ve önem katmasını teolojik bir bakış açısıyla yorumlamaya borçlu olduğunu ortaya koymaktadırlar.

Bunların dışında felsefenin Tanrı hakkında konuşamayacağını ifade eden Heidegger, metafizik, teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi nitelendirirken onto-teoloji kavramından bahsetmektedir. Fakat konunun daha iyi anlaşılması açısından onto-teoloji düşüncesinden önce Heidegger felsefesinde orada varlık veya dünyada varlık olma özelliğine sahip olan ve kendi varoluşunun anlamını ontolojik olarak sorgulayıp araştırabilen varlık olarak nitelendirilen Dasein'den bahsetmek yerinde olacaktır. O halde Heidegger felsefesinde Dasein, kendi özünü ve varlığını kendi başına belirlediği için kendi varoluşundan sorumlu olan bir varlık olarak insan varoluşunu tanımlamak ve betimlemek için kullanılan bir anlayıştır. Dasein ve onto-teoloji arasındaki ilişkide Heidegger'in onto-teoloji ve metafizik eleştirileri, insanın varoluşsal durumunun yanlış anlaşıldığını ortaya koyması önemli bir

[161] Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 28 ve 39.
[162] Sören Aabye Kierkegaard, *Toplu Eserler 2: Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme*, çev. Aycan Özüpek (Ankara: Yason Yayınları, 2016), 8.
[163] Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme*, 156.

yere sahip olmuştur. Çünkü Heidegger'in Dasein anlayışında bu yanlış anlaşılma, Tanrı'nın varoluşun temelinde ve merkezinde olmadığı ve dolayısıyla insanın Tanrı'nın varoluşuna göre anlam kazanmadığı düşüncesiyle çözüme kavuşturulmuştur. Dolayısıyla insan kendi anlam ve amacını kendi belirlenimleriyle ve sorumluluğu ile ortaya koymaktadır. Bu bağlamda varlığın özünü anlamamıza engel olduğu düşünülen ve dolayısıyla Batı metafiziğinin Heidegger felsefesinde eleştirilen bir anlayış olarak onto-teoloji karşımıza çıkmaktadır. Onto-teoloji, Tanrı ve varlık kavramlarını birbirine bağlamaya ve hatta özdeşleştirmeye çalışan ve Tanrı'yı varlığın temeli olarak göstermeye çalışan bir yapıya sahip olmuştur. Fakat Heidegger'in Dasein betimlemesinin dahi teistik açıdan düşünüldüğünde nötr bir yapıya sahip olduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla Heidegger felsefesinde, Tanrı'nın varlığına bağlı olarak yapılan bu açıklamalara karşı bir eleştirel tavır söz konu olduğu görülmektedir.[164] Hatta Heidegger'den önce Nietzsche felsefesinde de onto-teoloji düşüncesinin kimi imalarını varoluşsal bağlamda görmek mümkündür. Çünkü neredeyse bütün Batı metafizik geleneği içerisinde Nietzsche'nin felsefesinin kendi özlerini ve özetlerini bulabilmek mümkündür. Dolayısıyla onto-teolojik yapı olarak ifade edilen bu anlayışta, Nietzsche'ye göre özellikle teolojik düşüncenin çökmeye başladığını görebiliriz. Bu bağlamda Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesiyle onto-teolojinin başarısızlığını ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.[165]

Bunlarla beraber varoluşçu teoloji insana inanç ve iman düzleminde yaklaşmaktadır. Dolayısıyla teolojide iman, Tanrı'nın varlığına ve iradesine duyulan güven olarak tanımlanmaktadır.[166] Bu bağlamda iman, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin temelini oluşturur ve onun dini yaşamının merkezinde yer alır. Teoloji alanında insan, evren ve Tanrı ile aralarındaki ayrılmaz ilişkiler ve etkileşim serüvenlerinde ortaya çıkan Tanrı'nın varlığı, varlığın kökeni ve anlamı, varlığın niçinliği, ölüm ve sonrası hayat gibi yaşamsal problemler karşısında gösterilen varoluşsal kararlılık durumu iman olarak nitelendirilmektedir. Nitekim iman, insanların varoluşsal durumlarının en bariz ve en derin şekilde kendini gösterdiği bir umut ve dayanak noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.[167]

[164] John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, çev. Mehmet Türkeri (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayın Kurulu, 2005), 13.
[165] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 130.
[166] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 146.
[167] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 16.

Bununla birlikte, insan ile Tanrı arasında dini açıdan yaşanan soyut ve metafizik çıkmazların varoluşsal ve teolojik arka planları inancın en çok sınandığı dönemlerde insanın karşısına çıkmaktadır. Çünkü bir insanın özellikle dinsel yaşantısında, Tanrı iradesine boyun eğmesi oranında kendi soyut değerinin ve makamının belirginleşmesi ve ölçülebilmesi söz konusu olmaktadır.[168] Bu bağlamda özellikle insan ile Tanrı arasındaki anlam ve amaç arayışına bağlı olarak ortaya çıkan belirsizlikler ve çelişkiler, insanın dinsel yaşamında teolojik olarak bir çıkmaza sürüklemesi açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Dolayısıyla iman eden bir insanın Tanrı tarafından tabi tutulduğu imtihan karşısındaki tutumu beraberinde bir teslimiyet ve sorumluluk duygusunu da ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle aslında Tanrı ile insan arasındaki bu sınanma durumu, insanın inancını eyleme dönüştürerek güçlendirmesine ve Tanrı'ya yakınlaşmasına neden olabilmektedir.

Varoluşçu teolojiye göre insanoğlu, ontolojik bir varlık olarak Tanrı ile sürekli bir etkileşim halindedir. Ancak bu etkileşimde özne-nesne ayrımı teolojik açıdan da önemli bir yere sahiptir. Çünkü özne ve nesne teolojik açıdan modern düşünceden önce daha çok Tanrı bir özne olarak nitelendirilirken, modern dönem sonrası Tanrı yerine insan özne olarak felsefede yerini almıştır. Özellikle klasik düşünceden Orta Çağ düşüncesine kadar hakikat ile anlam arayışında Tanrı'nın merkeze alındığı ve her şeyin öznesi olarak düşünüldüğü bir anlayış ile karşı karşıya kalınmıştır. Fakat sonraki dönemlerde özellikle Yeni Çağ felsefesiyle birlikte insan özne konumuna geçmiştir. Bunun sonucunda, metafizik ve teoloji, temel birer disiplin olmaktan çıkarılıp pozitivist anlayışla beraber tamamen reddedilir. Artık insanın kendi varoluşu ve bu doğrultuda sahip olduğu teolojik bilgiler arka plana itilmiştir.[169] Ayrıca teolojide, özne ve nesne ayrımı, bilinçli ve düşünen metafizik bir varlık olarak Tanrı ve düşünülen ve somut bir varlık olan insan arasındaki ilişkiyi anlamak için kullanılır. Bu bağlamda teolojiye göre Tanrı öznedir, insan ise nesnedir. Teolojide bu aşkın referansları olan varlık ve nesnel varlık ayrımı, daha çok Tanrı'nın varlığını anlamak için kullanılır.[170] Bu nedenle, insan ile Tanrı arasındaki öznellik durumunda bir özdeşlikten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı ve insanın dünya ile arasındaki iletişim ve etkileşimde de özne-nesne ayrımı geçerliliğini korumuştur. Bu ayrımdan dolayı aşkın varlık olan Tanrı ile onun dışındaki her şey arasında bir öznellik

[168] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 19.
[169] Doğan Özlem, *Evrensellik Mitosu* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 58.
[170] Özlem, *Evrensellik Mitosu*, 59-60.

ve nesnellik ayrımı meydana gelir.[171] Klasik felsefeden modern felsefeye kadar geçen zaman diliminde özne anlayışı, kullanıldığı zaman, mekân ve düşünüre göre uğradığı değişiklikler ile her şeyin merkezinde olma durumuna sahip olmuştur. Bu nedenle felsefe alanında, özne-Tanrı anlayışı da yerini özne-insan anlayışına zamanla devretmeye başlamıştır. Bu bağlamda varoluşçu teoloji açısında bilen özne ile bilinen nesne ayrımı anlayışı da epistemik olarak yavaş yavaş kendi ayrımlarını ve etkisini göstermiştir. Ancak teolojik olarak bakıldığında özne ile Tanrı, nesne ile de özellikle insan ve Tanrı dışında var olan diğer şeyler kastedilmektedir.

Varoluşçu teolojinin en önemli özelliklerinden birisi de insandan başlayan bir anlayış olmasıdır. Varoluşçu teolojiye göre Tanrı, teolojinin temel meselesini oluşturmakla birlikte insanın bireysel varoluş içindeki anlam ve amacının arayışında merkezi bir yere sahiptir. Bu nedenle insanın Teoloji bağlamında ortaya çıkan inanç ve iman durumu, ontolojik bir varlık olmasına rağmen, teolojik sorunlar bağlamında ön plana çıkmaktadır. Bu karşılıklı ilişki, insanın varoluşunun anlamsal yönünü ve inançsal hedefini ortaya koyarken Tanrı bu konuda rehberlik eden bir konumdadır. Bu yaklaşım, insanın varoluşunu ve Tanrı ile olan ilişkisini birlikte ele alarak, dini tecrübeyi daha anlamlı ve yaşanabilir kılmayı amaçlar.[172] Bütün bu dini arayış ve deneyimler, aslında insanın bireysellik yönünü teolojik açıdan güçlendirmektedir. İnsan varoluşunu anlamsal ve teolojik olarak yorumlama şu şekilde ifade edilebilir:

> Din esas itibari ile insanın anlam arayışına cevap vermektedir. Varlık hayatın anlamı, özgürlük insanın neliği, geçmişi ve geleceği ile ilgili konular ve metafizik gibi unsurları içermesi ve bunları bilgisel değil bir teslimiyet anlayışı içinde sunması nedeniyle din varoluşsaldır. Felsefi düşünce de esas itibari ile varoluşsaldır. Felsefenin temel sorunu Varlık'tır. Varlığın niçin var olduğu bağlamında ortaya çıkan hayatın anlamı sorunu birincil sorundur. 'Neden bir şeyler var da yok değildir?' sorusuna cevap arayışı felsefenin hiçbir zaman kaçamadığı bir arayıştır. Önce insanın varlığını sonra da bütün varlığı gündeme almak felsefenin klasik ve en temel sorunudur. Kimim, neyim, nereden geldim, nereye gidiyorum, hayatımın anlamı nedir, ne yapmalıyım, nasıl yaşamalıyım?' gibi dinin cevaplandırmaya çalıştığı temel sorularını

[171] Sadettin Elibol, *Felsefe Konuşmaları* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 27.
[172] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 57.

gündemine alan her felsefe varoluşsal bir yaklaşım içerisine girmiş demektir.[173]

Aslında teoloji, insanların benimseyip inandığı dinin ve imanın doğasının akıl sahibi insanın varoluş serüveninde karşılaşabileceği koşullar altında bir değişim yaşayarak bozulup bozulmadığını ve bu inançsal durumlar bağlamında insanı elde edip etmediği durumunu sorgulayacaktır. Bunun yanı sıra teoloji insanın sahip olduğu aklın doğasının insanın yaşam deneyimlerine ve düşüncelerine yabancılaşmasıyla tahrip olup olmadığını ve dolayısıyla bir değişime maruz kalıp kalmadığını araştıracaktır.[174] Nitekim varoluşçu teoloji, rasyonalist felsefelerin epistemoloji temelli bir durumda bulunmalarını ve insanın somut varoluşunun aksaklıklarını eleştirir. Hatta akıl ve rasyonel düşünce konusunda Kierkegaard, dini meselelerde nesnel akıl yürütmelere karşı bir eleştiri mahiyetinde "akıl imana boyun eğdirilmelidir" ifadesini kullanmaktadır.[175] Ayrıca varoluşçu teoloji, klasik teizmin yaptığı gibi Tanrı'dan değil, insandan hareket eder. Yani Tanrı merkezli bir teoloji değil insan merkezli bir teolojiden bahsedilir. Bu yaklaşıma göre insanın varoluşsal durumundan hareketle Tanrı'ya ulaşılır. İnsan dışından gelen ve heteronom olan bakış açısı ve her türlü üst otorite baskısı reddedilir. Heteronom yaklaşımda Tanrı'nın emrettiği ve belirlediği, insanın ise sadece buyruklara uyması gerektiği şeklindeki bir anlayış öne çıkar ve dolayısıyla insanın somut varoluş durumu ihmal edilir.[176] Dini inançların akılcı bir şekilde yorumlanması ve incelenmesi de teoloji olarak nitelendirilmektedir. Tüm inanç sistemleri, zamansal ve mantıksal olarak bir teolojiye ihtiyaç duyar. Bu nedenle, teoloji her dinin gerekli bir parçasıdır. Ancak inanç teolojiye ihtiyaç duyduğu gibi, teoloji de felsefeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle teoloji ve felsefe birbirinden ayrı düşünülemez.[177]

En temelde teoloji, Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkileri ele aldığından, varoluşsal bir zemin üzerine kuruludur. Nitekim teoloji, Tanrı'nın varlığını ve yaratma eylemini ele alırken, varoluşsal bir bakış açısıyla yapmaktadır. Bu nedenle varoluşsal bir temele sahip olarak ortaya konulan, özellikle insanın Tanrı ile olan teolojik bağlantıları ve yorumlamaları belirleyici bir etki ve yere sahip olmuştur.[178] Teoloji Tanrı'nın âlem

[173] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 16-17.
[174] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 73.
[175] Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 25.
[176] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 24-27.
[177] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 199.
[178] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 35.

yaratmasının amacını, insanın Tanrı ile olan ilişkisini ve insanın âlemdeki yerini inceler. Ayrıca teoloji, Tanrı'nın varlığını ve doğasını, insanın Tanrı'yı dinsel tecrübe olarak deneyimleme biçimini ve yaratılışın amacını, sürecini ve sonuçlarını inceler. Dolayısıyla varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığını ve doğasını, insanın Tanrı ile olan ilişkisini ve yaratılışın amacını inceleyen bir alandır.

Somut unsurların varoluşsal olarak tek gerçeklik olduğunu savunan materyalizm anlayışına karşıt olarak, düşüncenin ve soyut durumların gerçeklik olduğunu ileri süren idealizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Teolojik olarak düşünüldüğünde her iki durumda da Tanrı hakkında zıt görüşlerin ortaya konulduğu görülebilmektedir. Marcel, bu iki zıt duruma insanın varoluşsal durumunu merkeze alarak insanın bedensel ve metafizik yönlerinin olduğunu söyleyen teolojik yorumlamaları bu ayrıma bir bütünlük içerisinde değerlendirme imkânı kazandırmıştır. Bu bağlamda varoluşçu teoloji, bireysel tecrübelerden hareketle somut varlıktan kutsal varlığa doğru devam eden bir varoluşsal ve teolojik deneyimler bütünüdür. Marcel teolojisinde, insanın varoluşsal durumu, Tanrı'ya yönelimi ve bağlılığı ile bir anlam kazanmaktadır. İnsanın ruhsal ve manevi bir yönünün de olmasından dolayı sadece bedensel ve maddi yönünün varoluşsal olarak değerlendirilmesini de bir eksiklik ve kusur olarak görür. Bu nedenle dini tecrübeler insanın Tanrı'nın varlığını, bağlılığını ve sevgisini fark etmesine ve deneyimlemesine imkân sunmaktadır. [179]

İletişim yöntemlerinden olan dinleme, görme, okuma ve konuşma insanların varoluş serüvenini anlamamıza yardımcı olan temel kaynaklar olarak ifade edilebilir. Jaspers'in de vurguladığı üzere insanların birbirlerini dinleyerek ve birbirleriyle konuşarak kendilerini anlama ve anlatma fonksiyonunu yüklediği "iletişim" olarak nitelendirdiği eylemler olarak karşımıza çıkmaktadır.[180] Bu iletişim durumu insan ile Tanrı arasındaki iletişimi de sağlayan büyük bir araç olarak da değerlendirilebilir. Varoluşçu teoloji, felsefenin ve teolojinin temel haberleşme ve anlama ilkelerini bir araya getiren bir düşünce anlayışı olarak nitelendirildiği için, Tanrı'yı anlamak için, insanın varoluşunu ve deneyimlerini Tanrı ile olan ilişkisi ve iletişimi bağlamında anlamamız gerekir. İnsanlığın tarih boyunca karşılaştığı Tanrı'nın varlığı, özgürlük, ölüm ve sonrası hayat, iman ve inanç durumu, insanın var olma durumu gibi varoluşsal ve teolojik problemler karşısında

[179] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 160-161.
[180] Karl Jaspers, *Suçluluk Sorunu Almanya'nın Sorumluluğu Üzerine*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (İstanbul: İthalik Yayınları, 2015), 14.

insanoğlu, kutsal kitapların uyarı ve tavsiyelerinden yararlanarak çözümler aramaya çalışmıştır. Kutsal kitaplar, insanın varoluşunun anlamını ve amacını bulmak için bir yol gösterici ve haberleşme aracı olarak görülmüştür.[181] Bu bağlamda insanın kendisi dışında bir varlığa hem ontolojik olarak hem de teolojik olarak bir bağlılığı söz konusudur. Jaspers felsefesinde, bu bağlılık durumu, kendisini aralarında geçen bir iletişim ve haberleşme ile gösterebilmektedir. İnsan kendisi dışındaki varlık ile iletişime geçtiği oranda kendisine gelir, var olur ve anlam kazanır.[182]

Varoluşçu teoloji, insanın somut, soyut ve eylemsel yönünü ön plana çıkardığı için, insanın ontoloji ve teolojik açıdan tamamlanmamış bir varlık olduğunu kabul eder. Farklı filozoflar bu varlık hakkında çeşitli görüşlere sahiptir. "Kierkegaard'a göre, episteme ile ilgilenmekten var olma unutulmuştur. Heidegger'e göre insan yitik olanın arayışındadır. Ateistik teolojide var olan birey kendine dönüşür. Teistik teolojide ise insan Hristiyan değildir, Hristiyan olur."[183] Bu farklılıklar felsefe ve teoloji arasındaki ilişkiyi inanan ve inanmayan varoluşçu filozoflar bağlamında ortaya koymaktadır. Teist olan ve teist olmayan varoluşçu filozofların ontoloji ve teoloji alanlarına bakış açışları ve düşünceleri arasında insan ve Tanrı arasındaki ilişki bağlamında ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir.

İnsanın teolojik perspektifi, insanın Tanrı ile ilişkisini anlama biçimini ifade etmesinin yanı sıra insanın kendi varoluşunun anlamını ve amacını Tanrı ile ilişkisinde özgür olup olmama durumunda bulmasına yardımcı olmaktadır. Varoluşçu teoloji hem varoluşsal açıdan hem de özgürlük düşüncesi yönünden insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ele alır. Varoluşçu teolojiye göre insan ve Tanrı aynı varoluşsal düzlemde yer aldığından insan Tanrı'ya tabi değil, onun bir parçasıdır. Varoluşçu teolojide insan, kendi varoluşunun anlamını ve amacını kendi seçimleriyle belirler. Tanrı insanın bu seçimlerini özgürce yapmasına izin verir. Varoluşçu teoloji hiyerarşik, katı ve determine edici bir bakış açısını insan ve Tanrı arasındaki ilişkiye uygulamayı reddeder. Bu bakış açısı, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi tek düze ve problemli bir duruma getirir.

Varoluşçu felsefe, dini söylem ile doğrudan ilişkili olmasa da, dini düşünceyi fazlasıyla etkilemiştir. Çünkü varoluşçuluk, dini düşüncelere insanın varoluşunun temel ontolojik

[181] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 7-8.
[182] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 101.
[183] Kasım Küçükalp, "Özgürlük (Teklif Dergisi)", *Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı* 3 (2022), 207.

sorunlarına çözüm yolları ararken teolojiye yönelmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla 20. yüzyılda ön plana çıkan varoluşçuluk anlayışı, teoloji alanında da önemli bir yer ve rol sahibi olmuştur. Çünkü varoluşçu teoloji, varoluşçu felsefenin serüvenini dini düşünceye uygulamıştır. Böylece daha çok teorik yönüyle ön plana çıkan insanın ontolojik yönden pratik deneyimleri ve iman eylemleriyle teolojik yönü arasındaki etkileşimi ortaya koymuştur. Macquarrie, varoluşçuluğun teolojiye adaptasyonunu şu aşamalarda açıklamıştır. Öncelikle varoluşçuluk teolojiyi, insanın varoluşunun temel sorunlarına odaklanmaya yöneltir. Sonra varoluşçu teoloji, varoluşçu felsefenin kavramlarını dini düşünceye uygular. Nitekim varoluşçu teoloji, dini düşünceyi insanın varoluşunun anlamını ve amacını bulma çabası olarak yeniden yorumlar. Dolayısıyla varoluşçuluk, dini düşünceyi insanın varoluşunun temel sorunlarına odaklanmaya ve insanın varoluşunun anlamını ve amacını yeniden yorumlamaya yöneltmiştir.[184]

Teolojik açıdan birçok ihtiyaç ve eksiklik sahibi olan insan, toplumsal bir varlık olarak dini durumlarda belirleyici bir özne olarak konumlandırıldığı için varoluşçu teoloji alanında sürekli yerini ve önemini korumaktadır. İnsani olan bütün ontolojik ve teolojik durumlar, zamansal serüven içerisinde yaşamsal deneyimler, teolojik endişeler ve korkular ile ifade edilebilir. Bu nedenle insanlar hayatlarının bir yerinde bu soyut ve metafizik eksikliğini gidermek için illaki kutsal olana yönelme veya onunla iletişime geçme eyleminde bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın dünya içerisinde başından geçen felaketler, sıkıntılar, problemler, hastalıklar gibi ontolojik durumlar, insanı olgunlaştırdığı ve geliştirdiği için insanlar hayatlarının bir noktasında teolojik unsurlara temas etmek durumunda olmaktadır. Teolojik olarak Tanrı'nın insan ile ve insanın varoluş serüveni ile muradı, insanın ontolojik mücadelesi içerisinde bir inanç, din ve iman yolu bularak teolojik pozisyonlar sergiletmek olabilmektedir. Bu pozisyonlar ise insanın teolojik olarak kutsal varlığı inkâr ve kabule gitme durumunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanın varoluş durumunun Tanrı'ya ve inançlarına olan bağlılığı ile bazı ontolojik çıkmazlardan teolojik yöntemlerle kurtulabileceği düşünülmektedir. Özellikle bazı teist olan insanlar (varoluşçu filozoflar) çözüm yollarını varoluşçu felsefede bulamadığı için teolojiye yönelerek varoluşçu teoloji diye bir çözüm yolu ve alanı olduğunu düşünmüşlerdir ve bu alana yönelmişlerdir.

[184] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 17-18.

Varoluşçu filozoflar, teist olan ve teist olmayan şeklinde iki farklı teolojik kategoriye ayrılabilir. Teist varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığına inanan varoluşçu teolojidir. Bu yaklaşımda Tanrı, insanın varoluşunun anlamını ve amacını veren temel ilkedir. Teist olmayan varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığına inanmayan varoluşçu teolojidir. Bu yaklaşımda insan, kendi varoluşunun anlamını ve amacını kendi seçimleriyle belirler. Bu belirlenim teolojik olarak beraberinde insanın kendi eylemlerinden sorumlu olması durumunu da gerekli kılmaktadır.

> Örneğin, Marcel Katolik bir Fransız, Nicholas Berdyaev Ortodoks bir Rus, Martin Buber Yahudi bir teolog olup, varoluşçu olduğu düşünülen birçok düşünür de Protestanlığı benimsemiş insanlardır. Bununla birlikte agnostik olduğu söylenebilecek olan Heidegger, ateist olan Sartre ve din konusunda çok belirgin bir görüşe sahip olmayan Jaspers de varoluşçu düşünürler arasında kabul edilmektedir. Buradan hareketle bütünüyle özdeş bir varoluşçuluk akımından söz etmekten ziyade, farklı varoluşçuluklardan söz etmek daha doğru bir yaklaşım olarak görülebilir.[185]

Farklı bir yönden bakacak olursak kurumsallaşmış bir din olarak nitelendirilen dönemin Hristiyanlık gibi inançları aslında yalandır ve insanlar için zarardır. Dolayısıyla insan için böyle bir iman, onun teolojik anlayışı için harabedir, felakettir, insana verilen bir cezadır ve büyük bir hatadır. Bu sebeple insanların hayatlarında etki eden kiliseler, dinler ve inançlar insanların başlarına gelmiş olan en büyük bir çıkmaz veya bataklık olarak nitelendirilmektedir. O halde insanın Tanrı'dan söz etmeye gücü yetmediği için, aslında Tanrı'dan bahsedemez.[186]

Eğer bilinçli bir varlık olan insanın dışındaki bilinç dışı güçler, bir odaklanmış eylem olmaksızın insanın zihinsel durumunu belirlemeye çalışırsa o insanın hayatında iman gerçekleşemez. Çünkü burada insanın iman durumundan ziyade, metafizik ve soyut güçler tarafından bir zorlama söz konusu olmaktadır. Çünkü insandaki iman durumu aslında bir özgürlük meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda özgürlük ise odaklanmış kişisel eylemlerden başka bir şey olarak değerlendirilmemektedir. İman ve özgürlük birbirine zıt bir şekilde sürekli ifade edilen tartışmalara, bu odaklanmış eylem

[185] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 19-20.
[186] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 98.

düşüncesiyle katkıda bulunabilir. Hatta bu bağlamda yer yer iman ve özgürlük özdeş durumlar olarak da nitelendirilmektedir.[187]

Yaşamın dinsel anlamı, insanın varoluşunun Tanrı ile ilişkisi bağlamında anlam kazanmasıdır. Varoluşçu teoloji ve varoluşçu felsefe ilişkisi bağlamında insan hayatında teolojinin anlam ve önemi, insanın varoluşunun anlamını ve amacını bulma çabasına yardımcı olmasıdır. Varoluşçu felsefe, insanın varoluşunun anlamsız ve belirsiz olduğu bir dünyada, kendi seçimleriyle anlam yaratmaya çalıştığını savunur. Varoluşçu teoloji ise, Tanrı'nın, insanın varoluşuna anlam ve amaç veren bir temel olduğunu öne sürer. İnsanın ontolojik serüveninde teolojinin etkisi, önemi ve konumu, bireyin varoluşuna anlam ve amaç veren bir Tanrı'ya inanması veya inanmaması ile doğrudan ilişkilidir. Eğer birey, Tanrı'ya inanırsa, teoloji onun varoluşunun anlamını ve amacını bulma çabasında önemli bir rol oynar. Tanrı'nın varlığına inanan birey, varoluşunun anlamını ve amacını Tanrı'nın iradesinde bulur. Eğer birey, Tanrı'ya inanmazsa, teoloji onun varoluşunun anlamını ve amacını bulma çabasında daha az etkilidir. Ancak, varoluşçu felsefe, bireyin kendi seçimleriyle anlam yaratabileceğini ve varoluşuna bir amaç yükleyebileceğini savunarak, bireyin ontolojik serüveninde teolojinin etkisini azaltmaz.

2.3 VAROLUŞÇU TEOLOJİ VE TANRI'NIN VARLIĞI

Varoluşçu filozoflar arasında Tanrı'nın varlığına olan inanç konusunda önemli farklılıklar vardır. Bazı varoluşçu filozoflar Tanrı'nın varlığını kabul ederken bazıları ise Tanrı'nın varlığını reddeder. Dolayısıyla, Tanrı'nın varlığını kabul eden varoluşçu filozoflar imana, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin bir parçası olarak bakarlar. Onlara göre iman, insanın Tanrı'yı tanımasını ve ona bağlanmasını sağlar. Bu nedenle iman insanın kendi varoluşunun anlamını ve amacını bulma konusunda da önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.[188] Örneğin Kierkeegard iman anlayışında önemli bir nokta olarak, iman bir estetik düşünce değildir. Estetik düşünce, haz ve tatminin peşinden koşan bir düşünce biçimidir. Tanrı'nın varlığına iman ise, bu dünyayı aşan daha yüksek bir düşünce biçimidir. Kierkegaard için iman bir yerlere veya bir şeylere teslimiyettir. Bu teslimiyet akıl ve mantıkla açıklanamaz. İman bir sıçrayış, bir atlamadır. İnsan kalbinin şu an içindeki bir meyli olmadığından iman bir paradokstur. İman, insan varoluşunun içinde

[187] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 18.
[188] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 17-19.

sürekli varlığını devam ettirir.[189] Bu nedenle Kierkegaard'da iman, insan kalbinin ivedi bir güdüsü değildir. Dolayısıyla ivedi bir güdü, hemen şimdi tatmin edilmesi gereken bir ihtiyaçtır. Tanrı'nın varlığına iman ise, bu şekilde bir ihtiyaç değildir. İman bir sıçrayış, bir atlamadır. Bu sıçrayış, insan kalbinin içinde ani bir şekilde gerçekleşebilir. Ancak bu sıçrayış, insan kalbinin ivedi bir güdüsü değildir. İman hayatın ve varoluşun içinden çıkılamayan bir paradoksu olarak devam etmektedir.[190] Kierkegaard'ın iman düşüncesi, kalp ile veya soyut hallerle doğrudan ilişkili değildir. Bu sıçrayış, kalpten kaynaklanmaz. Tanrı'nın varlığına iman, yaşantımızdaki tecrübelerden hareketle anlaşılabilir. Bir insan, hayatının bir noktasında, bir şeye veya birine teslim olabilmektedir. İşte bu teslimiyet durumu, aslında bir imandan başka bir şey değildir.[191]

Tanrı'nın varlığına iman, insanın varoluşunun temelini oluşturan bir inançtır. Tanrı'nın varlığına iman, insanın kendi varoluşunu anlamasını ve anlamlandırmasını sağlar. Tanrı'ya inanan insan, hayatın anlamını ve amacını bu inancında bulur. Tanrı'nın varlığına inanan insan, yaşamında erdemli ve doğru bir yaşam sürmeye çalışır. Bu nedenle, imanı pratik bir bakış açısıyla değerlendirmek, insanın varoluşunu anlamlandırmasını zorlaştırabilir. Varoluşçu felsefe düşüncesinde öne sürülen iman, inanç, din, Tanrı gibi bazı kavramlar, teolojik olarak yaratılmışlık kavramı ile ilişkilendirilebilir. Bu nedenle varoluşçu filozoflar, yaratılış kavramına farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. İman, bir nevi kutsal varlığın yaratma amacının hem özü hem de genel bir çerçevesi olarak değerlendirilmektedir.[192]

> Daha çok imanın konusu olan yaratılış sadece dini tasvirlerle getirilen açıklamalarla yetinmeyen, salt teorik modeller ve felsefi spekülasyonlar ile de asla tatmin olmayan günümüz insanı, dini, ilmi ve felsefi araştırmaların birlikte ortaya koyduğu kâinat tasvirleri ve daha ileri açıklamalar beklemektedir.[193]

Din, insanın yaratılış durumunun bir parçası olarak nitelendirildiğinden , insanların hayat deneyimlerinden bazıları insan için varoluşsal ve teolojik bir uyanışı olarak değerlendirilmektedir. İnsanın bu deneyimleri, varoluşundan başlayarak hayatın anlamı, özgürlük, insanın neliği, geçmişi ve geleceği gibi ontolojik sorunlar olarak karşımıza

---

[189] Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme,* 223-227.
[190] Sören Aabye Kierkegaard, *Korku ve Titreme Diyalektik Lirik*, çev. N. Ekrem Düzen (İstanbul: Ara Yayınları, 1990), 45.
[191] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 51.
[192] Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 181.
[193] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 5.

çıkmaktadır. Bu nedenle dini olan ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak ileri sürülen kozmolojik, ontolojik, teleolojik ve ahlaki kanıtları gibi Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, bu ontolojik ve teolojik sorunlara yanıtlar sunup insanın özellikle ontolojik ve kozmolojik olarak anlam arayışına katkıda bulunma iddiasındadır.[194] İnsanların doğumundan ölümüne kadar geçen varoluşsal serüven, insanın ister sıradan olsun isterse olağanüstü tüm dini ve inançsal deneyimleri, kilise tarafından kutsanan ritüeller ve ayinler aracılığıyla anlamlandırılıyordu. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, insanın varoluşsal durumunun bir parçası olarak insanın yaşamının anlamını bulmaya yardımcı oluyordu. Her ne kadar dini doktrinlerin ve Tanrı'nın varlığının araştırılması, iman ile ilgili bir mesele olarak değerlendirilse de insanın zihinsel bir çabası olarak karşımıza çıkan felsefi düşünce iman konusu olan insan, evren, Tanrı gibi birçok konuyu veya problemi sorgulamak ve anlamlandırmak istemektir.[195] Felsefi düşünce, varoluşsal problemleri dinden farklı olarak ele almaktadır. Akıl ve iman sahibi olabilen insanın eylemleriyle ortaya çıkan ontolojik ve teolojik sorunlara hem felsefe hem de din insanın bu problemlerine uygun bazı çözümler sunabilir. Bu bağlamda teoloji, Tanrı'nın varlığına olan inanç doğasının insan varoluşunun şartları altında bozulup bozulmadığını ve onu ele geçirip geçirmediğini sormakla birlikte aklın doğasının, insanın kendi teolojik, dini ve inançsal yönlerine yabancılaşmasıyla mistik, soyut, metafizik düşüncelerinin bozulup bozulmadığını da ele alır.[196]

> İman; Tanrı'nın varlığına yalın biçimde inanmak değil, gerçekleştirilmeleri insani açıdan olanaksız olsa bile kişinin kalbini bağladığı projelerin mümkün olduğuna inanmaktır. Bu yeni bir temelde sürdürmeye devam edilen bir inançtır: İshak yeniden canlandığında onu sevme projesini bir babaya yakışır şekilde sürdürmektedir. Ancak şimdi artık absürdün gücü üzerine sulandırılmıştır.[197]

Varoluşçu teoloji alanında Tanrı'nın varlığını ortaya koymak adına, kâinatın yaratılış sürecine ve hayatın yaratılışına dair sorulara "nasıl" sorusu sorarak cevaplar aranmıştır.[198] Varoluşçu teolojide yaratılış teorisi, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olan bir yöntemdir. Bu teoriye göre Tanrı, var olan her şeyi yarattı ve insan bu yaratılışın en somut ifadesidir. Dolayısıyla yaratılış, hem varoluşsal hem de teolojik bir

[194] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 17.
[195] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 30.
[196] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 73.
[197] Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme*, 148-149.
[198] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 12.

boyuta sahiptir. Varoluşsal açıdan, yaratılış, var olan her şeyin kaynağını ve temelini açıklar. Tanrı, var olan her şeyin nedenidir ve insan, Tanrı'nın imajında yaratılmıştır. Teolojik açıdan yaratılış, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi tanımlar. Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan çeşitli akıl yürütmeler sonucu elde edilen felsefi ve dini düşünceler ortaya konulmuştur. Bu akıl yürütmeler beraberinde özellikle teolojik konularda şüphe durumunu da getirmektedir. Pascal, şüphenin insanların ontolojik ve teolojik olarak karşılaştığı derin ıstıraplarından ortaya çıktığını ifade etmektedir. Özellikle teolojik meselelerde her şeyi sadece aklın tekeline bırakmak, inanç ve iman konularında eksik bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada özellikle Pascal ve Kierkegaard teolojisinde aklın ilkelerini reddetme gibi bir durum söz konusu değildir çünkü burada savunulan, akılsız bir yaşam biçiminden ziyade aklın belli bir şekilde kullanılmasıdır. Bu durumda din ve inanç saçma ve gülünç bir pozisyona sahiptir. Aklı belirli sınırlar içerisinde açıklayıcı ve makul bir kullanım ile varoluşçu teoloji konularında, bütün bütün terk etmeden kullanabiliriz. Hatta Pascal'ın teoloji ve akıl etkileşimi ile ilgili olan düşüncelerinde dönemin düşünürlerinden Voltaire'e göre Pascal, aklını dinde kaybetmiş bir mistik olarak nitelendirilirken Bergson'a göre de Pascal, çağdaşı olan Descartes ile eş değer bir filozof olarak görülmektedir.[199]

Yaratılış, teolojik yönden temel olarak var olan her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eden ve varoluşsal açıdan var olan her şeyin kaynağını ve temelini açıklamaya çalışan bir iman ve inanç modeli olarak Tanrı'nın varlığını ortaya koyan bir unsur şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, yaratılış, insanın varoluşunun anlamını ve amacını betimlememize yardımcı olan bir çerçeve olarak görülür.[200] Varoluşçu teolojinin önemli temsilcilerinden olan Bultmann'a göre, teoloji inancın fenomenolojisidir. Bu durum insanların nesnelere özgü karakterleri kavramasına ve Tanrı hakkında konuşma imkânına veya "dialectical theology"ye sahip olmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla fenomenoloji, bir olguyu olduğu gibi somut durumlar tarafından ve önyargılardan uzak bir şekilde anlama çabasıdır.[201] Ayrıca Bultmann, teolojinin de, inancı olduğu gibi, önyargılardan uzak bir şekilde anlama çabası olması gerektiğini savunur. Bultmann için iman, varoluşsal bir eylem durumu olduğu için, insanın varoluşunun anlamını ve amacını

[199] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 28-30.
[200] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 101.
[201] Rudolf Karl Bultmann, *Faith And Understanding I*, çev. Smith L. P. (Southampton: Fortress Press, 1987), 146-149.

arama çabasıyla yakından ilişkilidir. Bultmann, varoluşçu düşüncenin özgürlük, ruhsal hal, kaygı, umutsuzluk, anlamsızlık, belirsizlik, kurtuluş, evsizlik veya yurtsuzluk, yabancılaşma, otantiklik gibi konuları önemsemeksizin inancın anlaşılamayacağını savunur. Bu nedenle Tanrı'nın varlığına iman, diğer var olanların unutulması durumunda, insanı bu konular üzerine tedirgin olduğu endişelerden kurtulması için özgürlüğe çağıran bir kişisel varoluş olarak değerlendirilmektedir.[202] Tanrı'nın varlığı konusunda Tanrı ile insan ilişkisi açısından ortaya konulan bu varoluşsal konular insanın varlık bütünlüğünde var olan bir ilişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz Tanrı'nın kendinde nasıl olduğu hakkında bir şey söyleyemeyiz, sadece bize neler yaptığını söyleyebilir. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişkide, diyalektik teoloji bağlamında metafizik ve soyut konular üzerine insanın sadece Tanrı'nın fiilleri ile elde edebildiği ve yaşadığı şeyler hakkında yorum yapabildiği ve konuşabildiği görülebilmektedir.[203]

Varoluşçu teoloji imanı insanın varoluşsal durumunun bir parçası olarak görür. Bu nedenle iman olmadığında, insanın dünyadaki yerinin belirsizliği, hayatın anlamsızlığı ve umutsuzluk gibi unsurlar baş göstererek insanın varoluşsal durumunu bertaraf etmektedir. Varoluşçu teoloji açısından bakıldığında iman, rasyonel bir gerekçeye dayanmayan, kişinin kendi özgür iradesiyle verdiği bir karardır. Kierkegaard'a göre Hristiyanlık inancı da böyle bir karardır. İnsanlar Hristiyan olarak dünyaya gelmezler, sonradan Hristiyan olurlar.[204] Kierkegaard'a göre iman aklın değil, tutkunun bir meselesidir. İman, kişinin varoluşsal durumunun bir sonucu olarak ortaya çıkan bir seçimdir. Bu seçim insanın Tanrı'ya olan bağlılığını ve güvenini ifade eder. Kierkegaard, kurumsallaştırılmış inancın, aklın ve geleneğin etkisiyle insanın özünden uzaklaştığını savunur. Otantik iman, kişinin kendi özgür iradesiyle verdiği bir karardır. Kierkegaard'a göre iman bir kararlılık halidir. Bu kararlılık Tanrı'nın insana bahşettiği bir ihsandır. Ancak insan, bu kararı verme veya vermeme özgürlüğüne sahiptir. Bu nedenle, iman eden kişi aslında kendisinin kararını vermiştir.[205] Bu bağlamda Kierkegaard Tanrı'nın varlığına iman durumunu bir atlayış olarak nitelendirmektedir. İnsan yaşamında varoluşsal ve somut olarak sergilediği pratiklerinden aşkın olana, Tanrı'ya ve soyut olan metafizik unsurlara yönelmesi ve inanmasıyla bu sıçrayış veya geçişi yapabilmektedir. Dolayısıyla Kierkegaard

[202] Rudolf Karl Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York, 1958), 40.
[203] Rudolf Karl Bultmann, *Theology of the New Testament*, çev. Kendrick Grabel (London: SCM Press, 1952), 100-107.
[204] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 262.
[205] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 144-148.

felsefesinde, insan bu atlayış durumunu akıl yoluyla gerçekleştirmemektedir aksine Tanrı'nın varlığına inanma eylemindeki sıçrama yoluyla verilen kararlar ile ortaya koymaktadır.

Tanrı, insanlara farklı varoluşsal versiyonlar ve teolojik yollar sunar. Bu yollardan birini seçmek, insanın kendi özgür iradesiyle verdiği bir karardır. İnsanın bu kararı, onun dini hayat deneyimleriyle ortaya çıkar. Bu deneyimler, insanın Tanrı'ya olan inancını ve bağlılığını güçlendirir. İnanç, insanın varoluşsal problemlerine bir çözüm sunar. İnsan, inancı sayesinde hayatın anlamını ve amacını bulur. İnanç, aynı zamanda insanı bireyselleştirir ve özgürleştirir. İnsan, inancı sayesinde kendi yolunu çizer ve kendi seçimlerini yapar.[206]

Varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığını, insanın somut varoluşu ile bağlantı kurarak ele almaya çalışır. Varoluşçu teologlar insanın varoluşsal durumunun, Tanrı'yı anlama biçimini şekillendirdiğini savunurlar. Fakat bu konular ile ilgili olarak Kierkegaard, nesnel akıl yürütmelere karşı eleştirileri ile ön plana çıkmaktadır. Çünkü Kierkegaard teolojisinde, Tanrı'nın varlığı ile ilgili konuşmalarda akıl ve rasyonel düşünceler yetersiz görüldüğü için bu iki temel unsur iman durumuna boyun eğdirilmelidir. Dolayısıyla inanan bir insan, sadece dindar olarak hayatını idame ettirmeli ve sadece dinin hakikatini akli bir şekilde düşünerek değil pratik haline dökerek ve onunla var olarak yaşam deneyimlerini sergilemelidir.[207] Kierkegaard teolojisinde Tanrı'ya iman konusu, kalbin ve aklın acil olarak giderilmesi gereken bir güdüsü değil, yaşamın ve varoluşun pratik paradoksları olarak değerlendirilmektedir.[208] Kierkegaard'a göre akli olarak Tanrı'nın varlığı konusunda görülen şüphe ve inancı kabul etmek veya reddetmek epistemolojik değil pratik karaktere sahiptir. Yani Kierkegaard'a göre Tanrı'ya inanmak, sadece insanların teolojik yaşamlarını kendi iradeleri ile belirleyip şekillendirdiği pratik hayat deneyimleriyle kabul edilir veya reddedilir.[209] Dolayısıyla varoluşçu teolojinin önemli temsilcilerinden biri olan Kierkegaard, rasyonelleştirilmiş bir inancın, hakiki Hristiyanlık anlayışından koptuğunu savunur. Mesela Kierkegaard, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye karar vermesini, imanın tutku ve irrasyonel bir hal olduğunun bir örneği olarak görür. Ve hatta Kierkegaard'a göre vahiy bile akli değil nakli bir mesele olduğu için,

[206] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 10-13.
[207] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 25-26.
[208] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 47.
[209] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 63.

yalnızca varoluşsal bir deneyim olarak anlaşılabilir. Varoluşçu teoloji, özellikle Hristiyan düşüncesinde Tanrı'yı anlamanın yeni ve farklı yollarını açma imkânı vermiştir.[210] Bu bağlamda Tanrı'yı bilmek ve varlığını anlamak, örneğin, Kierkegaard felsefesinde terminolojik olarak kullanılabilen bir epistemolojik yöntem değildir. Çünkü Tanrı'nın varlığını ontolojik ve teolojik açıdan bilmek ve anlamak "O'nu O'nda yaşamak" pratiği ile mümkündür.[211]

Aslında hem filozofun hem teoloğun peşinde koştukları şey birbirinden çok farklı değildir. Aralarındaki temel fark, insan üzerine yapılan araştırmaları ve sorgulamalarındaki tavır ya da tutum farkıdır. Filozof, varlığı bilimsel araştırıcının incelemesini objektif olarak sürdürmesi gibi sorgularken, ilahiyatçı veya teolog, tutkuyla, korkuyla ve sevgi ile baktığı varlığa varoluşsal olarak dâhildir. Gerçekten de her ikisinin üzerinde düşündüğü alan, insan, insanın ürettiği kültür, dünya ve Tanrı'dır. Bunlara sadece farklı bakış açısıyla yönelirler. Teolojinin kılavuzu iman ilkesi iken, felsefeninki akıl ilkesidir.[212] Bu bağlamda varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığını ve insanın varoluş serüveni içerisinde ki dinsel durumların yöntemi ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yapar. Bu nedenle felsefe ve din arasındaki etkileşimin en belirgin olarak gözler önüne serildiği bir alandır. Varoluşçuluk, insanın varoluşunu sorgulamayı ve anlamlandırmayı amaçlar. Bu sorgulamanın merkezinde ise Tanrı kavramı yer alır. Varoluşçu teoloji, varoluşun Tanrı tarafından yaratılması durumunda Tanrı'nın konumunu inceler. Bu, felsefe ile teoloji arasında sıkı bir iletişim ve etkileşimin olduğunu gösterir. Bu sebeple hem felsefe ve hem de teoloji din meselesiyle uğraşır. Tillich'e göre teoloji, felsefeyle yapılan bir diyalogdur.[213] Ayrıca bu konuların işlenişi ve ele alan düşünürleri bağlamında, varoluşçu felsefenin temellerini oluşturan ve varoluşçu filozofları iki önemli kategoriye ayıran inanan ve inanmayan varoluşçu felsefe ve filozoflarına da yer vermek gerekmektedir.

Bu bağlamda varoluşçuluk düşüncenin özellikle teolojik olarak yapılan sınıflandırması, teist ve ateist varoluşçuluk ayrımı düşünürler bağlamında net bir şekilde yapılmamaktadır. Ancak bazı varoluşçu filozoflar Tanrı'nın varlığını kabul ederken, bazıları Tanrı'nın varlığını reddetmektedir. Bu ayrım, varoluşçuluğun temelini oluşturan

[210] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 25.
[211] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 9-10.
[212] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 22-23.
[213] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 7-8.

kavramların yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Tanrı'nın varlığını kabul eden varoluşçu filozoflar, insanın varoluşunu Tanrı'nın varlığına bağlarken, Tanrı'nın varlığını reddeden varoluşçu filozoflar, insanın varoluşunu kendi anlamlandırmalarına ve varoluşsal deneyimlerine bağlamaktadır.[214]

Bunların yanı sıra neredeyse "her teolog Tanrı'yı nedensel yaratılış zincirinin bir halkası olarak görmektedir." Dolayısıyla felsefe, özellikle Tanrı gibi teolojik konuları akılla kavramaya çalışan bir alan olduğu için bu zincirin önemli bir halkası olarak görülebilmektedir. Özellikle Heidegger düşünde, metafizik bir Tanrı anlayışı gerçekte bizlere pek fazla bir şey katmamaktadır.[215] Bu nedenle varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığı, dini inançların ve imanın rasyonel yorumu ve gelişimi şeklinde tanımlanabilir. Hem tarihsel hem de mantıksal olarak inancın teolojiye ihtiyaç duyduğu açıktır. Teoloji, herhangi bir dini geleneğin önemli bir parçasıdır. Fakat nasıl inanç teolojiye ihtiyaç duyuyorsa aynı şekilde teoloji de felsefeye ihtiyaç duyar.[216] Bu bağlamda teoloji, dinlerin temel inanç ve öğretilerini sistematik bir şekilde inceleyen ve yorumlayan bir disiplindir. İnanç teolojinin konusunu oluştururken, teoloji de inancı anlamlandırmaya ve geliştirmeye çalışır. Tarihsel olarak teoloji, dinlerin ortaya çıkışından beri var olmuştur. Din adamları, dini metinleri yorumlamak ve inançların temellerini açıklamak için teolojiye başvurdukları için, mantıksal olarak da, inancın teolojiye ihtiyacı vardır. İnanç, akıl yürütme ve sorgulama yoluyla elde edilebilecek bir şey olmadığından dolayı, bir tür iç görü veya keşif yoluyla elde edilir. Teoloji ise, bu iç görü ve keşfi anlamlandırmaya ve açıklamaya çalışır. Ayrıca felsefe de, teolojinin önemli bir parçasıdır. Felsefe doğruluk, bilgi, ahlak ve varoluş gibi temel kavramları araştırır. Teoloji de, bu kavramları dini bağlamda ele alır. Örneğin teoloji, Tanrı'nın varlığı ve doğası, insan özgürlüğü ve kader gibi konularda felsefi sorulara yanıt arar. Teoloji ve felsefe, dini inançları anlamlandırmak ve geliştirmek için birbirini tamamlayan iki disiplindir. Benzer şekilde, Heidegger'in varlık kavrayışı ve teolojik Tanrı kavrayışı arasında ne gibi bir benzerlik olursa olsun Hristiyan mistik teolojisi, her şeyden önce Hristiyan'dır ve Tanrı'ya iman ile tutunur. Heidegger'e gör ise bu farklılık, iman ile felsefe arasındaki temel farklılığı oluşturmaktadır. Felsefe, temel sorgulama olarak nitelendirildiği için, radikal bir biçimde,

[214] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 127.
[215] Thomson, *Heidegger Ontoteoloji*, 83.
[216] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 199.

‘niye hiçlikten ziyade var vardır’ sorusunu, iman açısından aptallık olan bir soruyu sormaktadır.[217]

Marcel’e göre Tanrı’nın varlığı, bilim anlamında kâinatın ilk ve son sebebi değildir. Çünkü Tanrı’nın varlığının sırrı yalnız ve yalnız inançla bilinebilir ve kavranabilir. Onun için dini inanç ile ilgili sorularını ve sorunlarını her bir kişi kendi başına sonuçlandırmalıdır.[218] Marcel için, Tanrı’nın sırrı ve dünyanın sırrı varoluşsal olarak birbirine bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı, insanlar için bir gizem ve sır olarak kalmasından ötürü insan hayatı içerisinde sürekli bir muamma olarak sorunsallığını korumuştur.[219] Marcel, Tanrı’nın varlığını bilimsel kanıtlarla değil, kişisel deneyim ve inançla kavranabilecek bir gizem olarak görmüştür. Marcel’e göre Tanrı, insanın varoluşunun temeli ve kaynağı olduğu için insanı var eden, ona anlam ve amaç veren güçtür. Bu nedenle, Tanrı’nın varlığını anlama çabası, aynı zamanda insanın kendi varoluşunu anlama çabasıdır. Marcel teolojisinde Tanrı, bilimsel kategorilerle kavranabilecek bir varlık olmadığı için Tanrı’nın varlığının evrenin ilk veya son nedeni olup olmaması meselesinde bilimsel bir cevap olmadığı gibi bu tartışmalar da insanın bireysel inanç ve deneyimleri ile çözüm arayışları varlığını devam ettirmektedir. Ancak Tanrı, insanların deneyimlerinin ötesinde aşkın bir varlık olduğu için, insanların bireysel ve ontolojik olarak yaptığı bu arayışlar tam olarak Tanrı’nın varlığını ortaya koyamamaktadır.

Varoluşçu teolojide önemli bir yeri olan diğer filozof Jaspers, teolojik olarak ‘transandans’ı kabul eder ve dolayısıyla Tanrı’ya inanır ancak aşkın olanın ve Tanrı’nın ne olduğu ile ilgili detaylı bir açıklama yapmaz.[220] İnsan kendi kendine varoluşun olağanüstülüğünü yaşayarak duyarsa, Tanrı’yla bir ilişki kurmasının gereği yok demektir. Bunun yanı sıra Tanrı ne episteme ne de varoluşçu felsefe konusu olmamakla birlikte, varlığın varoluş durumu ise yalnız ortaya çıkmakla kendini var eder ve var olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle her bilmek durumu bir var olmak olmadığı gibi, her var olmak

[217] Demirhan, *Heidegger ve Din,* 213-214.
[218] Muammer Celaleddin Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 109.
[219] Muşta, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 24.
[220] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 12.

da bir bilme durumu değildir. Tanrı'nın varlığı, teolojik olarak ele alınan bir durum olsa da Tanrı dünyada kavranılan bir varlık olamaz.[221]

Jaspers teolojisinde, özne-nesne ayrımı, zihin olarak nesnelere, canlı bir varlık olarak yaşadığı çevreye, varoluş olarak Tanrı'ya yönelmeye göre çeşitlenir. Ontolojik bir nesnellik olarak sürekli Tanrı ile bağlantıdayız. Dolayısıyla Tanrı'nın bir nesne olması veya bir şeylere konu oluşu, bir varoluş durumuna sahip olan bizim için gerçektir. Bu bağlamda aşkın varlık olan Tanrı ile nesnel varlık olan Tanrı dışındaki var olan şeyler arasında zahiren bir yakınlık ve etkileşim olduğu söylense de ontolojik ve teolojik açıdan ciddi farklılıklar olduğu net bir şekilde görülebilmektedir. Temel felsefi işlemimizle, nesnelere bağlayan ontolojik prangalarımızdan kurtulmuşsak mistisizm ve aşkınlık anlamını teolojik olarak tam bir şekilde kavrayabiliriz. Hatta insan özne ve nesne ayrımını aşarak özne-nesne bütünleşmesine ulaşır ve bu durumda nesnellik bile yok olabilir. Özellikle Orta Çağ'ın teoloji düşüncesine damgasını vuran Plotinos'ta görülen özne ve nesne birliği gerçek bir uyanma biçimi olarak insanların ve nesnelerin Tanrısalla bir olduğunu ifade etmektedir.[222]

Jaspers'e göre insanların inançsal yaşam deneyimlerinde, dinin statik bir anlayıştan kurtulması ve kökende yer alan unsurlara yönelmesi durumu; sonsuza kadar hakikat olarak kalacak olan tek Tanrı fikri, insanın iyi ve kötü arasında tercihte bulunurken koşulsuz olması düşüncesi, bağlayıcı olmayan dünya düzeni fikirleri, yegâne sığınağın Tanrı olduğu düşüncesi gibi inançlar egemen olmalıdır. Jaspers'in dini konulardaki temel amacı, Tanrı tarafından insana verilmiş olan öz sorumluluk bilincini ortadan kaldırarak insanın kendilerine boyun eğmesini sağlamaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Jaspers'in teoloji düşüncesinde Tanrı fikrine karşı olmadığı sonucuna ulaşılabilir. Bu nedenle Jaspers'in mutlak anlamda herhangi bir dini kabul ettiği söylenemez, sadece dini bazı konularda eleştirel ve mücadeleci bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak bu mücadelenin ateist veya anti-teist bir mücadele olmadığını, sadece dinlerde yer alan ve bireyle Tanrı arasındaki ilişkiyi gerçek anlamda ortadan kaldırdığı düşünülen dogmatik anlayışlara yönelik olduğunu belirtmek gerekir.[223] Bu bağlamda Jaspers'in ortaya koyduğu felsefî düşüncede mistisizme, dünyadan kopuşa ve Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmaya yer yoktur. Jaspers'e göre Tanrı'yla doğrudan bir ilişki kurulamayacağı ifadesi,

[221] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 85.
[222] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 26-27.
[223] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 114.

onun deist olduğu şeklindeki bir yoruma neden olmamalıdır. Çünkü insanın içinde, Tanrısal olana yaklaşmak ve onu somut bir varlık gibi algılamaya yönelik bir eğilim bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'yı "dünyanın üzerindeki ya da önündeki transandans" olarak tanımlayan Jaspers, onun herhangi bir şekilde ispatlanabilir olduğu düşüncesini kabul etmez. Ona göre ispat edilmiş bir Tanrı, gerçek Tanrı değildir. Tanrı, düşünsel bir gayretin sonucunda ulaşılan bir hedef olmaktan ziyade düşüncenin başlangıcında yer alması gereken bir varlıktır ve kişi, eğer Tanrı'dan yola çıkıyorsa ancak bu şekilde Tanrı'ya ulaşabilmektedir.[224]

Varoluşçu teoloji, Tanrı'yı, insanın varoluşuna anlam ve amaç veren bir temel olarak gördüğü için bu akımda Tanrı, insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu sınırlamaz, aksine bu özellikleri güçlendirir. Varoluşçu teoloji, Tanrı'nın varlığını, insanın varoluşunun deneyimine dayanarak kanıtlamaya çalışırken, insan varoluşunun anlamını ve amacını sorguladığında, Tanrı'nın varlığına dair bir işaret bulur. Bu bağlamda varoluşçu teoloji, Tanrı'yı, insanın varoluşunun kaynağı ve sonu olarak görür. Bu akıma göre, insan, Tanrı'yla ilişki kurarak, insanın evrende yalnız olmadığının en önemli kanıtı, insanın varoluşunun anlamını ve amacını sorgulayabilmektedir. Bu sorgulama, insanın, kendi varoluşunu aşan bir varlığa ihtiyaç duyduğunu gösterdiği için, Tanrı'nın varlığını ve yaratmasını, insanın varoluşunun anlamını ve amacını bulma çabasıyla ilişkilendirebiliriz. Bu nedenle, Tanrı'nın varlığı, insanın evrende yalnız olmadığının ve varoluşunun bir anlamı olduğunun bir göstergesidir.

2.4 ONTOLOJİ VE TEOLOJİ İLİŞKİSİNİN METAFİZİK YÖNÜ

Ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamak ve bu ilişkide metafiziğin yeri ve önemini kavramak için bunları kısaca açıklamak yerinde olacaktır. İkisi arasındaki ilişkiyi de göz önünde bulundurarak ontoloji, ilk felsefe olarak bilinen ve teoloji ile benzerlikleri olan, zaman zaman metafizik anlamına gelecek şekilde anlaşılıp kullanılan bazen de metafiziğin bir dalı olarak görülen bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Metafiziğin tek tek olaylar ve nesnelerle değil de genel olarak varlık problemleriyle ilgili olan dalı olarak da nitelendirilmektedir. Çünkü varlığı varlık olarak, varlık olmak bakımından ele alan bilim; var olan tikel şeyleri değil de varlığın kendisini, varlığın temel özelliklerini konu alan, somut varlığı araştırmak yerine, varlığı soyut bir biçimde araştıran

[224] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 122-123.

bir yapıya sahiptir. Ontoloji, varlığın varlık olması bakımından doğasının ne olduğu ve varlığın kendi başına ne olduğu sorularını soran felsefe bir dalıdır. Ontoloji terimi ilk 17. yüzyılda metafizik teriminin muğlaklık ve anlam belirsizliğinden sakınmak amacıyla Leibniz tarafından kullanılmıştır.[225]

Teoloji, doğrudan bir şekilde düşünüldüğünde Tanrı hakkında konuşmak, dolaylı bir şekilde düşünüldüğünde ise Tanrı ve inanç ile ilişkisi olan Tanrı dışındaki her şey ile konuşmak anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı'nın evren, insan ve varlık ile ve dolayısıyla kendisi dışındaki her şeyle az veya çok bir şekilde iletişim ve etkileşimi söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda teoloji, içerik olarak varlık konusunu da kapsadığı için, Tanrı'nın varlığını da bir varlık sorunu olarak ele almaktadır. Teoloji yapmak bir varlık felsefesi yapmak olarak da nitelendirilebilmektedir. Dolayısıyla teolojinin, ontolojik ön kabullere bağlı olarak işlediğini ve çalıştığını söylemek de mümkündür.[226]

Ontoloji ve teolojiyi buluşturan temel nokta olarak metafizik, fiziksel olanın zıttı bir kavram olarak nitelendirilmekle beraber, bir şeyin ötesinde veya öte tarafında olmak olarak da tanımlanmaktadır. Ayrıca var olana ilişkin yapılan felsefi sorma eylemi olarak da değerlendirilen "meta-fusika" bu sorgulama işini var olanı aşarak yapmaktadır. Bu bağlamda "var olan genelde, neden vardır ve daha ziyade hiçlik değildir?" sorusu, metafiziksel olarak ortaya konulan temel ontolojik bir sorudur. Dolayısıyla metafizik, felsefenin hem belirleyici noktasının hem de çekirdeğinin ismi olarak ifade edilmektedir. Tüm bunlar, bilinçli bir şekilde ve metafiziğe giriş niteliğinde, fizik üzerine yapılan bir sorgulama ile kast edilen var olanın varlığı aşılarak varlığın yanında veya ötesinde olan şeyler ortaya konulmaktadır.[227]

Kısa bir şekilde ifade edecek olursak: Aristoteles için Metafizik, ayrık form, geçici olmayan ve Tanrıbilim-teoloji gibi konuları içerisinde barındıran ve bu konularla bağlantılı çalışmalar sergileyen farklı alanların ortaya koyduğu temel anlayışa verilen addır. Yani Aristoteles için metafizik varlığın kendisi, form, nedensellik, Tanrı gibi temel konuları inceleyen felsefe disiplinidir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre metafizik, varlığın kendisi, form, nedensellik, Tanrı gibi temel konuları inceleyen felsefe disiplinidir. Bu açıdan bakıldığında metafizik, teolojinin de konusu olan Tanrı'yı da kapsamaktadır.

[225] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 644.
[226] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 35-36.
[227] Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2014), 26-27.

Ancak Aristoteles için metafizik, teolojiden ayrı bir disiplindir. Çünkü metafizik, Tanrı'nın varlığını ve doğasını bilimsel bir yöntemle açıklamaya çalışırken, teoloji Tanrı'yı inanç ve vahiy yoluyla anlamaya çalışır. Aristoteles'e göre metafizik, var olan her şeyin ilk nedenini ve temelini araştırır ve hatta Tanrı'nın varlığını ve doğasını da açıklayabilir.[228]

Platon'dan bu yana metafizik hakkındaki bütün söylenenler varlığın kendisini açmasının ifadelerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla metafizik, varlığın ontolojik serüveninde kendisini gizlilikten kurtarma veya çıkarma durumu olarak da nitelendirilmektedir.[229] Bu bağlamda varoluşçu teolojinin temel amaçlarından biri, varlığın varoluşsal ve teolojik yönlerini açığa çıkarmaktır. Heidegger'in "ifşa etme" kavramı, bu amaç doğrultusunda geliştirilmiştir. Heidegger'e göre varlık, insanın söylem ve eylemleri aracılığı ile insanlığa açılır ve bu durum, varoluşsal bir eylem olarak nitelendirilir. Varoluşçu felsefenin bu şekilde daha çok insanın ve varlığın ontolojik boyutuna odaklanması, varlığın teolojik yönünü bir parça da olsa gölgede bırakabilir. Öte yandan felsefi durumları, konuları, problemleri ön plana çıkarmak da aynı şekilde varoluşçuluğun gerçek doğasını ıskalamaya neden olabilir. Bu nedenle varoluşçu teolojiye göre, varlık hem varoluşsal hem de teolojik açıdan ele alınmalıdır. Bu iki açıdan da ön plana çıkan düşünceleriyle Heidegger'in felsefesinde, bu durum "onto-teoloji" başlığı altında değerlendirilerek, varoluşçuluğun varoluşsal ve teolojik yönleri daha iyi ifade edilmektedir. Metafizikte ontoloji ve varlıkların bilimi olarak anlaşılan felsefe ile teoloji arasında bir fark yoktur. Metafizik bu durumda onto-teoloji olur ve böyle olduğu için sadece felsefe ya da teoloji tarafından aşılmamıştır. Heidegger için felsefe, metafizik, ontoloji ve teoloji hepsi temelde aynıdır ve onların en uygun konu başlığı "onto-teoloji"dir.[230]

Daha önce üzerinde durduğumuz üzere teoloji ve varoluşçuluk arasındaki kısmi ilişkiye rağmen "felsefesinde Tanrı'ya yer olmayan Heidegger"[231], teoloji ile felsefenin konularının birbirinden tamamen farklı olduğunu düşünmektedir. O, bu ayrımının temeline teolojinin olanın ya da verili olanın bilimi olması nedeniyle pozitif; felsefenin ise "olandan Varlık'a doğru bir değişikliği talep" etmesi nedeniyle varoluşsal bir bilim

[228] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluşun Üzerine*, çev. Celal Gürbüz (İstanbul: Ara Yayınları, 1990), 7-9.
[229] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 62.
[230] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 124-133.
[231] Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, 28.

olduğu düşüncesini koymaktadır. Ona göre "teoloji pozitif bir bilimdir ve bu nedenle haddizatında, felsefeden mutlak olarak farklıdır".[232] Heidegger bu düşüncesiyle teolojinin savunmacı yönüne dikkat çekmiştir. Teolojinin pozitif bilim sayılması gerekir, bunun nedeni ise onun zaten açığa çıkarılmış bir şey hakkında bilim olmasıdır. Bu nedenle Heidegger'e göre, "iman bu açığa çıkarma durumunu yaratan" bir hadisedir. Teoloji ise "inanç vasıtasıyla açığa çıkarılan şeyin, inanılan şeyin bilimidir".[233] Dolayısıyla teolojinin nesnesi, Tanrı'nın insanla ve diğer şeylerle arasında olan her şeyi kapsayan bir metafizik ilişkidir.[234]

Heidegger'e göre, metafizik ilk neden şeklinde betimlenen Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Heidegger, felsefesinde Tanrı kavramını kullanmakta gönülsüzdür. Çünkü bu kavramın, metafiziksel içeriğinden dolayı dolayı Tanrı kelimesi yerine olay terimini uygun görür. Buradaki olay, Heidegger felsefesinde hakiki varlık olarak karşımıza çıktığı için, Heidegger'in teolojik konulardan bütün bütün kopuk düşüncelere sahip olmadığını ve doğrudan benimseyip kabul etmese de dini konulara yönelik bir ilgisinin var olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Heidegger'in teolojisi, bizlere geleneksel Hristiyan teolojisinin sert bir eleştirisini sunmaktadır. Çünkü Heidegger, bu teolojinin metafizik olan Yunan felsefesine asimile edilmek suretiyle bozulduğunu düşünmektedir.[235] Heideger'in bu eleştirileriyle beraber ontoloji, metafizik ve felsefe arasındaki ilişki varoluşçu teolojide yeni perspektiflere yön vermiştir. Dolayısıyla teolojinin kendi içinde problematik olan metafizik yönleri olsa da, varoluşçu teoloji, insanın Tanrı ile olan inançsal ilişkisinden kaynaklanan sıkıntıları ele almak ve çözümler sunmak için felsefi bir değer taşır. Teolojinin pratik eylemlerinin bir karakteristiği olarak Tanrı-insan ilişkisi, varoluşçu teolojinin temel bir durağıdır. Bu konular, ontolojiden ziyade teolojinin pratik hareketlerinin ön plana çıkmasından kaynaklanan felsefi ve metafizik problemlerdir.

Heidegger'in varlık, insan ve dünya hakkındaki soruşturmasında kutsal bir Tanrı'nın izinin bulunması söz konusu değildir. Dolayısıyla Heidegger, Batı metafizik geleneğinin Tanrı'sını, ismine layık olmayan bir varlık diye reddetmiştir.[236] Bu bağlamda Heidegger,

[232] Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teolojik İnşası", *Heidegger ve Teoloji*, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 34.
[233] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teolojik İnşası", 39.
[234] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 10-11.
[235] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi(Önsöz)*, 5.
[236] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 15.

varoluşçu teoloji alanında ontoloji ve teolojinin birbiriyle ilişkili olduğunu savunan metafizik hakkındaki görüşlerini ifade etmek için "onto-teoloji" kavramını kullanır. Ancak Heidegger, ontoloji ve teolojinin farklı disiplinler olduğunu da ifade ettiği için, ontoloji ve teolojinin sınırları net bir şekilde ayrılmıştır. Buna göre, onto-teolojik Tanrı insan varoluşuna herhangi bir anlam verme yetisine sahip değildir. Çünkü onto-teolojinin Tanrısı kutsal bir Tanrı değil, metafiziksel bir Tanrıdır. Antik Çağ'dan beri Tanrı bir var olan olarak düşünüldüğü ve dolayısıyla Tanrı ile varlık özdeş kabul edildiği için özellikle Heidegger felsefesinde metafizik onto-teoloji boyutunu ve adını alarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat buradaki Tanrı, kutsal bir tanrı olarak düşünülmemekle birlikte, metafizik bir Tanrı olarak ortaya nitelendirilmektedir. *Causa sui* olarak ilk neden ya da zemin olarak Tanrı onto-teolojinin yani Batı metafiziksel geleneğinin Tanrı'sıdır. Bu Tanrı düşüncesi logos, theos ve ontos'un bir araya gelmesiyle oluşan ilkelerin Tanrısı olarak düşünülmektedir. Fonksiyonel olarak bakıldığında bu tanrı hareket ettirici sebep, ilk ilke, ilk akıl, değişmeyen ve mükemmel olan, mutlak varlık gibi isimlerle anılır. Bu isimlere sahip olarak Tanrı ibadetin, duanın muhatabı olan bir Tanrı değildir.[237] İnsana bir anlam ve yaşam amacı veren dinin Tanrı'sı Heidegger'e gör metafiziksel Tanrı'dan farklıdır:

> Bizatihi bu zemin, sebebi izah eden şey tarafından yani en üstün bir biçimde asli mesele vasıtasıyla sebep olma –ki bu, *causa sui* olarak sebeptir- tarafından uygun bir şekilde sebebi izah etmeye ihtiyaç duyar. *Causa sui*, felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui'*nin önünde insan ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir.[238]

Varoluşçu teoloji, ontoloji ve teoloji gibi konuları felsefi bir bakış açısıyla ele alarak, bu iki alanın ortak noktası olan metafiziğin ışığında aralarında ayrılmaz bir yakınlık kurmaktadır. Varoluşçu teoloji, varlığın ve insanın Tanrı ile olan ilişkisini hem varoluşsal hem de teolojik açıdan incelerken, ister istemez metafizik ile dirsek teması kurması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla felsefe ve din arasında özellikle metodik ve araçsallık bakımından metafiziksel konularda bir yakınlık olduğu ifade edilmektedir.

---

[237] Bilal Bekalp, *Hümanizm ve Din: Postmetafizik Düşüncede Dinin Konumunu Yeniden Düşünmek* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış, 2023), 45.
[238] Heidegger, "Metafiziğin Onto-Teolojik İnşası", 66.

Heidegger'in aksine Bultmann'a göre, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki bu kadar net sınırlarla ayrılamaz. Çünkü ontolojide felsefi yön ön plana çıkarken, teolojik konularda daha çok din, inanç, iman ve Tanrı gibi metafizik unsurlar önemli bir yere sahip olmaktadır. Teolog ve filozof arasında özellikle teoloji ve felsefe görüşleri hakkında farklı yöntemler ve düşünceler görülebilmektedir. Teolog, felsefi dünya görüşüne bağlı olarak yorum yapar. Bultman'a göre teoloji ve felsefe arasındaki ilişki, metafizik bir temele dayanır. Varoluşçu teoloji, ontoloji ve teoloji gibi konuları felsefi bir bakış açısıyla ele alarak bu iki alanın ortak noktası olan metafiziği inceler. Varoluşçu teoloji, varlığın ve insanın Tanrı ile olan ilişkisini hem varoluşsal hem de teolojik açıdan inceler.[239] Nitekim Bultmann gibi bazı teologlar Heidegger'in felsefesinin inançsal açıdan tarafsız ve belirsiz olduğunu, fakat insan betimlemesi gibi bazı konuları teolojik olarak İncil'in mesajını iletmede geleneksel teolojinin dilinden daha uygun olacağını düşünmüşlerdir. Hatta bazı o dönemin düşünürleri de Heidegger'in felsefesinin bu açıdan olumlu anlamda teizme inanç anlayışına yakın olduğunu ve bu durumun meşru, çağdaş, doğal bir teolojinin temeli olarak metafizik görüşlere hizmet edebileceğine inanmışlardır.[240] Sarsılmaz olarak görülen metafiziğin sırf gerçek olarak nitelendirilen teolojik temelleri, felsefi düşüncelerle ve varoluşçu teoloji görüşleriyle tamamen ortadan kaldırılamasa da belirsizlik ve anlamsızlık bakımından ciddi bir sarsıntıya uğramıştır.[241]

Varoluşçu teolojide, felsefe ve teolojiyi nasıl düşünüldüğünden hareketle değerlendiren Tillich, bu iki durum arasındaki ilişkiye dair bakış açılarını şu şekilde özetlemektedir: Felsefe varoluşsal bir araştırmayla varlığın anlamının ne olduğunu ortaya koyar ve varlığı araştırırken objektif bir bilgi peşindedir. Oysa teoloji varoluşsal bir perspektiften bakar ve tutku, korku ve sevgiyi de araştırmasının içine katar. Çünkü teoloji daha çok varlığın kendisiyle yani varlığın, sonsuz, nihai ve şartsız metafizik güçleriyle ilgilenir. Felsefe gerçekliği araştırırken bütün bir gerçekliğe bakar ve evrensel ilkeyi yakalamayı amaçlar ve böylece metafizik yapar. Oysa teoloji kendisini nihaice ilgilendiren şeye bakar. Felsefenin temel ilgisi teoriktir ve varlığın kategorileriyle ilgilenir. Bu bağlamda teoloji yeni bir yaşam için gerekli olan şeyin peşindedir. Teolojinin tavrı varoluşsaldır. Tillich'e göre ne filozof teolojiden, ne de teoloji felsefeden tamamen uzak durabilir. Çünkü felsefenin görevi insan varoluşunu analiz etmek ve onun sorunlarını tespit etmektir. Bu

[239] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 14.
[240] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 6-7.
[241] Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, 101.

nedenle hem teoloji hem de felsefe dini ve metafizik konularla farklı açılardan ilgilenmektedir.[242]

Tillich'nin teolojisinde, Tanrı'ya yakınlaşma ve Tanrı ile konuşma, insanın sahip olduğu iman yolu ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla teolojik gerçeklik, insanın kendi içindedir. Tillich felsefesinde bu gerçekliğin kaynağı, ne bilinçaltı unsurlarda ne de rasyonel temellerde görüldüğü değerlendirilmektedir. Çünkü iman, hem rasyonel hem de rasyonalite dışı unsurların aşıldığı bir ortamda kendisini gösterebilmekte ve yaşanabilmekte olan bir durumdur.[243] Tillich teolojik bağlamda din ve imandan söz ederken kurtuluş, vahiy, iman, inanç ve diğer dini durumlarla birlikte ve bütüncül bir şekilde ele almaktadır. Dinin veya imanın yalnız başına kendi kendine yetmemesi durumu ve göreceli bir yapıya sahip olmasından dolayı Tillich, bütün bu durumları ve konuları karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu nedenle Tanrı, imanla yaklaşılabilen bir obje olarak düşünüldüğü için, Tanrı'da imanla bilinenin dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla dinin özü ve hakikati meselesini özdeş bir şekilde ve teolojik bir sorunsal olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda dinin hakikati ve özü, hem deneyimsel hem de teorik düzlemde yorumlanabilmektedir. Bu nedenle hakikat ve öz anlayışı, dini alanda değerlendirildiği zaman bir anlam kazanmaktadır.[244]

Varoluşçu teologlardan Marcel'in temel hedeflerinden birisi de varoluştan metafiziksel olarak varlığa ulaşmaktır. Egzistansiyal alandan ontolojik alana geçişin veya fenomenolojiden metafiziğe geçişin nasıl olduğu burada önemli bir yere sahiptir.[245] Bu bağlamda Marcel'in metafizik düşüncelerinde, felsefe ile teoloji arasında sıkı bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Ontoloji, varlık ve varoluşun özünü inceleyen felsefe dalı iken teoloji ise, Tanrı'nın varlığını, niteliğini ve insanla ilişkisini inceleyen bir alandır. Bu iki disiplin de, insan varoluşunun anlamını ve amacını araştıran varoluşçuluk ile ortak bir zemin olan metafizik bir düzleme sahiptir. Marcel felsefesinde görülen ve varoluşçu teolojide önemli bir konuma sahip olan bu ontolojik kaygılar ve serüvenler, aslında bir teolojik düzlemde ele alınarak metafiziksel bir araştırma olarak belirsizlik ve anlamsızlık durumundan bir nebze de olsa kurtarılmaya çalışılmaktadır. Burada ifade edilen şeyler aslında metafiziğin, ontoloji ve teoloji alanındaki konularda düşünce yapılarını harekete

[242] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 7-8.
[243] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 17-19.
[244] Paul Tillich, *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000), 37-38.
[245] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 27.

geçiren bir etken olarak büyük rol oynadığını göstermektedir.[246] İnsanın ontolojik serüveni harekete geçiren ve teolojik çıkmazlarında temel uyarıcı konumu olan metafizik, insanların varoluşçu teoloji alanında karşılaştıkları metafiziksel problemlerden kurtulduğu anlarda ortaya çıkan, insanın ontolojik endişelerine ve tedirginliklerine karışık uyarıcı ve tetikleyici olan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[247]

Metafiziğin insanların ontolojik serüvenlerindeki varoluşsal olarak kendilerini gerçekleştirme gibi amaçlarında yapılan felsefi soruşturmalarında belirleyici ve etkileyici bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür soruşturmaların yapıldığı yerde ontolojik ve teolojik unsurlar, insanların eylemlerinde metafiziksel yönden gizemini koruyan varoluşsal serüvenlerinin açığa çıkarılması noktasından ön plana çıkmaktadır. Ancak böylesi bir araştırma sürecinde metafizik soruşturmalar, belirlenebilir koşullar altında olma durumunu ve böylesi eylemlerin önceden hesaplanması gibi olasılıkları reddetmektedir. Ayrıca, metafiziği bunların dışında insanların ontolojik durumlardan kaçışının ve özellikle de insanın varoluşsal olarak yetersizliğinin pratik düzlem dışında yatan bir amaç olarak düşünmek de pek makul bir çıkarım olmamaktadır. İnsanın ontolojik ve teolojik konularda ileri sürdüğü bu kaçış, önceden hesaplama ve belirlenebilen koşullar, insanların yetersizliği gibi durumlar, insanlarda metafizik huzursuzluğa sebep olarak sanki ateşte oynamaya devam edilerek ortaya çıkan yeni ve farklı felsefi pozisyonlara sebep olmaktadır. Ontolojik ve teolojik sorunlarda karşılaşılan metafiziksel çıkmazlar henüz tam olarak bir çözüme ulaştırılmamıştır.[248]

Marcel, insan açısından dinin vazgeçilmez bir değer taşıdığını, sanat ve metafizikle birlikte, dinin insanı insan yapan en önemli etkenlerden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca insanî eylemlerin bu alanların denetiminde olmaları gerektiğini düşünen Marcel, dinin insan için taşıdığı vazgeçilmez değeri belirttikten sonra, din içerisinde yer alan şeklî unsurların gerçek dine ulaşmada engel olduğunu ifade etmektedir. Bu engelin ortadan kalkmasının, dinî düşüncenin gerçek bir imana dönüşmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır. Marcel kurumsal yapıların, yani hem Hristiyanlığın hem de lâikliğin, bu halleriyle dünyanın doğasını değiştirdiklerini ve bozduklarını düşünür ve bu alanlara eleştiriler yöneltir. Hristiyanlığın ve laikliğe temel

[246] Gabriel Marcel, *Homo Viator Introduction To A Metaphysic Of Hope*, çev. Emma Craufurd (Chicago: Henry Regnery Company, 1951), 182-183.
[247] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 148.
[248] Marcel, *The Mystery of Being I*, 7.

oluşturan hümanizmin yeniden yorumlanması gerektiğini ifade eder. Bu açıdan da Marcel'in "hümanist bir Hristiyanlık" anlayışını ortaya koyarak bu sorunun üstesinden gelmeye çalıştığı söylenebilir. Marcel imanın derin bir varoluşsal yaşantısını hedef olarak ortaya koymasına rağmen, bu yaşantının kaynağında metafizik hatta dinî bir dogma bulunmaktadır.[249]

Marcel'in Ben'in varoluşsal kavranışından Mutlak Sen'e ulaşan, varoluşun fenomenolojik analizinden yola çıkarak bir ontoloji hatta bir metafizik kurmaya kadar giden varlık anlayışını görebilir ve anlayabiliriz.[250] Ben ve Sen arasındaki ilişki olarak nitelendirilen sır, ontolojik olarak kendi öz verilmişlerinin sırrını geçen, onları istila eden ve onları aşan bir problem olarak nitelendirilmektedir. Sır ile problematik arasındaki zıtlık, Marcel felsefesinde, bir kominyon* metafiziğine dayanmaktadır. Gerçekten filozofun çözmeye çalıştığı kötülük ve hürriyet gibi problemler, sadece onları ortaya koyan zihnin içinde bulunmaktadır.[251] Bununla birlikte, tam metafizik anlamında alınan aşkınlık teriminin esasen bir ötekiliği ve hatta mutlak bir ötekiliği ifade ettiği anlaşılmaktadır ve insanlar bu tür bir ötekilik deneyiminin nasıl tasarlanabileceğini bile soracaktır.[252]

Metafizik düşünce, sadece genel var olandan vazgeçip tikel var olana yönelten yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlık kavramının ontolojik yönden bu boşluğu da, işte bu şekilde bir metafizik anlayışı ile var olandan hareketle doldurulabilmektedir.[253] Jaspers, varlık kavramını, kâinatta var olan her şeyi kapsayacak şekilde kullanır. Varlık, "dünya var olanı" olarak adlandırılır. Jaspers, insanın bu varlık yönünü, bazen "yalın var olma" olarak, bazen de "ampirik var olma" olarak adlandırır. Jaspers'a göre, insanın neliği, onun var olma hali olarak ortaya çıkar.[254] Klasik metafizikte araştırmaların hareket noktası tabiat, dünya ve Tanrı isimlerini alan kendiliğinde varlık olmasına karşılık, Jaspers'in metafizik açıklama düşüncelerinin hareket noktası insanın "biz olan varlık" yönü olmuştur. Klasik metafizikte varlık, statik, sabit değişmez bir öz olarak algılanmış ve

---

[249] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 160-161.
[250] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 42.
* Marcel felsefesinde ön plana çıkan; Mutlak Sen (kutsal varlık) ile Ben (diğer varlıklar) arasında kurulan sırlı ilişkinin ve bağın bir açıklaması olarak "ontolojik birliktelik" veya "varlığa yönelim" şeklinde tanımlanan bir kavramdır.
[251] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 51.
[252] Marcel, *The Mystery of Being I*, 48.
[253] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 101.
[254] "Varoluşçuluk I (Doğu Batı Dergisi)", 162-163.

bütün bir metafizik bunun üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla varlık daima bir öz ile açıklanmaya çalışılmıştır.[255]

Algıların bazen insanları aldatabileceğini ve dolayısıyla bir aşkınlığının veya şifreli bir yönünün olduğunu ileri süren Descartes, "düşünüyorum" anlayışı ile bir metafiziğe bağlanarak doğal anlayıştan rasyonel görüşe geçtiği zaman, şekilci bir mantıkla aşikar olan Ben'in analizine yönelmişti.[256] Benzer şekilde aşikarlık ve şifre meselesi ile ilgili olarak Jaspers, varlığın sahip olduğu hayretler uyandıran aşikarlığı, bir nevi insanların düşünce hayatına nefes aldırır. Fakat bu durum, insanları ayartarak kendisi dışındaki diğer insanlardan uzaklaştırır ve saf büyüleyici bir metafiziğe bağımlı kılar. Dolayısıyla metafizik öğretiler, varlığın bir şifre dili olarak nitelendirilir ve bu dilden ortaya çıkarılan kuşatanın hazır bulunuşu durumu, filozoflar tarafından kendi aydınlanmaları ve varlığın aydınlatılması için tasarlanmıştır. Dolayısıyla metafizik yoluyla insanlar aşkınlığın kuşatanının ayak seslerini duyabilmekte ve kendisine ulaşabilmektedir. Jaspers'in metafizik ile ilgili bu düşünceleri, insanların yaşam deneyimlerindeki algılarında etkili olan bir şifre yazı olarak nitelendirilmektedir.[257]

Gerçek manada Tanrı'ya iman, insanın sonsuz ve ölümsüz olan aşkın Varlık'a doğru yol alması ve onun önünde kendini tanıması durumu ile gerçekleşebilmektedir. İnsanlar ancak bu sayede metafizik yönden sahip olduğu sorumluluklarını bilen ve hür bir yaşam deneyimine sahip olan insan olmaktadırlar." Demek oluyor ki Tanrı'ya inanmak aslında sonsuzluğa doğru bir öte hareketine ve bir metafizik anlayışına bağlanmaktadır. Ancak Sartre ve onun gibi ateist egzistansiyalistler böyle bir metafizik görüşe bağlı olmadıkları için varoluşçu teolojinin iman anlayışını benimsemezler.[258] Özellikle ateist felsefe için, metafizik Tanrı'nın ölmesiyle veya yokluğuyla sonuçlanmaktadır. Ancak bu şekilde metafizik, var olabilir, varlığını ve etkisini sürdürebilir ve anlamlı bir hal alabilir.[259]

İnsanların sahip olduğu iman, inanç ve Tanrı anlayışlarına gösterdikleri bağımlılık ve tutku durumlarıyla alakalı olarak ortaya koydukları metafizik anlayışı Modern Çağ ile birlikte değişime uğramıştır. Çünkü modern dünyada, insanların özellikle teknolojik ve bilimsel gelişmelere karşı meyletme, istek, bağımlılık, tutku ve arzu durumlarına dayalı

[255] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 41.
[256] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 16.
[257] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 21-29.
[258] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 23-24.
[259] Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 133.

bir anlayış daha çok önem arz etmeye başlamıştır. Bu anlayış, teknik gelişmeyi temel bir unsur olarak ele almakla birlikte, teknik gelişmeler, insanın tutku ve arzuların tatmin edilmesini sağlayan bir araç olarak görülmektedir. Bu nedenle, teknik gelişme sadece belirli teknikleri değil, aynı zamanda ruhanî hayatı da etkiler. Ayrıca tutkuların egemen olduğu bir dünyada, insan, psikolojik önemini kaybeder. Çünkü insan, tutku ve arzularının kölesi haline gelir. Bu durumda, insan, kendi özünü ve amacını unutur ve belirsiz bir metafizik nesne haline gelir.[260] Bu bağlamda insanın psikolojik ve ahlaki durumu ile yakından alakalı olan metafizik, var olan her şeyin temelini ve yapısını inceleyen felsefe disiplinidir. Ahlaki varoluş üzerine düşünmek, insanı metafiziğin temel sorularını sormaya yöneltir. Ahlaki varoluş, insanın kendi değerlerine ve ilkelerine göre bir yaşam sürmesidir. Bu yaşam tarzı, insanın kendi özünü ve amacını gerçekleştirmesine olanak tanır. Ahlaki varoluşun özü, insanın kendi özgür iradesini kullanarak, iyi ve doğru olanı seçmesidir. Bu seçim, insanın kendi değerlerine ve ilkelerine göre yapılır. Dolayısıyla ahlaki varoluş üzerine düşünmek, insanın varoluşunun temelini ve amacını sorgulamasına neden olur. İnsan, kendi varoluşunun anlamını ve değerini bulmak için, varlığa dair bir metafiziğe yönelir.[261]

Ontoloji ve teoloji arasındaki ilişkide metafiziğin yeri ve önemi noktasında, Kierkegaard teolojisinde Hristiyanlık inancının farklı perspektifleri bakımından önemli bir yere sahip olmuştur. Şöyle ki:

> Kierkegaard Hristiyanlığın yalnızca moral saldırısının değil, fakat aynı zamanda intellektual saldırısının da geri püskürtülemez niteliğini vurgulamak ister ve bunu da Hristiyanlığın akılsal olarak haklı çıkarılamayacağını göstermek suretiyle yapar. Bir Hristiyan olmak, bir sonuca varmış olmak değil, fakat bir seçim yapmış olmaktır. Fakat tüm dinler ve moral inanç nihai akılsal haklı çıkarımlardan aynı ölçüde yoksun oldukları için, ayırt edici olan, Hristiyanlığın temelsizliği değildir. Hristiyanlık içsellikten ibarettir; iman şövalyesi, dışarıdan bir vergi tahsildarı gibi görünmektedir.[262]

Kierkegaard'a göre, dini ahlaka indirgeyen, teoloji ve metafiziği rasyonelleştiren düşünceler insanın kendi kapasitesiyle ve vahye gerek kalmadan da dine ulaşabileceğini

[260] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 183.
[261] Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2005), 79.
[262] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 21-22.

iddia etmeleri nedeniyle reddedilmelidir. Kierkegaard, çağının insanına Hristiyanlığı yeniden tanıtmak istemiştir. Barth ise vahyin sadece varoluşsal durumda anlaşılabileceğini vurgulamıştır. Barth rasyonel teoloji konusunda Kierkegaard'dan farklı düşünmez. Ona göre de vahiy hiçbir felsefi temele indirgenemez ve Tanrı hakkında doğal yolla bilgiye ulaşılamaz.[263] Bunların dışında Kierkegaard teolojisi, Tertullianus'un felsefesinde zikredilen saçma anlayışıyla ilgili olan "inanıyorum, çünkü anlamsızdır" düşüncesinden etkilenmiştir. Bu düşünce, Kierkegaard'ın din ve inanç anlayışı ile ilgili yazılarında da benzer şekilde yer almaktadır.[264]

Bunların yanı sıra insanın ontolojik ve teolojik yönleri açısından Tanrı ile olan metafizik ilişkinin ön plana çıktığını da söyleyebiliriz. Bu ilişkide, Kierkegaard Tanrı'yla alakalı olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: "Tanrı'ya karşı biz daima yanlış içindeyizdir" ve bu yüzden insanoğlu daima suçluluk içindedir. Bu nedenle Kierkegaard teolojisinin böylesi bir metafiziksel açıklamalarının yanı sıra, farklı bir yön olan somut ve insani bir yönünün de olduğunu ifade edebilmekteyiz. Çünkü burada teolojik olarak zikredilen suçluluk deneyimi aynı zamanda özgürlüğün ve sorumluluğun bir sonucudur. Özgür olma durumu daima suçluluğu barındırır. Zira insan özgürse daha iyi, daha doğru ve daha güzel olanı yapmamış olma ve özgürlüğünü yanlış kullanmış olma ihtimalini daima bir risk olarak taşıyacaktır. Bu nedenle özgürlük bir risktir ve bu yüzden insan suçluluk tecrübesini yaşar.[265]

Bütün bunların dışında farklı bir bakış açısıyla Fransız filozof Ponty, metafiziği insanda ve insanın deneyimlerinde başlatmaktadır. İnsanın varlık halindeki durumunu, varlığın tam olarak anlaşılması için bir başlangıç noktası olarak görür. Bu nedenle, "ben"i bir episteme durumu değil, bir varlık durumu olarak ele alır. Böylece varoluş anlayışına ulaşır. Varoluş, kendi varlık kaynağını kendinde değil, kendi dışında olan bir varlıkta aramak ve elde etmektir. Varoluş düşüncesi, kendisini tam olarak bizatihi varlık olana yönelen bir aşma durumunda anlayarak, sağlam bir varoluşsal temele yerleştirir. "Metafizik ve varoluşun temelde ele aldığı konuyu meydana getiren mutlak varlık ile aralarındaki ilişki, artık bir bilgi bağlantısı değil, bir iman ilişkisidir."[266] Bu nedenle, bu zorunlu varlık olarak ifade edilen şeyin de Tanrı'dan başka bir şey olması mümkün

[263] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 25.
[264] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 103.
[265] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 111-112.
[266] Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, 43.

değildir. Bu bağlamda ibadet ve ümit durumlarında kendini açık bir şekilde gösteren Tanrı'ya iman, kendi içimizde temellerini keşfettiğimiz Varlık'a doğru bir yönelişin ve yükselmenin görülmesidir. Nitekim Marcel tarafından metafizik için keşfedilen bu yeni ve farklı yöntem, felsefenin sınırları içerisine dâhil edilemeyecek kadar geniş ve farklı bir yoldur. Dolayısıyla bu konuda en son varabileceğimiz mihenk noktası iman olmaktadır.[267]

2.5 TEİST VE NON-TEİST DÜŞÜNÜRLERDE VAROLUŞ VE İNANÇ

Varoluşçu teoloji, bugünün insanının varoluşsal sorunlarda ve teolojik konularda inanan ve inanmayan düşünürler ayrımından dolayı ortaya çıkan teolojik farklılıklara odaklanır. Bu nedenle, geleneksel teolojinin terminolojisi, varoluşsal ve teolojik birçok soruna doğrudan yanıt veremez. Çünkü geleneksel teoloji terminolojisi, birtakım varoluşsal ön kabullere dayanır. Hatta bu ön kabuller, bugünün insanının teolojik sorunlarını anlamamıza engel olabilir. Örneğin, geleneksel teolojide Tanrı, aşkın ve ebedi bir varlık olarak tanımlanır. Bu tanımlama, Tanrı'nın insan deneyimine erişemeyeceğini ima eder. Ancak varoluşçu teoloji, Tanrı'nın insan deneyiminin içinde olduğunu savunur. Bu nedenle, geleneksel teolojinin terminolojisi, varoluşçu teolojinin Tanrı anlayışıyla uyumlu değildir. Ayrıca varoluşçu teolojinin, fenomenoloji yöntemini kullanarak teolojik konuları ele alması gibi bir durumunu olduğunu da ifade edebilmekteyiz. Bu bağlamda fenomenoloji yöntemi, nesneyi önyargılardan arındırarak onu olduğu gibi görmeyi amaçlar. Bu nedenle, varoluşçu teoloji, geleneksel teolojinin ön kabullerini askıya alarak, Tanrı'yı ve insan varoluşunu olduğu gibi anlamaya çalışır. İşte bu nedenlerden dolayı varoluşçu teoloji, geleneksel terminolojiyi kullanmaz.[268]

Varoluşçu teolojinin hem inanan hem de inanmayan düşünürleri, insanın varoluşunu ve varoluşun anlamını merkeze alır. Bu felsefe, insanın pratik ve varoluşsal eylemleri aracılığıyla varoluşunun teolojik olarak gerçekleştirdiğini savunur. Dolayısıyla varoluşçu teolojiye göre, insan Tanrı ile ilişkisini, varoluşunu gerçekleştirme sürecinde yaşamaktadır. Ayrıca varoluşçu teoloji, varoluşçu ve teoloji yaklaşımlarının farklı açılardan vurgulanmasında kendisini gösterebilmektedir. Bu bağlamda varoluşçu felsefede, insanın varoluşsal yönünü ön plana çıkarılırken, varoluşçu teoloji, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi Tanrı'yı merkeze alarak incelemeler önemli bir yere sahip

[267] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 125-126.
[268] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 28.

olmuştur. Ancak bu iki farklı durumun varoluşsal ve teolojik bakımdan varoluşçu teoloji alanında arka planda kalması veya üzerinin örtülmesi kabul edilebilir değildir. Çünkü insan, hem varoluşsal hem de teolojik açıdan bir bütünlük içinde varoluşunu gerçekleştirir ve varoluşuna bir anlam kazandırır.

Geleneksel terminolojiyi kullanmayan Alman varoluşçu teolog Jaspers, modern çağa kadar neredeyse bütün filozofların ilgilendiği öznel olmayan "aşkınlık" ve "aşkın olan hakikat" terimlerini kendi döneminde tekrardan teolojik olarak ele almıştır. Dolayısıyla burada "iletişim" ve "transandantal" kavramları temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda haberleşme insanlar ile alakalı olduğu için ontolojik olarak insanoğlunun varlığının bilincine varmamızı sağlarken, aşkın olan ise daha çok teolojik olarak Tanrı ile olan durumlarda sarf edilen bir isimlendirme olarak kullanılmaktadır.[269]

Bu aşkınlık durumu varoluşçu teoloji alanında filozoflar tarafından Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak inanan ve inanmayan ayrımından dolayı farklı şekillerde alımlanmaktadır. Dolayısıyla insanların teolojik konulardaki seçimlerinden ötürü, varoluşçu teoloji, insanın özgür iradesine ve sorumluluğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda varoluşçu filozoflar arasında Tanrı inancı konusunda önemli farklılıklar vardır. Bazı varoluşçu filozoflar, Tanrı'nın varlığını kabul ederken, bazıları ise Tanrı'nın varlığını reddeder. Tanrı'nın varlığını kabul eden varoluşçu filozoflar arasında Kierkegaard ve Marcel gibi isimler yer alır. Bu filozoflar, Tanrı'nın insan varoluşunun anlamını ve amacını belirlediğini savunurlar. Jaspers ise, Tanrı'nın varlığını açıkça kabul etmemekle birlikte, transandansı kabul eder ve Tanrı'ya iman eder. Jaspers, Tanrı'nın varlığının neliği ve nasıllığı hakkında kesin bir şey söylemez. Heidegger ise, Tanrı'nın varlığını açıkça reddeder. Heidegger, insanın varoluşunun anlamını, Tanrı'ya olan inanca değil, insanın kendi eylemlerine ve seçimlerine bağlar. Sartre ise, Tanrı'nın varlığını açıkça reddeder ve Tanrı-tanımazlığı yaygın ve etkili bir şekilde insanlığa anlatmak için yeni yöntemler araştırır. Sartre, Tanrı'nın varlığının, insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu ortadan kaldıracağını savunur.[270] Bu anlamda teolojiyle bağlantılı olarak varoluşçu düşünce anlayışlarını iki farklı grup altında ele almak mümkün görünmektedir. Söyle ki:

> Birinci grup, kurumsal anlayışlara karşı yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, Tanrı düşüncesinden tam anlamıyla bağımsızlığını ilan edemeyen

[269] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 28-29.
[270] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 12.

> düşünürlerin oluşturduğu teist varoluşçular; ikinci grup ise, kurumsal dinî yapılara çok açık bir şekilde karşı çıkan ve "Tanrı öldü" sloganıyla görüşlerini temellendiren ateist varoluşçular olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci gruba şu veya bu şekilde Tanrı'ya inanan ve O'nun ile bireysel tecrübeye dayalı bir anlayışı benimseyen Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'i; ikinci gruba ise Nietszche, Heidegger ve Sartre'ı örnek verebiliriz.[271]

İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki, birçok içinden çıkmaz hal alarak felsefi soruna yol açmaktadır. Bu çıkmazlar, sadece gözlemlenen sonuçlar açısından değerlendirildiğinde anlaşılması zor olabilir. Ancak varoluşçu teoloji, bu ilişkiyi teolojik bir bakış açısıyla ele alır. Bu nedenle, varoluşçu teoloji alanındaki deneyimler ve düşünceler, sadece sonuçları ile değil, aynı zamanda sebepleri ve tetikleyici durumları ile de ele alınmalıdır. Çünkü sebepler ve sonuçlar, varoluşsal ve teolojik açıdan değerlendirildiğinde, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

Yine aynı şekilde varoluşçu teoloji, insanın varoluşunun sınırlı ve ölümlü olduğunu kabul eden özellikle Hristiyan varoluşçular, Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, ölümden sonra bir yaşam olduğuna da inanmaktadırlar. Bu nedenle, ölüm onlar için bir son değil, bir başlangıçtır. Tanrı-tanımaz veya ateist varoluşçular ise, ölümden sonra bir yaşam olduğuna inanmazlar. Bu nedenle, ölüm onlar için bir sondur. Bu iki yaklaşımın farklılığı, ölüme yaklaşımlarında da görülür. Hristiyan varoluşçular, ölüme bir geçiş olarak bakarlar. Onlara göre ölüm, insanın varoluşunun bir parçasıdır ve insanı Tanrı'ya yaklaştırır. Tanrı-tanımaz veya ateist varoluşçular ise, ölüme bir son olarak bakarlar. Onlara göre, ölüm, insanın varoluşunun sonudur ve insanı varoluşsal bir boşluğa bırakır. Bu yaklaşım farkı, varoluşçuluğun karamsarlığı ile ilgili tartışmalara da yansır. Hristiyan varoluşçular, ölümden sonra bir yaşam olduğuna inandıkları için, varoluşçuluğun karamsar olmadığını savunurlar. Onlara göre, varoluşçuluk, insanın varoluşunun anlamını aramasını ve bu anlamı bulmasını teşvik eder. Tanrı-tanımaz veya ateist varoluşçular ise, ölümden sonra bir yaşam olduğuna inanmadıkları için, varoluşçuluğun karamsar olduğunu savunurlar. Onlara göre, varoluşçuluk, insanın varoluşunun anlamsızlığını ve umutsuzluğunu ortaya koyar.[272] Bununla birlikte:

[271] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 16.
[272] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 51.

> Pascal, her ne kadar felsefe literatüründe varoluşçular arasında anılmıyorsa da, insanoğlunun evrendeki yeri ve paradoksal durumu, insani varoluşun anlamı, ölümün varoluşsal değeri, kalbin önemi üzerine fikirleri ve filozofların Eyyûb'ün ve İbrahim'in Tanrı'sına seslenişiyle kendinden sonraki Kierkegaard ve Buber gibi önemli dindar varoluşçular üzerinde derin ilham kaynağı ve babası olmayı hak eden bir düşünürdür. Dolayısıyla Pascal'ı hem bir varoluşçu hem de bir mistik olarak görmemiz gerekmektedir. Ayrıca Pascal'ı aklı tamamen yadsıyan veya dinde kesinlikle akla yer vermeyen bir dogmatik olarak değerlendiremeyiz.[273] Pascal, insanın doğal durumundan hareketle bilgi sorununu ele alır. Burada, varoluşçu felsefenin ana temalarını, özellikle de insanın dünyaya atılmışlığını işler. Bu durumda varoluşçu felsefenin ateistik kanadına mensup filozoflardan Camus ve Sartre gibi düşünürler, açıkça insanın bu durumundan anlamsızlığı ve saçmayı çıkarırlar.[274]

Bu bağlamda, teolojik gerçeklik, insanların teist olan ve olmayan inançsal pratikleri ile ortaya çıkan varoluşsal eylemleri sayesinde anlaşılabilir. İnsanın teolojik düşünceleri tam olarak anlaşılmadığında, varoluşçu teoloji düşüncesinde bazı aksaklıklar ortaya çıkabilir. Örneğin, bazı filozofların teist, ateist veya agnostik olduğu iddiaları, onların varoluşçu teoloji alanındaki düşünceleri ile çelişebilir. Ancak, insan ile Tanrı arasındaki varoluşsal ve teolojik ilişki, teorik ve pratik iletişimlerinde de varoluşçu teoloji açısından sıkı bir etkileşime sahiptir. Bu nedenle, insanda var olan dini düşüncenin varoluşsal boyutu, teolojik anlayışın da inançsal yönü varoluşçu teoloji açısından önemlidir. Varoluşçu teolojinin özünü oluşturan ve insan ile Tanrı arasında cereyan eden iman, inanç, din, inanma, bağlanma, yönelme, itaat etme ve iman etme gibi teolojik durumlar, var olanın inançsal yönünü oluşturan konu bütünlüğüdür.

Aslında her varoluşsal çaba, bir nevi anlam arayışı içerdiği için kendi içerisinde dini bir yön taşımaktadır. Dolayısıyla varoluşçuluk, insanın varlığını analiz etmeye çalışırken, teoloji de insanın varlığını aşkın olana bağlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda varoluşçu felsefenin insanın varlığı hakkında söyledikleri ile teoloji hakkında söyledikleri arasında bu yönüyle bir paralellik kurulabilir. Ancak, eğer bu paralellik ve yakınlık ortadan

[273] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 11.
[274] Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, 46.

kaldırılırsa varoluşçuluk, insanoğlunun kişisel varlığı ile tabiattaki nesnelerin varlığı arasında kesin bir ayrım yaptığı için, insanı sadece tabiatın bir parçası olarak görmektedir. Bu durum da varoluşçu teoloji alanının teist olmayan yapısının görüşlerini ön plana çıkmaktadır.[275]

Varoluşçu teoloji alanında, felsefe akımı içerisindeki terminolojide yaşanan çıkmazlar, karışıklıklar ve farklılıklar, varoluşsal olarak ve teolojik olarak aynı kategoride değerlendirilemez. Çünkü varoluşçu literatürde kullanılan varoluşsal terimler ve kavramlar, anlamsal ve yöntemsel olarak teoloji alanından farklılık göstermektedir. Bu nedenle, varoluşçu teoloji alanı içerisinde sürekli bir terminolojik çelişki söz konusudur.

Varoluşçu teoloji açısından insan kendi dinsel varoluşunu, öznel bir teolojik deneyim olarak ve dinsel yaşam dünyasında Tanrı ile aralarında var olan ilişki bağlamında gerçekleştirebilmektedir. Ancak varoluşçu teolojinin bu dini boyutu, teist olmayan bazı varoluşçu filozoflar tarafından hissedilemeyen ve anlaşılamayan bir şey olarak değerlendirilir. Bu filozoflar, varoluşçu teolojinin insanın varoluşunun öznel deneyimini, Tanrı ile ilişkisinin bir parçası olarak görmesini kabul etmezler. Bu düşünürlerin, varoluşçu teolojinin inançsal yönünü nasıl değerlendirdikleri, varoluşçu teolojinin gelişimi üzerinde teist olmayan varoluşçu düşünce açısından önemli bir etkiye sahip olmuştur.

2.5.1 KIERKEGAARD'IN İMAN VE AKIL BAĞLAMINDA TEOLOJİ ANLAYIŞI

Varoluşçu teolojinin en önemli filozoflarından olan Kierkegaard akıl ve iman ilişkisi bağlamında gerek rasyonalist düşüncelere gerekse de dinin kurumsallaşmış boyutuna yönelik eleştirileriyle ön plan çıkmaktadır. Kierkegaard, dinin insan varoluşunda merkezi bir yere sahip olduğunu düşünerek imana ayrı bir yer ayırmaktadır. Kierkegaard'a göre iman, insanın varoluşunun temelini oluşturan önemli bir durumdur. O, imanı bir hedef değil, bir başlangıç noktası olarak görmektedir. Bu nedenle, temel amaç iman değil, inancın kendisidir.[276] İman, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan temel bir durum olduğundan, imanın insanın varoluşuna da anlam kazandıran önemli bir rolü vardır.

[275] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 20-21.
[276] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 16-17.

İnsanlar, sahip oldukları iman içerisinde yaşarlar ve bu doğrultuda var olurlar. İman Tanrı'ya yönelme durumu ve hatta Tanrı'ya ulaşma hali olarak nitelendirilmektedir. Mutlak olan ile insan arasındaki ilişkide boyun eğme ve içe dönüklük durumu iman noktasında belirleyici bir öneme sahiptir. İnsanın nesnel durumu ve yaşantısı basit ve sıradanlaştıkça, içe dönüklük derinleşmekte ve iman daha çok kendini göstermektedir. Bu yönüyle Kierkegaard imanı bir mucize olarak değerlendirmekte ve ortaya koymaktadır.[277] "Akıl, insandaki kavrama, ilişkilendirme, düşünme, benzerlik ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi ve yetisidir. Vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme, hüküm verme, kavram oluşturma gücü ve yetisidir."[278] İman, akıl sahibi bir insanın üstesinden gelebileceği ve ulaşabileceği bir durum olarak ele alındığında iman ve akıl arasındaki ilişki bir nebze anlaşılabilmektedir. Ancak Kierkegaard düşüncesinde, iman akıl dışı bir durum olarak görüldüğü için, imanın akıl ile kavranamayacağı ifade edilmektedir.[279]

Kierkegaard'ın iman ve akıl ilişkisi bağlamında özellikle Hegel'in görüşlerine karşı yaptığı eleştiriler önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü Hegel, diyalektik düşüncesinde ahlaki ve dini hakikatleri daha rasyonel bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hegel'in dini hakikatleri aydınlanmacı düşüncenin ön yargılarından kurtararak daha sağlam temeller üzerine inşa etme girişimi dini rasyonelleştirme çabası olarak ifade edilmektedir.[280] Hegel'in dini ve inancı rasyonelleştirme çabası ve düşüncesi, Kierkegaard açısından kabul edilebilir ve savunulabilir bir durum olmamaktadır.[281] Kierkegaard, Hegel'in bu düşüncelerine karşıt olarak dini inançların insanın aklına indirgenerek kuvvetlendirilmesi yerine zayıflatılmasına neden olduğunu savunan teolojik fideizm geleneğini ortaya koymaktadır. Hegel düşüncesine tepki olarak Kierkegaard, dini inancın zorunlu olarak aklı gereksinmediğini hatta akıl ile uyuşmaz olduğunu ifade etmektedir.[282]

Kierkegaard, imanı aklın dışında konumlandırır ve gerçek olana varma aşamasında, akla da belirli bir konum sunar. Ancak aklın, iman ile gerçek arasındaki uçurumu

[277] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 39-40.
[278] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 28.
[279] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 28.
[280] Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi (Kayseri: ErcİyesÜniversitesi Yayınları, 1994), 11-12.
[281] Alpyağıl, *Din Felsefesi Yapmak*, 124.
[282] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 164-165.

kapatamayacağını ve bunun için de bir iman sıçramasının gerekli olduğunu savunur. Dolayısıyla Kierkegaard'ın fideizmi, "şüpheci imancılık" olarak adlandırılan ve "Kutsal Kitap İmancılığı" tarzında tanımlanan bir anlayışa uygundur. Bu anlayışa göre, şüpheci birey, aklın düşüncelerinden başlayarak oluşan ruhsal açığı imanla kapatmaya çalışır. Bu nedenle Kierkegaard'a göre:

> İmanın akılla temellendirilmemesini gerektiren bir diğer neden ise, tahmin ve şüphenin bu süreçte yer almasıdır. Ancak iman noktasında hata kavramından söz etmek mümkün değildir. Tanrı'yı kazanmak için aklı yitirmek. Kierkegaard'ın iman ve akıl ilişkisine bakışını fideizm bağlamında kısaca şöyle özetlemek mümkün görünmektedir: İnsan aklı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tam anlamıyla iyiliksever bir Tanrı'yı bilememesi hiç de şaşırtıcı olmayan eksikli ve günahkâr bir varlığın sınırlı melekesidir. Aklın ulaşabileceği en üst nokta, fideizmin terimleriyle söylenecek olursa, kendi sınırlarının bilincinde olmaktır.[283]

Kierkegaard düşünce hayatında, inanç konusuna dair yapıtlar ortaya koymuş olsa da, insanoğlunun en önemli teolojik problemlerini de ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Kierkegaard, varoluş gizemine teolojik görüşlerinden dolayı aniden ve doğrudan dâhil olmuştur. Ancak Kierkegaard, Alman filozof Hegel'in us ve sistem düşüncesine karşı, insanın varlığının akıl dışılığını ve teolojik çıkmazını ortaya koymuştur. Böylece İbrahim Peygamber evladını "Tanrı için kurban etme teşebbüsünü ortaya koyma yöntemiyle varoluşun kaçınılmaz bir neticesi olan inancın akıldışı, paradoksal, anlaşılmaz yönünü çok çarpıcı ve açık bir şekilde sunmuştur."[284] İman, insanın Tanrı'ya olan teslimiyetinin bir bireysel deneyimi olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda iman, insanın tekilliğini ve bireyselliğini koruyan ve akılla kavranamayan bir olgu olduğu için bir paradoks olarak da nitelendirilebilir. Ancak, varoluşçu teoloji açısından iman, aklın tamamen dışında bir olgu da değildir. İman, aklın bir parçası olarak değerlendirildiği için aklın içinde kısmen de olsa yer alabilmektedir. [285]

Kierkegaard neredeyse bir yüzyıl önce, gerçekliği tümüyle rasyonel bir sistemin içine hapsetmek isteyen Hegel'in aksine, insan varoluşu açısından teolojiden uzak olanaklı bir

[283] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 67-68.
[284] Sören Aabye Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021), 9.
[285] Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme*, 139-140.

sistemin olmadığını söylemişti.[286] İman ve akıl konusunda, Kierkegaard ve Hegel arasında sert bir teolojik düşünce ayrımı olduğu net bir şekilde görülebilmektedir. Çünkü önemli bir fideist olarak nitelendirilen Kierkegaard'a göre "Tanrı" terimi herkes tarafından bilinen ve anlamlandırılan bir kavram değildir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın teoloji düşüncesinde, Tanrı'yı bilmek, O'nu kişisel deneyim yoluyla tanımaktır. Bu nedenle, Kierkegaard'ın din felsefesi, daha çok vahye ve bireysel deneyimlere dayanmaktadır. Bu bağlamda Kierkegaard düşüncesinde, iman, aklın ötesindedir ve mantıkla temellendirilemez gibi eleştirel ve karşı çıkışların olduğu teoloji anlayışı önemli bir yere sahiptir. Çünkü Tanrı'nın var olduğu yerde, akıl ve mantık susar ve yerini sessizliğe bırakır. Kierkegaard bu durumu, akıl ve mantığı sessiz kaldığı veya sustuğu yerde, insanlar Tanrı'ya daha çok yaklaşmakta veya ulaşmaktadır şeklinde yorumlamaktadır.[287] Diğer bir ifade ile Kierkegaard felsefesinde, düşünmenin bittiği veya terk edildiği yer, imanın başladığı yer olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla düşünme, hiçbir zaman imanı alt edememiştir şeklinde bir yorum yapılabilmektedir.[288] Yani Kierkegaard düşüncesinde daha çok iman ve inanç konuları ön planda yer alırken, Hegel felsefesinde daha çok akıl ve us önemli bir yere sahip olmaktadır.

Kierkegaard düşüncesinde din, akıl ve iman ilişkisi bağlamında, anlamayı akli olarak ruhun bir günah eğilimi olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle anlamak, insani bir süreçtir ve insanın insanla olan ilişkisidir ama inanmak insanın tanrısal olanla ilişkisidir.[289] Bunların yanı sıra Kierkegaard'ın teoloji düşüncesi, Tertullianus'un felsefesinde zikredilen "saçma olduğu için inanıyorum" paralellik arz etmektedir. Çünkü bu düşüncenin, Kierkegaard'ın din ve inanç anlayışı ile ilgili yazılarında da teolojik olarak insanın akıl ve iman anlayışlarında görülen etkisi benzer şekilde yer almaktadır. Dolayısıyla inanmak, insanın teolojik bir yönü olduğunu ortaya koyarken, anlamsızlık durumu da insanın akıl sahibi ontolojik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle özellikle Kierkegaard teolojisinde ve genelde varoluşçu teoloji alanında akıl ve iman ilişkisi sürekliliğini koruyan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.[290] Ayrıca bu bağlamda Kierkegaard düşüncesinde inanç ve akıl arasındaki ilişkiyi "Tanrı'yı kazanmak için aklı yitirmek, inanma eylemi budur." şeklinde özetleyici bir ifade

[286] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 45.
[287] Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 9.
[288] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 47.
[289] Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 112.
[290] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 103.

geçmektedir.[291] Bu bağlamda özellikle Kierkegaard gibi katı fideistlerde, gerçekliğin bilgisine ulaşmada aklın güçsüzlüğü ve çaresizliği daha açık ifadelerle vurgulanmaktadır.[292]

Kierkegaard'a göre aslında aklın varlığı ve kabulü, imanın kabulünü ciddi manada tehdit ettiği için Batılı düşünürler, insanların şu anda ya dindar olmayı ya da umutsuzluğa düşmeyi tercih etmenin yol ayrımında olduğunu ifade etmektedirler.[293] İnsanların bu yol ayrımında, mesela mutluluğu teolojik olarak sonlu olan şeylerde aramak ve onu elde etmek için aklı kullanarak çabalamaları, aslında umutsuzluğa yol açmaktadır. Ancak insan, bu mutluluk arayışının sonlu olan şeylerde neticeleneceğinin farkında değildir. Çünkü sonlu olan şeyler, teolojik olarak düşünüldüğünde, geçicidir ve bir gün yok olacaktır. Bu nedenle, insan, bu şeylere bağlanırsa, sonunda umutsuzluk yaşayacaktır. Umutsuzluk, insanın varoluşunun anlamsız ve değersiz olduğuna inanmasından ve kendi varoluşunun sınırlarını ve geçiciliğini fark etmesinden kaynaklanır. Bu nedenle, insan ontolojik olarak mutluluğu sonlu olan şeylerde aramaktan vazgeçmeli ve varoluşunun anlamını ve değerini kendisi keşfetmelidir. Kierkegaard'a göre hepimiz farkında olalım ya da olmayalım umutsuzluk içindeyiz; bu umutsuzlukla baş etme konusunda teolojik olarak sahip olduğumuz din hariç her araç ya işe yaramazdır ya da şeytanidir.[294] Kierkegaard'a göre insan:

> Kendi umutsuzluğunun ve diğer insanların umutsuzluğunun kaynağını, varlığın aşkın (transandantal) yanıyla olan ilişkisinin kesilmesinde görür; çünkü insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. O halde umutsuzluk evrenseldir, çünkü insan sonluluktan sonsuzluğa geçişi umutsuzluk yoluyla gerçekleştirir. Umutsuzluk kaçınılmazdır, insanın, karşıtların bir sentezi olmasının, daha doğrusu diyalektik bir varlık oluşunun bir gereğidir. Sonlu varlığı ile sonsuz varlığı arasına sıkışan insan kendi olma sürecini umutsuzluk içinde yaşar.[295]

Teolojik anlamda akıl ile din arasındaki ilişkide yöntem, işleyiş ve araçsallık bakımından bir farklılık söz konu olduğunu görebilmekteyiz. Çünkü akıl, kendi başına dini alanda

[291] Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 52.
[292] Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 77.
[293] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 210.
[294] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 172.
[295] Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 10.

tam olarak yetkin bir konuma sahip olmadığı gibi, dinin kendisi de iman alanında bütün bütün akla bir yetki vermemektedir. Bu temel iki iddia bu başlığımızın, büyük ölçüde Kierkegaard ve onun teolojik fikirlerinin yorumlanması bağlamında ele almaya çalışılması açısından önemli bir yere sahiptir.[296] Bu nedenle akıl, dini alanda yalnızca sınırlı bir etki sahibi olarak rol oynayabilir. Diğer yandan din, akıl tarafından anlaşılabilir ve yorumlanabilir bir yapıya sahip olduğu için, akıldan tamamen bağımsız değildir. Bu nedenle din ile akıl arasındaki ilişki, bir çatışmadan ziyade bir tamamlayıcılık ilkesine sahip olarak da kendisini gösterebilmektedir.

Kierkegaard gibi diğer varoluşçu filozofları da Tanrı, din, inanç ve iman konusundaki farklı teolojik görüşlerinden dolayı, inanan ve inanmayan varoluşçu filozoflar şeklinde kategorize etmek, insanın teolojik düşünce ve davranışlarında önemli bir ayrımdır. Her iki durumda da Tanrı'nın var olup olmadığı veya varlığının nasıl yorumlandığı ve insanların bunlara bağlılık durumları ön plana çıkmaktadır. Bu ayrım, insanların bireysel tercih ve anlamlandırmaları sonucunda ortaya çıkan inanç, vicdan, umut, iman ve din durumlarında kutsal bir duruma, mekâna ve varlığa bağlı olup olmamasının, otantik olup olmaması şeklinde sınıflandırmalar insanların tercihleri doğrultusunda kendini göstermektedir. Şöyle ki:

> Otantik varoluş modundaki insan birey olandır. Onu başkalarından ayıran bir yön daima vardır. Oysa otantik olmayan varoluş modundaki birey aslında bir birey bile değildir. Çünkü o, harici etkiler altında şekillenmiştir. Birey, otantik olduğu için vicdanın sesine kulak verir ve gerçek benliğini oluşturmaya çalışır. O başkaları arasında kendisini unutmuş değildir. Otantiklik bireysel bir fenomendir. Bu nedenle birey aynı zamanda yalnız ve kimsesizdir.[297]

Bu dönemlerde, daha çok etkisini gösteren insanın Tanrı ile olan ilişkisi konusu, daha çok bireysel deneyimler ve inançlar açısından ele alınmaktadır. Bu anlayışta Tanrı, teolojik kavramlar ve kavramsallaştırmalar yoluyla açıklanmakta olduğu için Kierkegaard, bu anlayışa dayanarak, Tanrı'nın varlığını ve insan ile olan ilişkisini, iman ve inançsal boyutlar üzerinden teolojik olarak yorumlamaktadır. Kierkegaard'a göre, Tanrı'ya ulaşmanın yolu, teorik akıl yürütmelerden ziyade, bireysel deneyim ve inançlar

[296] Alpyağıl, *Din Felsefesi Yapmak,* 24.
[297] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 20.

olmaktadır. Bu nedenle, varoluşçu teoloji, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi açıklamak için teolojiyi bir yöntem olarak kullanır.

Kierkegaard kendisini, Hristiyanlığın teolojik olarak hala yaşanabilir olup olmadığını ya da dinen ve ismen Hristiyan olan bir uygarlığın manevi olarak sonunda inançsal yönünün iflasını itiraf etmesi gerektiğini belirlemeye çalışan bir yola adamıştı.[298] Kierkegaard'ın açtığı yolda yürüyen ve bir Hristiyan inancına sahip olan insanın varoluşu, Tanrı'nın varlığıyla ve Tanrı'ya olan iman ile bağlantılıdır. Dolayısıyla bu inanca sahip olan insan, kendini sürekli olarak Tanrı karşısında olduğunun farkındadır. Hristiyan inancında, Tanrı huzurunda olma durumunun önemli bir yeri vardır. Ancak kendini sürekli Tanrı huzurunda düşünmek, insanın kendisini günahlı bir varlık olarak konumlandırması anlamına gelir. Bu günahlı varlık, Tanrı huzurundayken çok sıkıntılı ve stresli bir hale girebilir. Böyle bir durumdan kurtulmanın veya kendini teselli etmenin tek yolu, Tanrı'nın insan hayatına müdahil olması durumudur.[299] İnsan, günah farkındalığı ile dinsel tecrübeye ilk adımını atar. Ancak varoluş, hem en yüce değer konumunu hem de günahlı bir insan karakterini barındırır. Bu nedenle, felsefeye yakın olan bir kişi için, dinden başlayarak ölümsüzlüğün belirsiz bir zaman, mekân ve tarihte oluştuğuna inanan ve aklı yok sayan hakiki inanca ulaşmak kolay olmayabilir.[300]

İnsan, dünyaya birçok mistik duygu ve soyut düşünceler ile donatılarak gönderilmiştir. Ancak bunların bazıları aktif, bazıları pasif olarak hayat deneyiminde görüldüğünden dolayı, bütün duygu edimlerinin teolojik boyutu hakkında tam bir bilgi sahibi olamayabiliriz ve bunların hepsini tam olarak göremeyebiliriz. Ancak şurası bir gerçektir ki; insanın inanç, iman, din, tapınma, bağlanma gibi teolojik ve mistik yaşam tecrübeleri, insan hayatı için vazgeçilmez ve görmezden gelinemez en kutsal ve değerli duygu ve tutku durumlarıdır. Bu durumlar, her teist insan hayatı ve inancı için geçerli olan ve önem arz eden bir varoluşçu teoloji durumudur.

> İnsanoğlundaki en yüce tutku imandır ve burada hiçbir kuşak atalarının bıraktığı yerden başlamaz, her bir kuşak başlangıçtan başlar, yerine gelen kuşak önceki kuşağın görevine sadık olmuş olması ve ihanet etmemiş olması şartıyla bu önceki kuşaktan daha ileriye gidemez. İman insanoğlunun içindeki

[298] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 18.
[299] Fyodor Mihalyoviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Hasan Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 6.
[300] Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, 13.

> en yüce tutkudur. Her kim iman noktasına gelirse, insan ister çok yetenekli ister basit fikirli olsun hiç fark etmez, orada durgun kalmayacaktır.[301]

Kierkegaard, imanın gerilediği ve gitgide ilerleyen seküler bir uygarlığın teolojik dalgalanmaları altında yarı ölü durumda olduğu, Hristiyanlık inancının son dönemlerine yaklaştığı bir zamanda din, inanç ve iman konularının insan hayatı için vazgeçilemez olduğunu ortaya koyan bir yazardır.[302] Kierkegaard'a göre, bir insan ancak Hristiyanlık inancıyla birey olarak kendi benliğine ulaşabilir. Bu nedenle, Hristiyan inancına mensup olmayan bir kişinin kendi benliğine ulaşması pek mümkün görünmemektedir.[303] Kierkegaard'ın asıl sorunu, dinsel bir inancın öncelikle bir varoluşsal sorun olmasıdır. Dolayısıyla inanmaya götüren temel çizgi, herkesin kendi kişisel deneyimleriyle şekillenir. İnsanın Tanrı karşısındaki yerini merak etmesi ve araştırması, bu tecrübeye sahip olan kişilere her zaman huzur verici bir deneyim değildir. Tam tersine, bu merak ve araştırma onları her zaman umutsuzluğa götürür. Kierkegaard'a göre, bütün bu zorlukların en temel nedeni Danimarka insanlarının ve dolayısıyla dini ortamların maruz kaldığı hızlı farklılaşma ve dejenerasyondur. İnsan problemleri, ebediyetin ve zamansallığın, ruhun ve bedenin, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak ortaya çıkar. Ayrıca, kişinin özgürlüğünün imkânları karşısındaki davranışları, tercihleri ve aldığı kararlar onu yalnızca tabiatın bir parçası olmaktan kurtarır ve bir benlik durumuna geçmesine imkân tanır. Bunlara ek olarak, "özden yoksun normatif bir benlik ya da ruh tanımı getiren"[304] Kierkegaard, kendince üç farklı varoluş merhalesi olduğunu izah eder. Bunlar estetik, etik ve dini varoluş aşamalarıdır. Bu aşamalar arasında sıkı bir etkileşim vardır. Çünkü her bir varoluş metodu bir diğerine varmanın yöntemi olarak ve insanın-eşyanın değişim ve gelişimini dile getiren zihinsel bir hareket olarak diyalektik edimler karşımıza çıkar. Bu nedenle, estetik aşamaya uğramadan etik merhaleye ve etik merdiveninden geçmeden dini yönteme ulaşmak pek mümkün görünmemektedir.[305]

Öyle görünüyor ki Kierkegaard dinsel doğrularla ussal doğrular arasında sentez yapmak isteyen kişiye içine düştüğü açmazı, ironik bir üslupla göstermek istemektedir. Çünkü bu noktada "insanı uykusundan edebilecek" dehşetli bir çelişki bulunmaktadır. Dahası, ona

---

[301] Kierkegaard, *Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme,* 321-322.
[302] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 100.
[303] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 56.
[304] Sören Aabye Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 322.
[305] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 83-85.

göre, bu çelişkiyi giderme teşebbüslerinin amacına ulaşmada başarısız olmaya mahkûm olduğu görülmektedir.[306] İnsanoğlu, akıl sahibi bir varlık olarak, bir iman anlayışına sahip olursa, kutsal bir varlık inancını bilmek veya kabul etmek zorunda kalabilir. Dolayısıyla bu zorunluluk, insanın emir ve yasaklar karşısında teslimiyet ve itaat göstermesine neden olur. Burada görülebilecek olan bağlılık sayesinde akli bir varlık olan insan, Tanrı karşısındaki konumunu bilmeye ve anlamaya başlar. Ancak bu yaşananlar, insanın varoluşsal serüveninde bazı varoluşsal ve teolojik bunalımlara ve kaygılara yol açabilir. Bu durumlar ise insanın, yaşadığı toplum içerisinde ahlaki bozulmalara ve umutsuzluklara maruz kalmasına neden olabilir.

Kierkegaard'ın dinsel doğrularla ussal doğrular arasında yapılacak her uzlaşım çabasının, birçok açmazla karşı karşıya kalacağı ve hatta yer yer başarısız olacağı şeklindeki düşünceler artık bir doğru olarak görülmektedir.[307] Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Kierkegaard'ın varoluşçu teoloji açısından öne sürdüğü düşünceler ve özellikle iman ve akıl arasındaki ilişki üzerine fikirleri, nihai ve son söz olarak değerlendirilemez. Çünkü varoluşçu teoloji hakkında teist olan ve olmayan farklı filozoflar, ontoloji ve teolojik bağlamda çeşitli fikirler ortaya koymuşlardır. Nitekim belli sınırlarla çizilmiş bir teolojik bakış açısı, diğer düşünce ve düşünürlerini dışlayıcı bir konumda olacağı için varoluşçu teolojinin gerçekte böyle bir amacı olmamıştır. Bu bağlamda Kierkegaard hayatının son savaşını Danimarka kilisesinin değişmez hiyerarşisine karşı vermiştir.[308]

Bu bağlamda akıl ve iman sahibi olan insanın sergilemiş olduğu varoluşsal ve teolojik eylemlerinde, benlik, irade, sorumluluk ve özgürlük ile ilişkili olarak kendi ontolojik edimlerini meydana getirdiği için, insanın bu yaşam deneyimlerindeki bütün yapıp etmelerinde fail veya eyleyen bir konuma sahip olduğu görülebilmektedir. Dolayısıyla akıl sahibi olan insan bu ontolojik serüveninde kendi iradesini kullandığı için belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla bu tür eylemlerinden teolojik olarak sorumlu olan insan, bu iman sorumluluğunu getirdiği neticeleri kabul etmek zorunda kalmaktadır.[309] Bu nedenle us ile iman arasında büyük ayrımlar ve uzlaşmazlıklar olmasının yanı sıra, insanın estetik, etik ve inançsal yönünün de akıl ile doğrudan bir ilişkisi olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü varoluşsal ve teolojik açıdan iman konusu, yöntemsel olarak diğer

[306] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 27.
[307] Alpyağıl, *Din Felsefesi Yapmak*, 128.
[308] Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 23.
[309] Yılmaz, *İnsan Nedir*, 42.

alanlarla ve konularla ilişkili olsa da, anlamsal olarak aralarında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla varoluşçu teoloji alanında us ile Tanrı çatışması süreklilik arz ettiği için, varoluşçu filozoflar arasında da fideizm ve rasyonalizm arasındaki gerilim felsefe tarihi boyunca devam etmektedir. Bu bağlamda, Kierkegaard düşüncesine benzer şekilde Marcel de, mutlak bilgi düşüncesine bütünüyle karşıt olan bir düşünürdür. Ona göre bu çatışmada, rasyonalist düşüncenin en büyük yanılgısı bu noktada başlamaktadır.[310]

İman, insanın kendisi dışındaki bir duruma, şeye, varlığa ve kutsadığına bağlanma halidir. İnsani bir durum olan bu bağlanmada, akıl ise bu eylemi gerçekleştiren temel ve belirleyici unsur olduğu için insan ile bağlanılan şey arasındaki ilişkide sadakati ortaya koyan bir araç olarak ifade edilmektedir. Teolojik olarak insan ile Tanrı arasındaki bağı kuran ve kurmaya vesile olan araç akıldır. Bu nedenle özellikle teist olan Kierkegaard düşüncesinde, iman ve akıl arasında teolojik yönden önemli ve ayrılmaz bir ilişki söz konusu olmaktadır.

İnsanın Tanrı'ya olan bağlılığı, ancak Tanrı'ya itaat yoluyla gerçekleşebilir. Bu bağlamda, insan ile Tanrı arasındaki ilişki, emredilen ve itaat eden şeklinde görülür. Kierkegaard'ın felsefesinde Tanrı'nın emrettiği bir şeyi, hiçbir şey düşünmeden yerine getirmek inançsal bir edimdir. Örneğin, Tanrı'nın emriyle en sevdiği oğlunu öldürmeye karar veren İbrahim'in hikâyesi, bu edimi temsil eder. Bu nedenle, Kierkegaard'ın felsefesinde, "korku" ve "titreme" gibi kavramlar, Tanrı'ya karşı duyulan korku ve saygıyı ifade eder. Bu duygular, insanın sürekli olarak Tanrı'nın huzurunda olduğunun farkında olmasından kaynaklanır. Tanrı ile insan arasındaki ilişki, bu bağlamda, bir kaygı ve saygı ilişkisidir.

Tanrı ile insan arasındaki teolojik ilişkide iman ve akıl, bir bütün olarak düşünülemez. Çünkü iman, aklın çok ötesine geçebildiğinden akıl imana ulaşmak için kullanılan bir araç olarak düşünülebilmektedir. Dolayısıyla akıl sahibi bir insan, elde ettiği imanın sınırlarını sahip olduğu akıl ile bilebilir ve anlayabilir. Hatta Tanrı'yı tanıma noktasında en etkili olan unsurlardan birisi akıl olmuştur ve bu nedenle akıl sahibi insanların bu yetilerini teolojik açıdan kendi hayat deneyimleri olarak kullanmaları bir diğer temel unsur olmuştur.

[310] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 162.

2.5.2 MARCEL'İN KENDİNİ YAPAN BENLİK VE TEOLOJİ DÜŞÜNCESİ

Ünlü Fransız Düşünür Marcel, varoluşçu bir teolog olarak, insanın kaybolmuşluğu ve benlik arayışları meselesi ile ilgili konularda Sartre ile benzer yönlere sahiptir.[311] Bu yönler, sadece Sartre ile sınırlı değildir, aynı zamanda Kierkegaard da mutlak idealist bir ortamda kişisel varlık anlayışının ve benlik düşüncelerinin göz ardı edildiğini düşünmektedirler.[312] Felsefe tarihinde, insanın bireyselliğini ve varoluşsal kaygılarını göz ardı ederek hareket eden pozitivizm, materyalizm ve idealizm gibi düşünce akımları, benlik ve varoluş konularında mistik ve teolojik yönleri arka plana atmaktadır. Bu nedenle, insanın ontolojik yönünü görmezden geldiğini söyleyebileceğimiz en güçlü düşünce akımlarından birinin idealizm olduğu rahatlıkla ifade edilebilmektedir.[313] Marcel söz konusu akımların karşısına ben ve benlik anlayışını çıkarmaktadır. Ayrıca var olmak, aslında insanın ontolojik olarak kendini ortaya çıkarması ve dolayısıyla kendini aşması durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan kendi iradesiyle, benlik üzerine yapmış olduğu tercihi ile var olmayı seçmektedir. Bu tercih ile kendi varlığını ortaya koymaya çalışan insanın bu minval üzere yapmış olduğu seçimleri, Marcel felsefesinde kendi "ben"i karşısında "ben olmayan"ın varlığından doğan bir "olumlama" şeklinde ifade edilmektedir. Hatta Marcel felsefesinde ön plana çıkan benlik deneyimleri, varoluşun bütün bu olumlamalarının temelini oluşturup oluşturmadığı tartışması hala güncelliğini korumaktadır. [314]

Felsefesinde varoluşçu temalara oldukça fazla yer veren Marcel, modern düşünce ve yaşanan kapitalist ve ekonomik olguların bireyi makinelerin çarkları arasında sıkıştırarak onu neredeyse kişiliksizleştirmiştir. Kişiliksizleştirme:

> "Varoluşçu felsefede, benlik yitimini ya da kişisel kimliği kaybetme durumunu; kişinin böyle bir durumu tam olarak hissedişini; insanın yaşadığı, büyük bir bilgi bankasındaki kişilik ve önemsiz bir harf, bir sayı; makinadaki herhangi bir vida, insanlığını kaybetmiş sosyal bir makine haline gelişine

[311] Hübscher, *Çağdaş Filozoflar*, 121.
[312] 27
[313] Josef Maria Bochenski, *Felsefece Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 82.
[314] Marcel, *Being and Having*, 11.

ilişkin, duyguyu; kişinin dış gerçeklikle olan bağını ve temasını kaybettiği hissini tanımlamak için kullanılan terim."[315] olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın kendi benini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde varoluş meselesi ortaya çıkar. Tam da bu noktada Modern dünya insanın ontolojik konumunun bir problemi haline gelmesi olarak okunabilir.[316] Marcel, geniş bir literatür taraması ve okumasına sahip olsa da, varoluşsal ve teolojik felsefe alanındaki beden, ben, sen, mistisizm, gizem, soyut, somut gibi konular bağlamında benliğin varoluşsal serüveni üzerine çalışmalarının odak noktasını oluşturmuştur. Bu nedenle Marcel, özellikle pozitivizm ve materyalizm karşısında, beden ve benlik konularında mistisizm ve gizem durumlarıyla ilgili düşünceleriyle önemli bir yere sahip olan düşünür olmuştur. Marcel'in ontolojik düşüncelerinde ön planda olan "varlık, var olan benlik bilinci ve kişiliğe göre kendilik bilinci" gibi konular hala Modern dünya görüşlerinde bir gizem ve sır olarak gündemdeki yerlerini korumaktadırlar.[317]

İnsanın kendi varoluşunun farkına varması ve kendi varlığının bilincinde olması ortaya koyduğu yaşamsal deneyimlerinin ve davranışlarının, benliğini oluşturması üzerinde bir belirleyicilik işlevi olmamaktadır. Çünkü teolojik olarak insan, Tanrı tarafından yaratıldığı için, Tanrı tarafından da belirlenmişlik haline sahip olmaktadır. İnsanın kendi benliğini oluşturması, bu deneyim ve davranışların belirleyici bir nedeni olarak görülmemektedir. Dolayısıyla insanın özellikle mistik yapısı üzerinde belirleyici olan benlik arayışı, henüz kendini tamamlayamadığı için tam olarak ortaya konulamayan bir durum olarak görülebilmektedir. Bu nedenle varoluşçu teolojide, benlik arayışında mistisizmin araçsal olarak nitelendirilmesi, varoluşsal açıdan hem ilgi gören hem de eleştirilen bir konudur. Çünkü mistisizm ve benlik ilişkisi, hem felsefi hem de teolojik bir boyuta sahiptir.[318]

Marcel teolojik olarak, insanın benlik arayışı ve serüveniyle ilgili konularda yeni bakış açıları ortaya koymuştur. Örneğin, insan umutlarıyla, kendi benliğinin hayat deneyimlerini sergiler. Bu duruma ontolojik ve teolojik olarak bakıldığında, umut ve umutsuzluk kavramları, varoluşçu felsefede insanın benliğinin kayboluşu ile ilgili olduğu için Marcel'in varoluşçu düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Filozofa göre teknolojik

[315] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 514.
[316] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 34.
[317] Marcel, *Being and Having*, 10.
[318] Marcel, *Homo Viator*, 170.

gelişmelerin akıl almaz ilerleyişi karşısında insan tekniğin merhametine kalmıştır. Bununla birlikte Marcel'in bilim ve tekniğe karşı olduğu anlamını çıkarmamamız gerekir.[319] Marcel'in benlik anlayışının ontolojik olarak temel doğası, teknolojik, ekonomik, toplumsal ve psikolojik durumlardan dolayı ortaya çıkan yabancılaşma yerine umut kavramıyla ifade edilir. Marcel, düşüncesinde benliğini oluşturmaya çalışan insanın sürekli bir umut içerisinde olması durumundan dolayı bu konuyu "umut insanı" şeklinde betimlemektedir. İnsanın umut eden bir benliğe sahip olması, bu kavramın onun felsefesinde ontoloji ve teoloji yönlerinin ayırt edici olmasına neden olur. Dönemin siyasi ve ekonomik durumları ve Marcel'in erken yaşlarda annesini kaybetmesi nedenleriyle Marcel felsefesinin, insanın benlik arayışları ve oluşturmaları konularına yönelmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla, insanların teolojik olarak ekonomik problemlerden kurtulması, savaşlardan dolayı ölüm olgusunu aşması ve ontolojik olarak kendi benliklerine ulaşması, umut kavramını benimsemesine yol açmıştır.[320] Bu umut insanın varoluşsal olarak benliğinin kayboluşu ve anlamsızlaşmasıyla ilintilidir. Şöyle ki:

> Kişinin özgürce yapacağı bir seçim, onun ya kayboluşu ya da kendini gerçekleştirme yolunda ileri ya da geri adımı anlamına gelip umut ya da umutsuzluğuna da vesile olacaktır. Marcel'e göre umutsuzluğun temelinde daima gerçeklik alanında inanabileceğim hiçbir şey yoktur; 'yaşam anlamsızdır' kabulü gizli olduğundan nihai noktada umutsuzluk Tanrı ile aramızdaki sevgi bağının kopması ya da gevşemesi anlamına gelir. Bu sebeple Marcel felsefesinde umut, umutsuzluğa teşvik edici tüm unsurlara rağmen zafer kazanmak durumundadır.[321]

Varoluşçu teologlardan biri olan Jaspers'in tasarı ve iletişim konularına yönelerek varlığın tasarlanması durumunu ortaya koyan düşünceleri gibi, gizem veya sır konusunda önemli bir yere sahip olan Marcel felsefesi de varlığın tasarlanmasına ve bu doğrultuda benliğin oluşturulmasına odaklanmaktadır. Bu nedenle, her iki filozof da insan varlığının ve benliğinin bir tasarı ürünü olarak ele alındığını ve bu anlayışın önemli olduğunu düşünürler.[322] Marcel'in asıl hedefi, insan varoluşunu betimlemek değil, varlığı varlık olarak tasarlayarak anlamlandırmak ve varlığın benliğini ortaya çıkarmaktır. Bunun yanı

[319] Marcel vd., *Metafizik Nedir?*, 59.
[320] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 209-213.
[321] 27
[322] Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 72.

sıra Marcel, varoluşsal yoğunluk içerisinde görülen ve yaşanılan bireysel varlıktan mutlak varlığa uzanan incelemelerin başlangıcına benliğin varoluşunu yerleştirmektedir. İnsan kendi benliğinden hareketle kutsal varlığa yönelebildiği için, insanın varoluşu kendi benliğinin temelinde bulunmazsa, hiçbir yerde de bulunmayacaktır. Çünkü insan için var olmak, burada veya orada olmak şeklinde açıklanamaz, bir benlik sahibi olarak açıklanmaktadır. Burada veya başka yerde olmak aradaki zıtlığı aşılır kıldığından, "var olan ne kadar ben ise, o kadar az var olur" şeklinde ifade edilir. Yani ters orantılı bir şekilde benlikteki derinlik arttıkça, varlıktaki derinlik azalmaktadır.[323] Marcel düşüncesi, temelde metafizik, ontolojik ve ahlaki bir yöne sahip olduğu için, üç yönlü bir ben tasarımı ile ön plana çıkmakta olduğu görülebilmektedir. Bu bağlamda Marcel felsefesinin öznel yönü, mistik ve içsel tecrübelere odaklanarak bir benlik arayışına ve oluşturulmasına yönelmektir. Bu yönelme ve dolayısıyla bağlanma durumları, Marcel düşüncesinin orijinalliğini ortaya koyan bir durum olarak, benliği oluşturan temel unsurlar şeklinde değerlendirilmektedir.[324]

Benzer şekilde Jaspers düşüncesinde de varlığa ve varlığın benliğine, bütün nesneleri ve ufukları aşan özne-nesne yarılmasının üzerinde olan kuşatanda ulaşabileceğimiz bilincine varabilmekteyiz. Ancak Marcel için, ben ve sen arasındaki bu anlamsal ve içeriksel uçurumlar gibi insanın mistik deneyimlerinde kuşku söz konusu olmamaktadır. Çünkü mistik konular temelde, her şeyi kuşatana dalmış bir vaziyette kendi benliklerinin şifrelerini çözebilmekte ve kendilerini çıkmazdan kurtarabilmektedir. Dolayısıyla Marcel felsefesindeki benliğin ontolojik çıkmazlarını çözen mistik ögeler gibi Jaspers düşüncesindeki metafizik öğretiler de, varlığın benliğinin bir şifre dilidir. Bu dilden teolojik olarak kuşatanın hazır bulunuşu, filozoflar tarafından kendi aydınlanmaları ve varlığın benliğinin aydınlatılması için tasarlanmıştır. İnsanlar metafizik yoluyla bu aşkınlığın kuşatanını duyabilmekte ve ona ulaşabilmektedir.[325]

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Sartre felsefesinde insan, varoluşsal açıdan benliğini ve varlığını "varlık nedir" sorusu ile ifade eden henüz tamamlanmamış olan bir proje olarak görülmektedir. Benzer şekilde, Marcel düşüncesinde de dünya ve insan varlığında görülen eksiklik, insanın mistik ve duygusal yönüyle oluşturdukları benlikleriyle

[323] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 38-41.
[324] Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması* (Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014), 30.
[325] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 30.

tamamlanabilir. Çünkü Marcel için insan hayatı, metafizik aşkınlık ile çözümlenebilen benlik oluşturma eylemleriyle dolu içsel deneyimler bütünü olarak düşünülebilmektedir. Bu bağlamda Sartre'dan farklı olarak, Marcel felsefenin en temel sorusu, "varlık nedir"den önce, "ben neyim" sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla varlık ve dünya anlamını bu soruya verilen cevapta tam olarak bulabilmektedir. Bu nedenle varlığın ve benliğin neliği arasında, hem ontolojik hem de teolojik açıdan önemli bir ilişki söz konusu olmaktadır.[326]

Marcel'e göre insanın içinde yaşadığı dünyadaki ontolojik olarak anlam eksikliğini aşmak için kendi benliğinde var olan ve teolojik olarak önemli bir yere sahip olan içsel ve metafizik bir istek gereklidir.[327] Marcel'in sır terimi, her ne kadar mistik çağrışımlar oluştursa da, onun felsefesinde benlik arayışındaki ontolojik ve teolojik izleri bulmak için önemli bir yere sahiptir. Sır kavramı, insan varoluşunun bir tecrübesini ve varoluşsal benliğini oluşturan temel unsurlarını içermektedir. Marcel'in içsel deneyimden kastettiği, bizim genellikle mistik deneyim veya benliğin ontolojik olarak sergilediği deneyimler dediğimiz şeylerdir. Bu nedenle, insanların içinde yaşadıkları dünya tecrübeleri, içsel veya mistik durumların etkisiyle insanın benliğinin büyük oranda şekillenmesini ve anlam kazanmasını sağlamaktadır.[328] Bunun dışında kalan, gizemli olmayan ve dışsal deneyimlerle gösterilebilen benliğin oluşumunda dolaylı bir şekilde etkili olabilen nesnel durumlar da vardır. Ancak bu durumlar, objelerle kaplı olduğu için duyu organlarıyla algılanamadığından içsel deneyim olarak da nitelendirilmektedir. Bu durum, Marcel'in mistik felsefesinin temel problematik bir yönüdür. Marcel, açıklanamayan ve akılsal olarak anlaşılamayan ancak dış dünyada benliğin varlığını hissettiren ve gözlerle görülmeyen bir durumdan bahseder. Bu durum, Marcel felsefesinin temel konusu olan problemi, felsefi literatüründe bir soruna dönüştürülemeyen bir sır olarak açıklar.[329]

Marcel felsefesinde varlık, kendisini bir sır olarak ortaya koyduğu için, Marcel'in verdiği seminerlere de bu duruma vurgu yapmak için "*Varlık Sırrı*" başlığı konulmuştur. Herhangi bir benlik oluşturan veya benliğe ulaşmaya çalışan kişinin etrafı, sırlarla çevrilebilir. Bu durum, kişinin neredeyse bütün ontolojik ve teolojik problemlerini çözebilmektedir. Çünkü sır, varlık deneyimleri ile görevini yaparken, problem objektif

[326] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 32.
[327] [27]
[328] Marcel, *Homo Viator*, 186-187.
[329] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 22-23.

bir akıl etmenin bulabileceği ve bilebileceği objelerle benliği aramakta ve bir benlik oluşturabilmektedir. Yani varlık, bir problem olarak ifade edilmekten ziyade, daha çok ontolojik bir sır olarak ifade edilebilmektedir. Probleme dönüştürüldüğü zaman, aslında sahip olduğu önemini bir nebze de olsa kaybettiği için varlığa ve benliğe ulaşma durumu da biraz daha güçleşmektedir. Bunun yanında, Marcel, sır ile problem arasında ayrım yapmakla bir bilinemezlik veya bilinebilirlik farklılığını ortaya koymaz. Çünkü bu durum hakikatte bir bilinmezlik problemi çemberine dâhildir. Örneğin, herhangi bir bilgi, sır ve problem durumları, kendilerine has farklı amaçlar barındırdıkları için, bu konular kendi içerisinde ulaşılabilirlik özelliğine sahip olabilirler.[330] Marcel felsefesinde, sır ve problem durumları, birbirini doğrudan ve dolaylı bir şekilde etkilediği için genellikle birlikte ele alınmıştır. Bu, iki durum arasındaki farklılıkları ortaya koymak ve metafiziğin kavranması, usun konumu ve ehemmiyeti, hakikatin ifşası, varlık tecrübeleri, benlik arayışı ve oluşturulması, soyut ve somut arasındaki varoluşsal ve teolojik çatışma ve ilişki gibi konuları net bir şekilde ortaya koymak için gereklidir.

Marcel'e göre, her "izm" soyut bir durum şüphesi barındırdığından dolayı, bazı akımlar felsefenin özüne ve ruhuna aykırıdır. Çünkü bir sistem, içine kapalı bir bütünlüğü veya tam bir içkinliği ifade ederse, varoluşun teolojik olarak aşkınlıkla bağlantılı olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, benliği oluşturan temel unsurlardan, insanın bedensel olarak varoluşu ile soyut ve mistik düşünceler arasında şiddetli bir çekişme vardır. Marcel, Kartezyen geleneğin ve bu geleneğin ortaya koyduğu idealist felsefelerin, insan varoluşunun somut biçimlerini göstermediğini ve dünyayı yapaylaştırdığını düşünmüştür. Çünkü idealist felsefeler, insanı ve varlığı parçalamadıkları için, Marcel, bu düşüncelerde varoluşsal bütünlüğün yakalanamayacağını ifade etmiştir. Bu düşüncelerden hareketle, Marcel, dünyadaki insanın benliğini ve somut deneyimlerini temel alan ve öznelliği ön plana çıkaran somut felsefesini şekillendirmiştir. Başka bir deyişle somut felsefe, varoluştan varlığa doğru harekette metafiziksel düşünceyi yaşayan deneyimlerle, intersubjetivite bağlamında insanın varlığını Tanrı ile birlikte anlamaktır.[331] Marcel'in özel yaşamındaki problemler ve yaşadığı dönemin sorunları, onun odağının deneyimleri

[330] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 113-114.
[331] Gabriel Marcel, *Man Against Mass Society*, çev. G. S. Fraser (India: S.T Augustine's Press South Bend, 2008), 10.

ışığında şekillenen kişisel iletişimlere yönelmesine ve zamanla bu fikirlerin saçma olduğunu düşündüğü tüm idealist ögelerden temizlemesine sebep olmuştur.[332]

Marcel, sistematik bir düşünce yapısına sahip olmadığı ve fikirleri birçok konu ve alanla bağlantılı olduğu için döneminde anlaşılması zor bir filozof olmuştur. Varoluşun objektif ve açık bir şekilde ifade edilemeyeceğini savunan Marcel, felsefenin temelinin bireysel deneyimlerden ve benlik arayışından oluştuğunu ifade etmiştir. Marcel, soyut felsefenin ana unsurunu oluşturan ve evrenselliği öne süren idealizme ve insanı varoluştan ayırarak yalnızca işlevsel bir benlik sahibi olan varlık olarak gören modern bilime karşı çıkmıştır. Ayrıca, modern bilim ve idealizm anlayışı ile sürekli savaş halinde olan teist varoluşçu Marcel, öznelliği ve benliği ön planda tutan ve "somut felsefe" terimiyle ifade ettiği düşünceleriyle varoluşçu bir düşünür olarak nitelendirilebilir. Kierkegaard ve Jaspers gibi mistik ve teistik düşünceleriyle ön plana çıkan Marcel, çağının toplumsal koşullarından fazlasıyla etkilenmiştir. Gizem felsefesi ise, soyutlanmış bir bakış açısından ziyade, yaşamla iç içe olan bir benlik düşüncesi ve bu düşünceyi netleştiren üst düzey bir anlayış şekli olarak tanımlanabilir.[333]

İnanan bir insan için bağlanma, kutsal bir varlığın ihsanı olarak sadakatin ortaya konulması şeklinde nitelendirilmektedir ve dolayısıyla kişinin tercihiyle elde edilen bir şey olmadığını vurgulayarak "benim ben olmaklığım" şeklinde tanımlanmaktadır.[334] Marcel inanan bir insanın varoluşunun, onun imanına bağlı olduğunu savunmaktadır. Varlığa katılım ile benlik oluşturma ise, sadece bu yolla gerçekleşebilir. Marcel, *düşünen ben ve deneysel ben* şeklinde bir ayrım yaparak, imanın düşünen ben ile deneysel ben arasında var olan boşluğun aşkın bir ilişkiyle doldurulduğu kanaatindedir. İmanı bir sıçrayış olarak değerlendiren Marcel, bunun bilinçsiz bir sıçrama olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Marcel, imanın bilginin ötesinde olduğunu ifade eder ve imana yönelik sorunun objektif bir şekilde açıklanmasının mümkün olmadığını savunur. Ona göre, imanın bilgiyle ifadesi, benliğin ve dolayısıyla benliği oluşturan imanın inkârı anlamına gelmektedir.[335]

İnsan, "Mutlak Sen" karşısındaki varoluşunu, kendini ona açarak ve ona katılarak veya onu kendine katarak yaşamaktadır. Burada kendini açmak, kendi benliğinden ayrılmak

332 27

333 Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 153-157.
334 Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 94.
335 Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 176.

demek değildir. Bu, bir çağrıya kulak vermektir ki; Marcel düşüncesinde "bağlanma", daima dışa doğru veya bir başkasına doğru olan bir ayrım olarak karşımıza çıkmaktadır.[336] Bu bağlamda Marcel felsefesinde "öznelerarasılılık" terimi ben ve sen arasındaki bağlanma ilişkisi sadakati ortaya koyması açısından önemli bir yere sahip olmaktadır. Buradaki öznelerden kasıt; insanın kendisiyle ve başkalarıyla olan teolojik ve ontolojik ilişkisinin bilincinde olmaktır. Dolayısıyla benlik, bu bilincin ötesine geçerek iki farklı şekilde kendisini gösterebilmektedir. Başkalarıyla olan ilişkide daha çok "iddialılık, saldırganlık, alçakgönüllülük" gibi durumlar, ben ve diğeri arasındaki bağlantıyı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak kişinin kendisiyle olan ilişkisinde, sahip olduğu egosunun kendisiyle ve geçmişiyle olan benlik bilincinin ortaya konulması durumu önemli bir yere sahip olmaktadır.[337]

Varoluşçu düşünürler açısından ben ve benlik, birileri tarafından öncesinden belirlenmiş ve soyut bir özelliğe sahip olan bir öz değildir. Bu nedenle benlik arayışı ve ben oluşumu, var olmakta olan bir somut yaşam deneyimi olarak nitelendirilmektedir.[338] Bu bağlamda Marcel, varlık ile ilgili olarak soyut bir metafizikten ziyade, varlığa yön veren somut deneyimlerle ilgilenmiştir. Bu deneyimler arasında muhabbet, bağlanma, sadakat, umut ve iman yer alır. Marcel'e göre, somut metafizikte temel farklılık, bir ya da çok ayrımından ziyade, dolu ya da boş farklılığıdır. Marcel, "primitif teminat" ve "kör sezgi" ile birlikte "ortak orijinli" üç ifade olarak söz ettiği varoluşsal gerekliliği, varlığın benlik ihtiyacı ya da benliğin var olma ihtiyacı olarak da ifade edebileceğimiz bir tür varlığa susamışlık hali olarak tanımlar. Bu ihtiyaç, varlığın benliğini anlamamıza yardımcı olur. Marcel'e göre, ben varlığın kendisini ve sadece kendi varlığını oluşturmaya çalışırken, beni ben yapan ve benliğimi oluşturan temel gereksinimleri, varlığa yönelimim anında anlayabilirim.[339]

Marcel'e göre, felsefi incelemelerin ilk adımı, biraz eleştirel bir şekilde Descartesçı anlamda "varlığı temellendiren yapının kesinliğinde" değil "durum içindeki varlıktan kaynaklanan kesinlikte"dir. Somut varoluşsal anlayışın başlangıç noktası, içinde bulunulan durum olarak nitelendirilmektedir. Bu durum, basit bir ontolojik konum meselesi olmanın ötesinde, değer, ilgi, bağlılık, incinebilirlik gibi mistik deneyimlerin bir

[336] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 56.
[337] Marcel, *The Mystery of Being I*, 194-196.
[338] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 99.
[339] 27

meselesidir. Bu nedenle, durumu salt mekânsal belirlemeler olarak anlamak yanıltıcı olabilmektedir. Marcel'e göre, "ben varım" demek, öncelikle bir durum ve bağlam içinde olmaktır. Yani, benim bir dünyam vardır. Bu nedenle, "durum içinde olmak", "dünyada kökleşebilmek", öncelikle bedene bürünmenin sonucu olarak değerlendirilmelidir. Marcel felsefesinde beden, hem ayırıcı hem de bağlayıcı bir role sahiptir. Dolayısıyla somut felsefede "ben varım" iddiasında bulunduğumda, sadece kendi başıma var olmadığımı, aynı zamanda ortaya çıktığımı, görüldüğümü ve ilişki kurabilen bir varlık olduğumu ifade etmek isterim. "Varım" (exist) kelimesindeki "ex" ön eki, dış dünyaya doğru bir hareket, merkezkaç bir eğilim anlamına geldiği için asli bir öneme sahiptir. Marcel felsefesinde varoluş ve bedene bürünmüş varlık birbirinden ayrılamaz bir bütünlük içerisinde benlik anlayışını ortaya koymaktadır.[340]

Bununla beraber insanın varlığıyla ilgili görüşlerinin yanı sıra kötülük problemi benlik meselesinde önemli bir yere sahiptir. Marcel'e göre, teodize, Tanrı'nın varlığını ve eylemlerini açıklamak için yapılan bir çabadır. Ancak Marcel, bu çabayı teolojik olarak Tanrı tasavvurlarından ateizm şeklinde değerlendirir. Çünkü teodize, Tanrı'nın varlığını ve eylemlerini insan aklının sınırlarıyla açıklamaya çalışır. Bu, Tanrı'nın yüceliğini ve anlaşılmazlığını inkâr etmek anlamına gelir. Marcel'e göre, Tanrı'yı başka bir şey ile aynı olarak değerlendirmek veya indirgemek de Tanrı'yı ret etmek anlamına gelir. Çünkü Tanrı, benzersiz ve eşsiz bir varlıktır. Onu herhangi bir şeye benzetmek veya onu başka bir şeyle özdeşleştirmek, Tanrı'yı küçümsemek anlamına gelir.[341] Dolayısıyla, Tanrı'yı diğer hiçbir şeye benzetmek mümkün değildir. Çünkü Tanrı, benzersiz ve eşsiz bir varlıktır. Onu herhangi bir şeye benzetmek, Tanrı'yı küçümsemek ve hatta reddetmek anlamına gelir. Bu, Tanrı'yı ve diğer varlıkları farklı kategorilerde ele almamız gerektiği anlamına gelir. Tanrı'yı diğer varlıklarla aynı kategoride ele almak, kategorileri birbirine karıştırmak anlamına gelir. Bu da Tanrı'nın yüceliğini ve anlaşılmazlığını inkâr etmek anlamına gelir.[342] Bu bağlamda Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak felsefe tarihinde birçok eleştiri, kabul etmeme ve hatta reddetme konusu üzerine fikir ortaya koyan filozof ve düşünce anlayışları ortaya çıkmaktadır. Örneğin "kötülük ve teodise" gibi konulara yer veren ve bu yönüyle ön plana çıkan "ateizm" gibi Tanrı tasavvurları önemli bir yere sahip

340 27

341 Gabriel Marcel, *Journal Metaphysique*, çev. Bernard Wall (Washington: National Retail Federation, 1935), 65.

342 Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 52.

olmuştur. Çünkü Marcel'in de ifade ettiği gibi böylesi bir teolojik "problem ve sır" meselesi olan "teodise"(mutlak iyi olan Tanrı ile kötülükler bağdaştırması) nasıl bir şekilde mümkün olacaktır durumu teolojik problem olarak felsefe tarihinde süreklilik arz etmektedir.[343] Tanrı'nın evren ile insan arasındaki böylesi bir ilişki içerisinde daima bir faaliyet göstermesi beraberinde teolojik ve ontolojik olarak "problem ve sır" durumlarının da ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Marcel felsefesinin varoluşsal karakteristiği, varoluşsal terminoloji alanında kullanılan bazı kavramların anlamlandırılması ve bu kavramlar arasındaki çatışkılardan kaynaklanmaktadır. Örneğin Marcel, "problemler" ve "sırlar" arasında bir ayrım yapmaktadır. Problemler, doğa bilimlerinin karakteristiğidir. Bunlar, nesnel olarak araştırılabilir ve çözümlenebilir konulardır. Sırlar ise, bireysel varoluşumuzun ötesinde olan konulardır. Bunlar, tam olarak açıklanamayacak kadar derin ve karmaşıktır. Marcel'e göre, problemler, rasyonel bir sistemle ele alınabilir. Bu sistemler, mantıksal bir şekilde düzenlenmiş ve belirli bir amaca yöneliktir. Sırlar ise, rasyonel bir sistemle ele alınamaz. Bu nedenle, sırlar, bireyin kendi deneyimleri ve bakış açısı aracılığıyla anlaşılabilir.[344] İnsan, varoluşsal bir varlık olarak, hem somut hem de soyut bir yapıya sahiptir. Bu iki yapı arasındaki ilişki, varoluşçu teolojide bir problem olarak karşımıza çıkar. Marcel felsefesinin temel kavramları, problem ve sır ayrımına dayanır. Problemler, yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılabilecek olan yeni yeni çözüm yolları ve önerilerini ortaya konulabilmesi ile önemli bir yere sahip olmaktadır. Sırlar ise, bilinmeyen ve anlaşılması zor olan şeylerdir. Marcel'e göre, insan varoluşu, hem problem hem de sırla ilişkilidir. İnsanın somut varoluşu, onu problemlerle karşı karşıya bırakır. İnsanın soyut varoluşu ise, onu sırlarla karşı karşıya bırakır. Marcel'in temel kavramları, bu iki ayrımı açıklayan kavramlardır. Örneğin sevgi, bir problemin çözümüdür. Umut, bir sırrın aydınlanmasına dair inançtır. Marcel felsefesinde, problemler ve sırlar, umut temasına bağlanır. Umut, insanın problemleri ve sırları anlamlandırmasına ve üstesinden gelmesine yardımcı olur. Bu durumu şöyle gösterebilmek mümkündür:

PROBLEM	SIR
OBJEKTİVİTE	VAROLUŞ
KANAAT	İMAN

[343] Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm Ya Da Ateizm* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), İnceleme-Araştırma/17.
[344] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 46-47.

SOYUT	SOMUT
SAHİP OLMAK	VARLIK OLMAK
DOĞRULANABİLİR	DOĞRULANAMAZ
AYRILMA	KATILMA
REDDEDİŞ	YAKARIŞ
BEN-ONA	BEN-SEN
PROBLEMATİK	META-PROBLEMATİK[345]

Marcel düşüncesinde, teolojik açıdan, gizem, umut, varlık olmak, malik olmak, problem ve sır gibi konuların önemli bir yere sahip olmasından ötürü, varoluşsal serüveninden ve arka planlarından bahsedilebilir. Marcel felsefesinde bu kavramların ne anlama geldiğini ortaya koymak, genellikle karıştırılan varlık olmak ile malik olmak ve problem ile sır kavramlarını birbirinden ayırmamızı sağlar. Marcel felsefesinde, varlık olan ve malik olunan, birbirlerine asla indirgenemez. Malik olmak, sadece bedensel ve maddi plan çerçevesindeki objeler veya nesneler ile ilgili bir kavramdır. Ben, kendisi için malik olduğu bir şeyleri olan fakat bizzat kendisi malik olmakta bulunduğu o şey ya da şeyler olmayan bir varlıktır. İnsan, bu planı aşan bir hüviyete sahip bir varlık olarak, malik olunan bir şey veya bir durum değildir. O, bütün bu malik olunanların arasında fakat mahiyetçe onların üstünde bir varlıktır. Bu, insanın şeyler içinde herhangi bir şey, nesneler içinde herhangi bir nesne olmasını önleyerek bütün nesnelerin kendisine göre değer kazanacağı bir varlık hâli olmasıyla ilgilidir.[346] Bu bağlamda insanlar kendilerini ve başkalarını fiziki, zihinsel ve sosyal bir varlık olarak diğer insanlarla ve kendisi dışındaki dünya ile karşılıklı ilişkileri olan bir fonksiyonlar sistemi olarak iletişim ve bağlantılarını ortaya koyabilmektedir. Bu tür bir düşünce tarzının sonucu insanın nesne muamelesi görebilmektedirler. Oysa insan nesneden farklıdır yalnızca fiziksel ve biyolojik olarak ele alınmamalıdır. Dolayısıyla insanın ne olduğunu değil kim olduğunu ve neler hissettiğini araştırmak gerekir. Marcel tam da bu noktaya odaklanarak insanı 'ben' ve beden bütünlüğü içinde anlamaya çalışır. İnsan kendi dışındaki dünya ile olan bağlantıları ve iletişimi sayesinde var olur. Ancak bu bağlantılar ve iletişim farklı bir açıdan bakılacak olursa, insanın özgürlüğünü sınırlayabilir veya yok edebilir. İnsan bu

[345] Emel Koç, *Gabriel Marcel Üstüne* (Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2014), 92.
[346] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 112.

bağlardan ne kadar kurtulabilirse o kadar özgür olabilir. Dolayısıyla, bu bağlardan kurtulamadığı oranda, "özgürlüğünden o kadar yoksun[347] " olduğu ifade edilebilir.[348]

Varlık alanının epistemesi, aslında bir problem değil, bir sır bilgisidir. Sır, tefekkür yoluyla elde edilen bir durum değildir, sır varoluşun bir halidir. Bu nedenle yaşamı ve hayatın sırrını sadece ona dâhil olarak kavrayabiliriz. Katılım yoluyla kavranan varlık sırrı, bireysel bir deneyim gerektirir. Marcel'e göre bu da insanın somut varoluş halleri arasında yer alır. Bu durumu da şu şekilde izah edebiliriz:

> 'Mutlak Sen' Tanrı, ancak hürriyet, aşk ve karşılaşma tecrübeleri içinde hissedilebilir. Tanrı asla, tecrübenin ya da mantıksal çıkarımların gösterilebilir bir sonucu olamaz. Tanrı, problem alanına ait değildir. Onunla bir bağlanmaya girer ve Marcel bunun özne-süje arasındaki sadakat ilişkisi olduğunu söylemektedir. Marcel, bu nedenle, insanın gerçek var oluşunu Tanrı'ya olan bir yolculukta keşfedebileceğini vurgulamaktadır. Bu ise bir dini hayattır. Marcel'e göre, imanlı olmak kendi kendisi için, öteki için ve Tanrı için olmak demektir. Marcel felsefesinde iman, varoluşu belirleyen en mühim fiildir.[349]

Marcel hayatı bir problem olarak değil, bir gizem olarak ele almayı uygun görmektedir. Metafizik alanda 'sahip olunanlar' ve 'varlık olanlar' şeklinde bir ayrım yapan Marcel'e göre, sırrın ortadan kalkması ise yaşamın anlamlandırılması yönünden büyük bir önem taşıyan manevî değerleri yok edecektir. Marcel için metafizik düşünce sır üzerine yönelmiş bir düşünce olmasından ötürü düşünülemeyen ve ispat edilebilir olmayan bir kavramdır. Hâlbuki sır, kendiliğinden anlaşılamayan ve hürriyete bağlı, imana benzeyen bir çeşit somut bir sezgi ile ancak bilinebilir. Burada somut sezgiyle birlikte, beden ve ruhun birliğine dayalı olarak özgürlük, aşk, sadakat, umut, güven vb. sır olarak kabul edilecek unsurlar ortaya çıkar. Ortaya çıkan bütün bu sırlar ise, temel sır olarak kabul edilen 'varlık sırrı'nı ortaya koyar ve onun yansımaları olarak görülürler. Bu noktada felsefenin temel hedefi de bu nihaî sırra ulaşmak olmalıdır.[350]

---

[347] Albert Camus, *Yabancı*, çev. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 73.
[348] Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev. Şemsa Yeğin (İstanbul: Payel Yayınları, 1996), 37.
[349] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 109-110.
[350] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 170-173.

Marcel felsefesinde, insanın varlığındaki beden ve ruh arasındaki bölünmez bütünlük durumu, insanın ontolojik yapısının temel iki önemli ayağının olduğunu bizlere göstermektedir. Çünkü özellikle varoluşçu teoloji açısından, Marcel düşüncesinde, ruh ve bedenin bütünlüğüne dair bir sır olduğu açıkça görülebilmektedir.[351] Ancak bu durumdan biraz farklı bir bakış açısı olarak Kierkegaard "özden yoksun bir benlik ya da ruh"[352] betimlemesiyle insanın ontolojik yapısını doğanın ellerinden kurtararak bir benlik içerisinde değerlendirmektedir.

İnsan, bedensel ve ruhsal olmak üzere iki yönlü bir varlıktır. Bedensel yönümüz fiziksel varlığımızı, ruhsal yönümüz ise duygu ve hislerimizi ifade eder. İnsanın biyolojik yapısı, beden ve ruhun birliğini gerektirir. Bu nedenle, insanın varoluşsal varlığı da beden ve ruhun birliğine ve bütünlüğüne dayalı bir yapıya sahiptir. Marcel felsefesi de bu varoluşsal varlığın önemini vurgular. Ona göre, "ben bedenli bir varlık olarak kendim, kendimi bedenimle kavrayabilirim"[353] ifadesiyle insan kendini bu şekilde kavrayabilir. Mistik açıdan bakıldığında insan varlığı sırlarla doludur. Umut, sadakat, aşk ve güven gibi kavramlar, insanın ruhsal yönünü yansıtan sırlardır. Bu kavramlar, insanın bedeniyle ve ruhuyla bir bütün olarak var olduğunu gösterir.

Marcel'e göre, başkasına ulaşmanın yolu kendimizi anlamaktan geçer. İnanan kişinin Tanrı ile olan ilişkisini de bir ben-Sen ilişkisi olarak görür. Marcel'in ifadesiyle, Tanrı ile olan ilişki, varlığın var olanla olan ilişkisi değilse, bir hiçtir.[354] Tanrı ile birey arasındaki teolojik irtibat, insan tarafından bir kere elde edilen veya daima varlığını devam ettiren bir şey değildir. Çünkü inanma eylemi, özgür bir canlı olan insanın kendi tercihleri doğrultusunda ve isteme gücü nispetinde elde edilebilir. Bu imkân, öncelikle insanın özgür bir varlık olarak hazır bulunmasını ve kabul veya reddettiği Tanrı anlayışına göre kendi değerini ve konumunu belirleme yeteneğini verir.

Marcel'e göre, iman ruhun kendiliğinden gelen bir olay değil, sürekli olarak kabul etme, sadakat ve tanık olma halidir. Bu nedenle, varoluş serüveninde sürekli mücadele gerektiren bir durumdur ve tekrar kazanılması ve yenilenmesi gerekir. İman aynı zamanda bir özgürlük ortamıdır. Ben ve Tanrı arasındaki ilişki, özgürlükten kaynaklanan bir çağrı ve yanıt ilişkisidir. Bu nedenle, iman, bireyin özgür bir eylem olarak Tanrı'ya inanma

[351] Marcel vd., *Metafizik Nedir?,* 183-184.
[352] Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler,* 322.
[353] Uygur, *Kültür Kuramı,* 68.
[354] 27

seçimidir.[355] Bunların yanı sıra, Marcel'in varoluşçu teoloji felsefesinde sahiplenme ve mülkiyet anlayışı, insanın özgürlüğü ile yakından ilişkilidir. İnsan, eylemlerinde özgür olarak seçim yapabildiğinden, bedenini ve hayatını da kendi mülkü olarak görür. Bu nedenle, bedeni üzerindeki tüm eylem hakkının da kendisinde olduğuna inanır. Bu anlayış, intihar edimini gerçekleştirmek isteyen insanların düşüncesinin alt yapısında da önemli bir yere sahiptir. İntihar etmek isteyen insan, bedeni üzerinde sahip olduğu eylem hakkını kullanarak, kendi hayatını sona erdirmeye karar verir.

2.5.3 TILLICH VE VAROLUŞÇU TEOLOJİ

Tillich, varoluşçu felsefe alanında ismi çok zikredilmese de varoluşçu teoloji alanında fikirleriyle önemli bir yere sahiptir. Çünkü Tillich, özellikle Tanrı problemine odaklanan ve Tanrı ile kaybolan ontolojik bağlantıların yeniden nasıl kurulacağını önemseyen düşünceleriyle insanı ön plana çıkaran yaklaşımları ile bilinmektedir. Tillich'nin Tanrı düşüncesinin, felsefenin ve dinin Tanrı anlayışlarını bir nevi birleştirmeye çalışan anlayışlar içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Yirminci yüzyılın en önemli teologlarından birisi olan Tillich bazen "sınır teoloğu"[356], bazen de "entellektüellerin teoloğu" ve "teologların teoloğu"[357] olarak nitelendirilmektedir. Ancak bir sınır teoloğu olarak Tillich, disiplinler arası diyaloğu sağlamak adına varoluşçu teoloji meselelerinin incelenmesindeki bir yaklaşım olarak "*Systematic Theology*" yöntemiyle düşüncelerini ortaya koymaktadır. Her şeye rağmen Tillich'e göre, ister dini ister din dışı olsun bütün 'olma cesareti' aslında vahiysel bir karakter taşır. Tillich'in *Olma Cesareti* eserinde ve düşüncesinde, ne vahiy ve mucizeden ne de süje obje yapısının aşan tecrübelerinden bahsedilmez. Bunun yerine insanın süreklilik arz eden bir şekilde kendini "olumlaması"ndan bahsedilebilir. Tillich'e göre, böylesi sınır durumlarında, Tanrı'nın ötesindeki bir kutsal varlık anlayışı kendini gösterir. Bu bağlamda Tillich "*Systematic Theology* eserinde klasik teizmin Tanrı'sının ötesinde bir Tanrı'dan bahsetmektedir.[358]

Tillich, "*Systematic Theology*" isimli kitabının ilk cildinde yoğun bir şekilde üzerinde durduğu "korelasyon" terimi iki farklı ve birbirinden bağımsız faktörün karşılıklı olarak sergilediği ilişki açısından, varoluşçu teoloji alanında önemli bir yere sahip olmaktadır.

355 27

356 Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 8.
357 Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. Dansuk F. Cihan (İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2014), 11.
358 Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 141.

Çünkü korelasyon, varoluşsal sorunları, teolojik cevapları ve diğer bir yönüyle de Hristiyan inancının içeriklerini detaylı bir şekilde ortaya koyan varoluşçu teolojinin bir metodu olarak ortaya çıkmaktadır. Tillich teolojisinde, teolojik ve varoluşsal sorular, cevaplarını Hristiyan inancının mesajlarından ve insan varoluşuna onun ötesinden söylenenler ile cavaplanmaktadır. [359] Korelasyon yönteminin imkânı, temel bir varsayıma bağlı olarak, insanın ve nihaî realite olan kutsanmışın arasındaki bir iletişim noktasının varlığı varsayımına bağlıdır. Ancak Tillich'in burada geliştirdiği inanç anlayışının temeli, böyle bir etkileşim ve iletişim noktasının bulunduğunu, böyle bir imkânın var olduğunu kabul etmedir. Söz konusu imkân, insanın sahip olduğu, Şartsız'ı şartlının biçimleriyle, Şartsız'ın sembolleri olan çeşitli kültürel yaratmalarla tanıma imkânıdır.[360]

Tillich teolojisinde çok ön plana çıkan diğer bir kavram olan yabancılaşma, insanların düşmüşlüğünün bir neticesi olarak değerlendirilmektedir. İnsanlar arasındaki boş konuşma, gereksiz merak ve belirsizlik içinde yaşayan bireyin durumu otantik olmayan bir var oluş tarzı içinde kendisini gösterirken aynı zamanda kendisine de yabancılaşmaya başlamaktadır. İnsan dünyaya daldığı oranda kendisinden veya otantiklikten uzaklaşarak yabancılaşarak kendisine ve olması gerekene uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda yabancılaşma, insanın Tanrı'dan, diğer varlıklardan ve kendi gerçek varlığından uzaklaşmasını daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca Tillich yabancılaşmayı, yaratılmış bir varlık olma durumunun sonucu olarak değerlendirmektedir. Ona göre aslında yaratılmış ve yabancılaşmış olan varoluş aynı şeydir. Var olmak eksik olmak ve yabancılaşmış olarak düşünülürken yaratmada yani düşüş öncesi varlık düzeyinde "rüyadaki masumiyete" sahip olan insan ilahi yaşamda gizli bir varlık durumunda kalmaktadır. Benzer şekilde düşüş halindeki insan, yaratılmış iyilik durumundan günahkârlık durumuna düşmüştür. Bu düşüncede, gerçek varlığından yabancılaşmış ve kendi özünden varoluşa düşüş ya da geçiş durumu söz konusudur. Ayrıca bu durum Tillich teolojisinde bir ayrılma durumu olarak nitelendirilen günah anlayışının da ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Çünkü insan işlediği günahla, kendisinden, bireyin yaşadığı topluluktan, Tanrı'dan, dünyadan ve özünden ayrılmaktadır.[361]

Tillich, yabancılaşmayı, insanın kendi varoluşunun farkındalığından kopması olarak tanımlar. Düşmüşlüğü ise, insanın Tanrı ile olan ilişkisini yitirmesi olarak tanımlar. Bu

[359] Paul Tillich, *Systematic Theology I* (Chicago: Universty of Chicago Press, 1951), 60.
[360] Tillich, *Din Felsefesi Yazıları I (Önsöz)*, 10.
[361] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 112-113.

bağlamda, Tillich'e göre yabancılaşma ve düşmüşlük, birbirine bağlı iki kavramdır. Yabancılaşma, insanın Tanrı ile olan ilişkisini yitirmesi nedeniyle ortaya çıkar. İnsan, Tanrı ile olan ilişkisini kaybettiğinde, kendi varoluşunun anlamını ve amacını da kaybeder. Bu durum, insanın kendi varoluşunun farkındalığından kopmasına neden olur. Tillich, yabancılaşma ve düşmüşlüğün, insanın varoluşsal deneyiminin temel özelliklerinden biri olduğunu savunur. Bu deneyim, modern insanın varoluşsal sorunlarının önemli bir kaynağıdır. Ayrıca Tillich, günahkâr olmayı, insanın Tanrı ile olan ilişkisini bozması olarak tanımlar. Suçluluğu ise, insanın günahkârlığı nedeniyle yaşadığı kaygı ve korku olarak tanımlar. Tillich'e göre, günahkâr olmak, insanın Tanrı ile olan ilişkisini yitirmesine neden olur. Bu durum, insanın Tanrı'nın sevgisinden ve bağışlamasından yoksun kalmasına neden olur. Bu durum, insanın suçluluk duygusuna yol açar. Tillich, günahkâr olma ve suçluluk duygusunun, insanın varoluşsal deneyiminin temel özelliklerinden biri olduğunu savunur.[362]

Varoluşçu ve teoloji içerikli sorular ve onlara verilen cevapların, insanın ötesinden veriliyor olması, vahiy düşüncesinin önemine vurgu yapmaktadır. Tillich teolojisinde, bilgi elde etme yolu veya teolojik durumların kendini ifşa etme yöntemi olan vahyin, insan ile Tanrı arasındaki iletişim açısından önemini ortaya konulmaktadır. Vahiy, insana insan tarafından gerçekleştirilemeyen ve dolayısıyla insanlara bağımlı olmayan tecrübe üzerine kurulmuş bir teolojik durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle varoluşsal sorulara verilebilecek olan cevapların Hristiyanlık mesajı, Tanrı'nın dilinden gelen kutsal metinler(İncil) ve vahiy gibi durumların insanlar tarafından tahmin edilmesi de pek mümkün görünmemektedir.[363]

Tillich'e göre, *Olma Cesareti* yokluğun yol açtığı tehditler karşısında, insanın kendisini olumlamasıdır. Olma cesareti, var olmak zaten yokluğu reddettiği için vahiysel bir karakterdedir. Bu bağlamda, umutsuzluğa rağmen olma cesareti mümkün hale gelir. Ayrıca mutlak iman, bir yandan varlığın gücünün tecrübesi, bir yandan da yokluğun tecrübesidir. Çünkü yokluğun tecrübesi varlığın tecrübesine imkân sağlar ve insan bunun farkına varır.[364] Vahiy durumları karşısında herhangi bir iletişim kuramayan insan, Tanrı ile sahip olduğu iman yoluyla karşılaşabilmektedir. Fakat bu iman yolu, kaygı, korku, endişe, estetik, politik, sosyal gibi teolojik dinamiklerle dolu olabilmektedir. Bu nedenle,

[362] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 298.
[363] Tillich, *Systematic Theology I*, 65.
[364] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 140-141.

imanın bu temel dinamikleri, aslında Şartsız'ın insanlara vermiş olduğu ve insanların yaşam deneyimleri boyunca maruz kalabileceği nihai kaygılarının dinamikleri olarak da nitelendirilmektedir. Ayrıca iman, kişiliğin merkezinde gerçekleştiği için teolojik olarak tüm kişiliğin odaklanmış eylemi şeklinde de nitelendirilmektedir. [365]

Tillich, Tanrı ve insan arasındaki iletişimin, vahiyle gerçekleştiğini savunur. Dolayısıyla vahiy, Tanrı'nın kendini insanlığa açıkladığı bir olay olarak düşünülmektedir. Tillich'e göre vahiy, Tanrı'nın koşulsuz bir varlığı olarak da nitelendirilmektedir. Tanrı, koşulsuz varlık olarak, her koşuldan bağımsız bir şekilde söylemlerini ve eylemlerini gerçekleştirmektedir. Bu nedenle Tanrı, insanlığın deneyimlerinden bağımsız olarak kendini insanlığa açıklayabilir ve insanın varoluşsal deneyimlerine önemli bir katkı sağlayabilir. Vahiy, insanın Tanrı ile olan ilişkisini yeniden kurmasına ve insanın kendi varoluşunun anlamını ve amacını bulmasına yardımcı olmaktadır.[366]

Nihai kaygılar bağlamında, Tillich teolojisinde kaygılar korkularla benzer olarak algılansa da, kesin bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü Tillich'e göre, korku psikolojik bir durum iken, kaygı ise, "yokluk tehdidi"nin bilincine varmaya bağlı olan bir duygu durumudur. Eğer bir objeden bahsedilecekse, kaygının objesi hiçliktir, hiçlikle yüz yüze gelmektir. Tillich kaygıyı "yokluk, anlamsızlık/boşluk ve suçluluk" şeklinde üç farklı kategoriye ayırmaktadır. Yokluk kaygısı, ölümlülüğün yol açtığı bir tehdit olduğu için, ölümlülük yokluk olarak algılandığında, yokluk kaygısı insanın var olma cesaretini kırabilir. Anlamsızlık kaygısı, insanın kendisini "olumlama"sını tehdit etmektedir. Suçluluk kaygısı ise, insanın ahlaki anlamda kendini "olumlama"sının tehdit altına girmesi durumundan doğmaktadır. Tillich'e göre klasik dönemde "kader ve ölüm", Orta Çağ'da "suçluluk ve kınanma", bugün ise "boşluk ve anlamsızlık" kaygısının öne çıktığını belirtmektedir. Tillich, aslında insanda görülen kaygı durumunu "insan yaşamının umutsuzluktan kaçış çabası" olarak yorumlamaktadır. Tillich, olumlama düşüncesinin, insanın varoluşsal deneyimde karşılaştığı ontolojik ve teolojik kaygılarının giderilmesine yardımcı olabileceğini düşünmektedir. Olumlama düşüncesi, insanın boşluk ve anlamsızlık kaygıları karşısında cesaret ve direnç kazanmasına yardımcı olabilmektedir.[367]

[365] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 16.
[366] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 134.
[367] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 122.

Tillich, kaygıyı, insanın varoluşunun farkındalığının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir duygu olarak tanımlamaktadır. Tillich, kaygıyı iki temel kategoriye ayırır: rasyonel kaygılar ve liberal kaygılar. Bu şekilde iki farklı kategori ile aslında varoluşsal ve rasyonel teoloji arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ontolojik kaygı insanın varoluşunun anlamını ve amacını sorgularken, teolojik kaygı ise, insanın Tanrı'nın varoluşunun anlamını ve amacını sorgulamaktadır. Tillich, teolojik kaygıyı, insanın Tanrı ile olan ilişkisinin temel bir özelliği olarak görmektedir. Tillich'e göre ontolojik ve teolojik kaygı, insanın varoluşsal deneyiminin önemli bir parçasıdır. Bu deneyim, modern insanın varoluşsal sorunlarının da önemli bir kaynağı olmaktadır.[368]

Tillich, temelde aynı olan ancak insan ve doğa ile olan ilişkisi bağlamında mahiyetleri farklı olan Tanrı anlayışını "kendinde varlık" ve "şartsız" olarak iki farklı kategoride ele almaktadır. Kendinde varlık, doğayla ilişki kurduğunda temel bir uçurum olarak kullanılmıştır. Şartsız ise iman eden bireye nihai ilgi olarak görülen mahiyettir. Tanrı'nın doğayla olan ilişkisi bile insan üzerinden görülebildiği için her iki durumda da merkezde insan bulunmaktadır. Ancak Tanrı'nın insanla ve evrenle olan ilişkisi sadece bu şekilde ifade edilebilmektedir. Çünkü Tanrı, teolojik olarak diğer bütün varlıklardan farklı bir özelliğe sahip olan doğaüstü bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı kendinde varlıktır.[369] "Tanrı'nın varlığı diğer varlıkların yanında ya da üzerlerinde bir varlığın varoluşu olarak anlaşılmamalıdır."[370] Dolayısıyla Tanrı dışında var olan her şey ve yaşanan bütün deneyimler aslında şartsızın birer sembolü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın "kendinde varlık" hali ise sembolik bir durum olarak düşünülmemektedir.

İnsan ile Tanrı arasında gerçekleşen farklı korelasyonlarda, bir meselenin izahı için vahiy gibi yöntemlerin dışında, Tillich teolojisinde semboller ve mitler temel iletişim araçları arasında önemli bir yere sahip olmaktadır. Dinsel nesnelerin ve ilişkilerin tecrübeyi aşan alanlara ait olmalarından dolayı, yalın dille ifade edilemeyen teolojik durumlarda mitler ve semboller ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla sembolik dil ve anlatılan mitolojik durumlar, Tillich teolojisinde, dinsel alanda insan ile Tanrı arasındaki ilişkide ön plana çıkan iman ve inancı anlamlı hale getiren temel unsurlar olmaktadır.[371] İnsan Tanrı ile

[368] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 48-49.
[369] Tillich, *Systematic Theology I*, 235.
[370] Tillich, *Systematic Theology I*, 236.
[371] Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 98.

olan ilişkisini ve özellikle teolojik kaygılarını sembolik dilden başka bir unsur ile tam olarak ifade edememektedir. Bu nedenle dinsel durumların kendisini ortaya koyacağı ve sembollerden başka kullanabildiği alternatif başka bir dili yoktur. Bu bağlamda semboller, görünenlerden ve bilinenlerden farklı olarak kendilerinden ötede var olan bir şeylere işaret etmekte ve onları bir nevi temsil etmektedir. Bu nedenle Tillich'in sembolizm düşüncesi bazı teolojik belirsizliklerden ötürü insanları Tanrı hakkında konuşmaktan mahrum bırakmaktadır.[372]

Kierkegaard ve Tillich, 20. yüzyılın en önemli teologlarından ikisidir. Her ikisi de rasyonel ve liberal teolojinin eleştirisini geliştirmiştir. Kierkegaard rasyonel teolojiyi, Tanrı'yı akıl yoluyla anlaşılabilecek bir varlık olarak görmesi nedeniyle eleştirmiştir. Kierkegaard'a göre Tanrı akıl yoluyla anlaşılabilecek bir varlık değildir. Tanrı, inancın ve deneyimin konusudur. Tillich de liberal teolojiyi, Tanrı'yı insan deneyiminin bir ürünü olarak görmesi nedeniyle eleştirmiştir. Tillich'e göre Tanrı, insan deneyiminden bağımsız bir varlıktır. Tanrı insanın varlık ve anlamının temel kaynağıdır. Kierkegaard ve Tillich'in rasyonel ve liberal teolojiye yönelik eleştirileri, din ile modern zihin arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmiştir. Tillich'nin teolojisinde:

> Tanrı'ya yakınlaşma ve Tanrı ile konuşma, insanın sahip olduğu iman yolu ile mümkün olmaktadır. Teolojik gerçeklik, insanın kendi içindedir. Bu gerçekliğin kaynağı, ne bilinçaltı unsurlarda ne de rasyonel temellerde görüldüğü değerlendirilmektedir. İman, hem rasyonel hem de rasyonalite dışı unsurların aşıldığı bir ortamda kendisini gösterebilmekte ve yaşanabilmekte olan bir durumdur.[373]

Tillich'e göre din, nihai kaygının objesidir. Bu sebeple hem felsefe ve hem de teoloji din meselesiyle uğraşır. Tillich'e göre teoloji, felsefeyle yapılan bir diyalogdur. Sistematik teolojide insan henüz bitmemiş ve tamamlanması gereken bir iş veya görev olarak karşımıza çıkar. Bu durum da Tillich'i varoluşçu felsefeye yaklaştıran bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Tillich bu görüşüyle tamamen Kierkegaard'ın etkisi altında kalmıştır. İnsan kendi kimliğini, hakikati ve gerçek hayatı arayan bir varlıktır. İşte teolojinin işi insanın bu sorusuna cevap vermektir.[374]

---

[372] Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row Publisher, 1957), 41.
[373] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 17-19.
[374] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 7-8.

Tillich'in sistematik teolojisi varoluşçu teolojinin önemli bir örneğidir. Varoluşçu teoloji, insanın varoluşsal deneyimini ve sorunlarını teolojinin merkezine koyar. Tillich'in varoluşsal sorular ve cevaplar yaklaşımı, bu teolojik yaklaşımla yakından ilişkilidir. Tillich, varoluşçu teolojinin temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Ancak Tillich'in varoluşçu teolojisi, diğer varoluşçu teologların yaklaşımlarından bazı önemli farklılıklar içerir. Örneğin Tillich, Tanrı'nın varoluşun kendisi olduğunu savunur. Bu diğer varoluşçu teologların çoğunun Tanrı'yı, insanın deneyiminin bir ürünü olarak görmesi ile tezat oluşturur. Tillich'i teoloji ve modern insan anlayışı arasındaki ilişki bağlamında önemli kılan şey:

> Bir yandan insanın dini bir varlık olduğu vurgulanmaktadır öte yandan da bu yöne ulaştıracak araçların farklılığına dikkat çekilmektedir. Modernizm ve Aydınlanma ile birlikte tek boyutluluğa hapsedilen insanın tinsel yaşamını, sembolleri yeniden yorumlamak suretiyle tekrar canlandırma gayretine girilmektedir. Fakat saf aklın ürettiği kavramların uyandıramadığı ruhumuzun derinlikleri için semboller uyarıcı olabilmektedirler.[375]

Tillich, teolojiyi modern insanın varoluşsal deneyimine daha uygun hale getirmeye çalışmıştır. Teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmiştir. Tillich'e göre teoloji, sonsuz hakikat ve zamansal durum arasında gidip gelirken, ilahi mesajın hakikatinin ifade edilmesi ve bu hakikatin her Yeni Çağ için yeniden yorumlanması olarak işlev görmektedir. Kierkegaard rasyonel teolojileri eleştirirken, Tillich son iki yüzyılda hem insanı öne çıkaran liberal teolojileri hem de kutsal metinleri öne çıkaran vahye dayalı teolojileri eleştirmektedir. Kierkegaard'ın gerekçesi anlamsızlık ve özgürlük sorunu iken, Tillich'e göre liberal teolojiler kutsal metni, vahye dayalı teolojiler ise çağdaş insani durumu ihmal etmektedir. Tillich'e göre, buradaki temel problem, son dönemlerde etkisini göstermeye başlayan din ile modern zihin arasındaki sorunlara ve çatışmalara uygun birer cevap bulmaktır. Burada ne liberal teolojinin yaptığı gibi sorudan cevap çıkarma çabası içinde olunacak ne de mesajı öne çıkaran teolojinin yaptığı gibi cevaplar sorularla ilişkilendirmeden karmaşık hale getirecektir. Tillich'in sistematik teolojisi, günümüzde de teoloji alanında önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.[376]

---

[375] Tillich, *Systematic Theology I*, 62.
[376] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 181-182.

Tillich, teolojinin temelini insanın varoluşsal sorunlarının oluşturduğunu savunur. Bu sorunlar varoluşun anlamını, amacını, değerini ve sınırlarını içermektedir. Tillich'e göre, teoloji, bu soruların cevabını vermek için Tanrı kavramı ve diğer dini kavramları kullanır. Tillich Tanrı'yı, varoluşun anlamı ve amacını sağlayan, sonsuz ve mutlak varlık olarak tanımlar. Tanrı varlığın ve anlamın kaynağıdır. Tillich Tanrı'yı, doğaüstü bir varlık olarak değil, varoluşun kendisi olarak görmektedir. Buna ek olarak Tillich dini inançları ve pratikleri, varoluşsal soruların cevabı olarak görür. Örneğin, dua, Tanrı ile ilişki kurmak için bir yoldur. İnanç ve dua, varoluşun anlamını ve amacını bulmaya yardımcı olur.[377]

"Din, nihai olarak insanın yaşam deneyimlerinde ve düşünce durumlarında karşılaşabileceği çatışmalardan ortaya çıkan kaygıların ve sorunların bir objesidir."[378] Tillich'e göre din, anlam, hakikat, akıl, vahiy ve zamansallık kavramlarını bir araya getiren bir fenomendir. Din, bu kavramları kullanarak insanın varoluşunun anlamını ve amacını bulmaya çalışır. Tillich'in din ile modern zihin arasındaki ilişkiye yönelik yaklaşımı, modern insanın din anlayışında önemli bir rol oynamıştır. Tillich'in yaklaşımı, din ile modern zihnin uyumlu bir şekilde bir arada var olabileceğini savunur. Bu bağlamda Tillich'in insan ile Tanrı arasındaki ilişkisi ile ilgili düşüncelerinde, Modern Çağ ile birlikte ortaya çıkan özellikle ontolojik ve teolojik problemlerden din, inanç, iman, vahiy, olumlama, korelasyon, düşmüşlük, yabancılaşma, şartsız, kendinde varlık, günahkarlık gibi sistematik teolojinin temel kaygılarını derli toplu bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır.

[377] Aliye Çınar, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji* (Bursa: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2008), 140.
[378] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 7-10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUĞUN BİR SENTEZİ OLARAK İNSANIN VAROLUŞU

3.1 VAROLUŞÇU TEOLOJİ VE ÖZGÜRLÜK İLİŞKİSİ

İnsanların bireysel anlamda özgür eylemelere sahip olup olmadıkları meselesi, felsefe tarihi boyunca birçok filozofun ilgi alanına ve yazılarına yansımıştır. İnsanlığın düşün dünyasında yerini alan özgürlüğün rasyonel teorik çerçevesi Antik Yunan döneminden Modern Çağ'a kadar farklı felsefi bakış açıları ile ele alınmış ve yorumlanmıştır. Özellikle Modern Çağ, insanlıkla birlikte başlayan özgürlük anlayışı ve kavramının pek fazla moda olarak kullanıldığı ve düşünüldüğü bir dönem olarak nitelendirilir. Özgürlüğün çok geniş bir alana hitap etmesi açısından ve bir çok konu ile dirsek teması kurması nedeni ile özgürlüğü spesifik ve belirgin bir tek tanımını yaparak bir kavramla açıklamak pek mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda özgürlük, hürriyet, serbestlik, salıvermek, bağımsızlık, bırakma, kurtulma, gibi farklı terimlerle de aynı anlamlarda kullanılabilmektedir. Baskı, zorlama ve buyruklar gibi durumlar karşısında, insanın kendi istekleri ve seçimleri doğrultusunda konuşabilmesi, yazabilmesi ve hareket edebilmesi durumunu özgürlük olarak ifade edebiliriz. Bu buyruklar ve baskılardan kurtulma durumu olan özgürlük:

> Kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumu. Bireyin kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi. Kişinin, başkalarının buyruk ve isteklerine göre değil de kendi isteklerine göre davranabilmesi gücüdür.[379]

Özgürlüğü, insanın kendi yapısını seçme imkânı olarak gören İlk Çağ düşünürü Platon "Devlet" adlı eserinde doğruluk, eşitlik, haklılık ve güçlülük gibi insani durumları ele alarak hayalindeki en iyi devlet modelini meydana getiren erdem durumlarını anlatmaya

[379] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 667.

çalışmıştır. Bu eserinde savaşın ortasında koruyuculuk yapanlar, yönetenler ve yönetilenler ayrımı, devlet içerisinde kadın ve erkeğe bekçilik vazifesinin yüklenmesi, gemi ve devlet benzetmesi, mağara benzetmesi, zorbalık ve demokrasi anlayışı, insanın istekleri ile mutluluğu konusu ve ruhların seçim yapma özelliği ve er efsanesi gibi birçok mitolojik olay ve örnek anlatılmaktadır. Neredeyse bu efsanelerin tamamında insanın özgürlük durumuna işaret edilmekte veya işlenmekte olduğu için "Devlet" isimli kitabı özgürlüğü konu alan ilk felsefi eser olarak da nitelendirilmektedir. Platon felsefesinde özgürlüğün fazlasıyla düşünülmesi, hissedilmesi veya yaşanmaya çalışılması, gerek devlet içerisindeki işleyiş gerekse bireysel eylemlerin yöneliminin köleliğe dönüşmesine neden olabilmektedir. Platon'a göre, özgür insan kendi yapacaklarına kendisi karar verir ve dolayısıyla eylemlerinin sonuçlarına katlanır. İnsanın iyinin bilgisine sahip olmasıyla kavrayabileceği özgürlük düşüncesi ve bu bilginin insan yaşamındaki deneyimleriyle birlikte sergilenmesi insanı mutluluğa götürecek olan temel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlulukla özgürlüğü eş tutan Platon, özgürlüğün insanın mutluluğunda ve kendi içinde aranması gerektiğini düşünmektedir. İnsanın erdemli bir hayat deneyimi yaşayarak mutluluğa erişebileceği savunulmaktadır.[380] Özgürlük kavramı Aristoteles'te ise daha ziyade siyasi alanı ilgilendiren bir erdemli nitelik olarak düşünülmektedir. Özgürlük anlayışında "isteyerek yapma" terimini kullanarak insanın eylemlerinde ve düşüncelerinde isteme, meyletme, yönelme ve seçim yapma durumlarını ön plana çıkarmaktadır. Aristoteles zorla, istemeyerek yapılan veya maruz kalınan eylemleri rüzgâra kapılarak onun belirlediği ve istediği yöne doğru hareket etmek zorunda kalan bir yaprağa benzetmektedir. O halde özgürlük, insanların eylem ve düşüncelerinde bilerek ve isteyerek seçim ve tercihte bulunma imkânına sahip olarak eylemlerinin faili olması şeklinde nitelendirilmektedir. Özgürlük, kişinin hiçbir dış etkenden etkilenmeyerek kendi iradesiyle yapmış olduğu bir seçim yapma kuvveti olarak değerlendirilmektedir[381]

İlk Çağ'ın bireysel ve ontolojik açılımlarından biraz uzaklaşarak, insanın ve varlığın teolojik yönüne yoğunlaşan Orta Çağ dönemindeki özgürlük anlayışı üzerinde kilise, inanç ve din üçlüsünün etkin olduğu Hristiyanlık insan yaşamında belirleyici temel unsur olmuştur. Tanrı özgür ve tinsel bir varlık olduğu için, yaratıp dünyaya gönderdiği insan da Tanrı ile aynı düzeyde ve oranda olmasa da özgür ve tinsel bir yapıya sahip olmaktadır.

[380] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 62,107, 158,198, 232, 287,306, 365.
[381] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınları, 1997), 40(1110 A).

Orta Çağ düşünürlerinde, özellikle yaratan ve yaratılan arasındaki ilişki konusunda, vahye dayalı teolojik bilgilerden aklı uzaklaştırıp, vahyin hitabını akıl ile yorumlamaya ve anlamaya çalışma durumu önemli bir yere sahip olmuştur. Yani bu dönemde iman akıl ile temellendirilerek, insan özgürlüğü meselesi tartışılmıştır.[382] Özellikle felsefe tarihinde, insanın metafizik ve etik açıdan özgür olduğunu savunan ilk filozof oldukları kaydedilen Augustinus ve Plotinus gibi düşünürlerin görüşleriyle ön plana çıktığı bu dönemde ortaya çıkan, iyi ve kötü olarak nitelendirilen bütün eylemler aslında özgürlüğün birer sonucu olarak değerlendirilmiştir. Gerçek özgürlük, bireylere bir otorite tarafından dışarıdan verilebilecek türden bir şey olmayıp bireylerin kendi bireysel ve varoluşsal seçimleri ile edinebilecekleri türden bir şeydir.[383] Çünkü insan özgürlüğü, iyiyi de kötüyü de yapabilmek ve açığa çıkarmada seçme veya belirleme etkisine sahip olmaktadır. Akli özgürlüğe sahip olan insanın duyumları doğaya, inançları ise Tanrı'ya ve dine bağlı olarak şekillendiği için insan eylemlerinde tam bir özgürlükten bahsetmek mümkün olmayabilir. Bu bağlamda özgürlük akla bağlı olmaktan çok iradeye bağlı olarak kendisini ortaya çıkarmaktadır. Yani özgürlük, insanın hakikate tabi olarak ortaya koyduğu sınırlanmışlıktan kurtulmasına ve ruhun kurtuluşa ermesine verilen bir isimdir.[384]

Bu bakımdan Orta Çağ'ın teolojik baskı ve belirlemelerinden uzaklaşan insanın eylemlerinde gözlemlenen iradeye bağlı olarak gerçekleşen yönelme ve "isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız etkili olabilme özelliği"[385] olarak nitelendirilebilmektedir. 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma Çağı, Rönesans ve Fransız İhtilali gibi durumların da etkisiyle 20. yüzyılda popülaritesini elde eden özgürlük düşüncesi, özellikle siyasi, kültürel, toplumsal, kişisel, ekonomik ve felsefi alanlarda ön planda olmuştur. Modern düşünce tarihinde, bir nevi kilise ve dinin etkisinden ve dini inançların bağlılığından kurtulmuş bir yaşam ve inanç profiline sahip olan özgür insan anlayışı daha çok ön plana çıkmaktadır. Özgürlük düşüncesi dönemin filozoflarından Hume ile gün yüzüne çıkmaya başlayan ve Kant felsefesi ile önemini ve etkisini artıran

[382] Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 118.
[383] Augustine, *On Free Choice of the Will*, çev. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), 25.
[384] Augustine, *On Free Choice of the Will*, 57.
[385] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 64.

bir problem olarak daha çok ifade edilmektedir. Kant'ın, Hume'un nedensellik ilkesinin yetersiz bulması ile ön plana çıkan özgürlüğün yeniden ele alınması meselesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Hume'un nedensellik anlayışı varlıkları zaman içerisinde birbirine bağlayan ve fiziksel zorunluluğu gerektiren bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Çünkü nedensellik durumundan söz edebilmek, ancak en az iki varlık veya durum arasında gerçekleşen bir konuşma, eylem, olay veya durumun olmasıyla mümkün olur. Buradaki zorunluluk ve nedensellik durumları, beraberinde insanlar arasındaki ilişkide yapılan tercihler ve seçimler neticesinde ortaya çıkan sorumluluk meselesini de ön plana çıkarır.[386] Kant felsefesinde, önemli bir yere sahip olan teorik ve pratik akıl meselesi, özgürlük açısından çok ayrı bir öneme sahip olmuştur. Kant'ın özellikle "pratik akıl"dan kastı aslında insanların toplumsal hayat deneyimlerinde sahip olduğu ve sergilediği ahlaki unsurlardır. Bu ahlaki düşünce, söylem ve eylemler insanın özgürlüğünü ve dolayısıyla sorumluluğunu şekillendiren temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde ahlakın temeli özgürlük olduğuna göre, ahlakın imkânı da özgürlükte yatmaktadır. Ahlaki kuralların yeri ve önemi tamamen insanın pratik aklında bulunmaktadır. Her nedensellik durumunun, eylemsel olarak aynı zamanda bir özgürlük durumu şeklinde nitelendirilmesi pek doğru bir tercih olmamaktadır.[387]

> Özgürlükten, sadece istemenin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücünü anlayabiliriz yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, tersini yapmayı seçersek harekete geçebiliriz. Bu hipotetik özgürlüğün hapiste zincirli olmayan herkeste bulunduğu evrensel olarak kabul edilir ve tartışılacak bir şey yoktur.[388]

Modern felsefede Spinoza, insan özgürlüğünü yine insanın içinde bulmaya çalışmaktadır ve bu vesileyle bazen özgürlük üzerine yaptığı eleştirileriyle de önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü özgürlüğü, ruhun kendi kendisini belirlemesi olarak adlandırmaktadır. Gerçek özgürlüğün düşünerek karar vermekten geçtiğini vurgular. İnsanın Allah'ın bilgisine ulaşmasının onu hakiki manada özgür kılacağını belirtir. Ne olursa olsun insanın eylemlerinde, düşüncelerinde, seçimlerinde, söylemlerinde ve kararlarında bütün bütün özgür ve sorumlu olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'dan bağımsız olduğunu ifade etmek

[386] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (Ankara: Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 76.
[387] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 27-28.
[388] Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 78.

büyük bir hata olmaktadır. Demek ki özgürlük özsel olarak iki temel koşul gerektirir:Var olmak bakımından başka bir nedene bağlı olmamak ve kendi kendisinin nedeni olmak. Kendi eylemleri ile etkinlikte bulunmak için başka bir nedene gereksinim duymamak yani kendi eylem ve etkinliklerinin nedeni olmak sadece salt özgür neden şeklinde ifade edilen varlık olarak Tanrı'ya mahsus bir durum olarak yorumlanır. Devlet yönetiminde de temel amaç aslında özgürlük olmaktadır. Gerçi bazı buyruklar altında yaşamak zorunda kalmak durumu insanları tam olarak özgür kılmadığı gibi tamamen köle yaptığını söylemek de pek doğru olmaz. [389]

Bununla birlikte devlet yönetiminden uzak ve buyruklar içerisinde yaşama anlayışını farklı yorumlayan aydınlanma düşünürlerinden Rousseau, özgürlük konusunu özellikle bireysel ve toplumsal açıdan kölelik ve tene(ten rengine) bağlı hürriyet bağlamında daha çok ele alır. Köleliği, insanın tutkulu ve akıl dışı bir şekilde kendi istek ve tercihlerinin peşinden koşması olarak nitelendirir. Bu minval üzere, insanlar eğer sahip olmayı ve hâkim olmayı beceremezler ise sahip oldukları duygu ve düşüncelerin tersi bir durumun onlara düşmanlık ettiğini görebileceklerdir. Dolayısıyla kölelik, aslında sahip olunan hak, hukuk, istek, tercih, yönelim, ödev ve hatta yaratılışından uzaklaşma gibi durumlardan bir vazgeçiş olarak karşımıza çıkar. Bu vazgeçiş, insanın maruz kaldığı zararı veya neticeleri karşılama imkânından ve ortamından insanları uzaklaştırır. Bu durum ise insanın fail olma özelliğine ve özgürlüğüne bir son verme hali olarak neticelenebilmektedir. Rousseau "tehlikeli özgürlük yerine rahat köleliği" bireysel ve toplumsal yaşam deneyimlerinde tercih edilebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca her insanın doğal olarak özgür doğmasının yanı sıra, her insan doğumuyla birlikte aslında, zincire vurulmuş bir şekilde hayatını idame ettirir.[390]

> Terbiye edilmiş bir at kamçı ve mahmuza sabırla dayandığı halde, uysallaşmamış vahşi bir at gem daha yaklaşırken nasıl yelelerini kabartır, ayağıyla toprağı döver ve coşkun bir halde hırçınlaşır ve tepinirse barbarlık halindeki insan da uygar insanın hiç mırıldanmadan taşıdığı boyunduruğa başını eğmez, alışmaz ve en fırtınalı ve acılı bir özgürlüğü sakin ve zengin bir kulluğa yeğ sayar.[391]

[389] Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 33.
[390] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Ali Alper (İstanbul: Oda Yayınları, 2010), 68.
[391] Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 146.

Buyruklar, kölelik ve terbiye edilme konularından biraz uzak bir şekilde insanın ve varlığın hayat deneyimlerindeki determinizm ve özgürlük durumunu ortaya koyan modern bilimdeki gelişmeler özgürlük üzerinde daha belirleyici bir hal alır. Deterministevren anlayışı, on yedinci yüzyılda bilime hâkim olan ve gerekli koşullar ile sebeplere sahip olan olayların gerçekleşmesi için hiçbir engelin olmaması durumu olarak karşımıza çıkar. Determinizm "Evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanlık tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayış" olarak tanımlanmaktadır.[392] Modern bilim, insanın eylemlerinin determinist bir yapıya sahip olmasında doğa yasaları, uzak geçmişteki olaylar, içsel ve dışsal güçlerin, çevresel etkilerin ve genetik durumların etkili olduğunu göstermektedir. Yani insan eylemleri, içimizdeki biyolojik ve psikolojik özelliklerimizden, çevremizdeki koşullardan ve toplumsal yapıdan fazlasıyla etkilenmekte ve hatta çoğu zaman ona göre şekillenmektedir.[393]

17. yüzyıla kadar Orta Çağ kilise ve inanç sisteminin tüm yetkiyi elinde bulundurmasından dolayı, bilim insanlarının faaliyetlerini yürütmesi ve ilan etmesi çok güçtü. 19. yüzyıldan sonra belli bir ivme kazanan bilimsel çalışmalar çerçevesinde modern bilim insanları bütün gücü ellerinde hissetmiş ve tutmuştur. Bu dönemlerde varlığa dair ne varsa neredeyse hepsi bilimin ve bilim adamlarının ilgi alanlarına girebilmektedir. Çünkü bilimin gün geçtikçe daha materyalist bir tutum izlemesi ve metafizik konulara karşı almış olduğu olumsuz tavırlar ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda pozitivist ve materyalist felsefe düşüncesi bilimin sınırlarının belirlenmesi açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Bacon, Galileo, Kepler ve Newton'un çalışmalarıyla kendini kanıtlayan bilim, empirizm, pozitivizm teoloji ve metafiziğe bir tepki olarak ortaya çıktığı için bu süreçler bilimin prestijinin doruk noktasına ulaştığı bir dönemdi. Bütün bunlar insanoğluna artık bilimsel bir dünya görüşüne sahip olma ve yorum yapabilme imkânını vermektedir.[394]

Modern Çağ'ın bilim insanlarının, insan hayatının alternatifler üzerine kurulu olan ve neden-sonuç ilişkisi bağlamında bir failin sorumluluğunun olup olmaması konusu

[392] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 223.
[393] Michael Huemer, *Bilgi Gerçeklik ve Değer Çoğunlukla Sağduyulu Bir Felsefe Kılavuzu*, çev. Cihan Çapan (İstanbul: Liberus Kitap, 2023), 228.
[394] Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünce Yöntemi* (Ankara: Bilgi Yayınları, 1997), 56.

bilimsel çalışmaları ve yaklaşımlarının temellerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü modern bilimde insan bir araştırma nesnesi olarak görülürken, özellikle evren ve insan üzerine yapılan ontolojik ve kozmolojik incelemeler ve bilimsel araştırmalar, doğanın rastgelelik üzerine kurulmadığını göstermektedir. Modern bilimle birlikte, doğa ve varlık anlayışları tesadüflere dayalı olmayan, belirlenmişlik düzleminde gelişim ve ilerleme gösteren bir yapıya sahip olmaktadır. Modern bilim bir bütün olarak evren hakkında fikirler üreten yegâne güç konumuna geldiğinde artık diğer bilgi türleri için var olma savaşı da başladı denebilir. Modern dönemde insanlar, hayatlarını devam ettirmek ve iyileştirmek için sürekli inançsal, ahlaki, dini, vicdani ve siyasi durumlara karşı özgürlük savaşları vermek zorunda kalmıştır. Bu savaşlarla insanlar indeterminist bir yaşam için, birçok yönden başkaldırmış, karşı çıkmış ve mücadele etmiş ve bu sayede eski yetki ve kısıtlamalardan kurtularak özgürleşmeye doğru bir yol izlemiştir. [395]

Determinizm ve indeterminizm arasındaki ayrımlar beraberinde ahlaki sorumluluk ve özgür irade durumlarının da modern bilimin ön planda olduğu bu dönemlerde insanların mekanistik yaşam deneyimlerinin anlamlandırılması ve yorumlanması açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Bu konulardan söz etmek hem teolojik hem de felsefi bir problem olarak görülmeye başlamıştır. Bu saydığımız terminoloji, teolojik olarak Tanrı'ya atfedilebilecek durumlar olmamaktadır. Çünkü Tanrı, zamansal olan varlıklar ve eylemler gibi bir geçmişe ve geleceğe sahip olan ve bir zaman dilimine sıkıştırılabilecek varlık olarak adlandırılmaz. Teolojik olarak Tanrı'nın sahip olduğu her şey, Tanrı açısından "zamansız" olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla ön bilgi sahibi olan Tanrı'nın her şeyi bildiğini fakat insanların sadece Tanrı tarafından bildirildiği kadarını bilebildiğini ve dolayısıyla insanlar için bazı şeylerin muğlak kalabileceği ifade edilebilmektedir.[396]

Modern bilim ve felsefenin farklı yorumları, özgürlük düşüncesinin farklı şekillerde anlamlandırılmasına ve yorumlanmasına neden olmuştur. Bu yorumlar arasında, özgürlük düşüncesini olumsuz etkileyen determinizm ve pozitivizm anlayışı ile özgürlük düşüncesini yeniden canlandıran varoluşçu felsefe düşüncesi bulunmaktadır. Tam da bu noktada varoluşçu filozofların özgürlük, seçim, sorumluluk, kendini gerçekleştirme gibi konulara yönelmesi söz konusu olmuştur. Özgürlük düşüncesi varoluşçu filozofların her birinde farklı şekilde ele alınmıştır. Varoluşçu filozoflara göre insan öznel varoluşunu

[395] Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 94.
[396] Leigh Vicens, *Theological Determinism: New Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 17.

gerçekleştirirken özgür olabilir.[397] Varoluşçu felsefeye göre insan, kendi varoluşunun sorumluluğunu üstlenen bir öznedir. Bu sorumluluk, insanın kendi özgürlüğünü kullanarak kendi hayatını anlamlı ve değerli kılma sorumluluğudur. Varoluşçu felsefe, insan hayatındaki özgürlük, yalnızlık, kaygı ve sorumluluk gibi önemli durumlara vurgu yapar. Özgürlük insanın ontolojik yapısını oluşturan başlı başına bir değer olarak insan için özel bir anlam ifade eder. İnsan özgürlük sayesinde insanlığa özgü olan ahlâk ve sorumluluklarının farkına varabilmektedir.[398] Varoluş hümanizmasının özünü özgürlüğün oluşturduğunu savunan varoluşçu filozofları genelleme özellikle seçme özgürlüğü üzerinde durup kaderci yaklaşımlara reddiyede bulunmuş ve insanlık tasarımını önemsemişlerdir. İnsan özünü bireysel yaşam deneyimleriyle ortaya koyar. Bu da yaşam içinde deneyimleyerek ve seçimler yaparak oluşur.[399] Bu bağlamda, çalışmamızın temel kavramı ve problemi olan özgürlükle ilişkili olarak insan ontolojisi açısından varoluşçuluk özgürlük ile bağlantılı olarak şu şekilde nitelendirilmektedir:

> Her şeyden önce varoluşçuluk temel olarak insandan hareket eder. İnsan ve birey, dünyada bir bağlam içinde yaşamaktadır ve bu bağlam ise dünya ve insan birlikteliğidir. Varoluşçulara göre insan henüz bitmemiş, tamamlanmamış bir projedir, geleceği açık ve olanaklar alanına 'atılmış' bir varlıktır. Özgürlük duygusu, her ne kadar bireycilik vurgusu yapıyor görünse de insan aynı zamanda başkalarıyla birlikte yaşamak zorundadır. [400]

Tarihsel süreç içerisinde "özgürlüğün sosyal düzlemde kişisel, medeni, siyasi, dini, toplumsal, ahlaki, ekonomik vb. pek çok kullanım"[401] alanı bulunur. İnsanın ontolojik olarak var olması, yaptığı ve yapabileceği seçimler doğrultusunda kendisini gösterebilmektedir. İnsanın özgür olabilmesi için bu durum hiçbir şekilde engellenmemelidir aksine insanın var olması için ona seçim yapma imkânı verilmelidir. Çünkü insanın varoluşunu tam olarak özgürlük içerisinde gerçekleştirebilmekte ve gösterebilmektedir.[402]

---

[397] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 33.
[398] Colette, *Varoluşçuluk*, 68.
[399] Talip Karakaya, *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 125.
[400] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 18-20.
[401] Karl Jaspers, *Philosophie* (Berlin: Springer Dordrecht, 1956), 437.
[402] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 531.

Varoluşçuluğun önemsediği temel konulardan birinin özgürlük olduğu açıktır. Çünkü varoluşçuluk, Yeni Çağ'ın özne temelli düşüncesinin bir devamı olarak görülebilir. Bu nedenle, özgürlük düşüncesi, varoluşçuluk için kaçınılmaz bir yere sahiptir.[403] İnsan, kendi seçimleri ve eylemleriyle kendini yaratır. Bu nedenle, insan nasıl isterse öyle olur. Bu durum varoluşçuluğun temel prensiplerinden biridir.[404] İnsan varoluş serüveninde sürekli olarak değişir, gelişir, eylemde bulunur, dönüşür, ilerler ve var olur. Bu hareket, insanın özgür iradesini kullanarak yaptığı tercih ve kararlarla şekillenir. Ayrıca, öznenin nesnelere karşı olan materyalist ilişkisi, onun özgür iradesini kullanarak yaptığı tercih ve kararlarla belirlenir. İnsan, kendi varoluşunu sürekli olarak yeniden yaratır. Bu yeniden yaratma, insanın özgür iradesini kullanarak yaptığı tercih ve kararlarla şekillenir. İnsan bu tercih ve kararlar sayesinde kendi kaderini belirler ve kendi yaşamını yaratır.

> Hürriyet, bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yol almaktır, eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmektir. Şekli yıkarak elde edilen ruhtan yeni bir şekil yapmaktır. Varlık hürdür, mutlak ve zaruri varlık veya put dediğimiz ve boynumuzu verdiğimiz yüksek varlık hareketin ortasındadır. Başında ve sonunda ben varım. Benden bana geçmek için bu varlığı katletmek lazım. Hürriyet, bu zarurete uymaktır, onun ötesine geçmektir.[405]

Tanrı'nın bilgisi, insan hürriyeti ve özgürlük problemi, felsefe ve teolojinin en temel ve tartışmalı konularından biridir. Bu konular, insanlığın varoluşundan bu yana akılları meşgul etmiş ve farklı dönemlerde farklı bakış açılarından ele alınmıştır. Bu konular genel olarak teolojik determinizm alanında ele alınmakta ve yorumlanmaktadır. Teolojik determinizme göre, özellikle tek Tanrılı inançlarda Tanrı, her şeyi önceden bilir ve belirler. Ancak, bu bilgi ve belirleme, insanın özgür iradesini ortadan kaldırmamakla birlikte, insanın özgür iradesini mümkün kılar. Teolojik düşünce geleneğinde, ilahi bilgi ile belirsiz olayların uyumsuzluğu, yüzyıllardır tartışılan bir konudur. Bu uyumsuzluk, Tanrı'nın her şeyi önceden bildiği ve belirlediği düşüncesiyle, insanın özgür iradeye sahip olduğu düşüncesinin çeliştiği şeklinde ifade edilebilir. Bu uyumsuzluğu çözmek için

[403] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 16.
[404] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 39.
[405] Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, 62.

teologlar çeşitli çözümler sunmuşlardır. Bu çözümler ilahi bilginin niteliğini, belirsiz olayların doğasını veya insanın özgür iradesini yeniden tanımlamayı içerebilmektedir.[406]

Teolojik açıdan Tanrı'nın eylemleri, iradesi, kudreti açısından bütün evreni ve insanları yaratması ve varlıklarını devam ettirmesi noktasından kayıtsız bir faaliyet ve özgürlük sahibi bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu konuda Tanrı dışındaki harici etkenlerin fail olma noktasından hiçbir şekilde bir konumları ve etkileri olmamaktadır. Fakat insan eylemlerinde aynı durum pek mümkün değildir. Çünkü insan toplumsal bir varlık olarak ontolojik hayat serüveninde eksikliklerle dolu bir kişiliğe sahip olduğu için sürekli bir şeylere veya birilerine ihtiyaç duyar. Teolojik olarak bu ihtiyaç durumunu Tanrı'ya olan bağlılığın ve yönelmenin temel unsuru olarak nitelendirebilmekteyiz. İnsan, neredeyse bütün eylemlerinde kayıtlı(sınırlı-bağlı) bir yapıya sahip olarak varoluşsal deneyimlerini sergilemektedir.[407]

Deterministlerin aksine Tanrı, insanlara bir özgürlük durumu ve imkânı vermesiyle birlikte, onlara kendi kararlarını almaları ve bu doğrultusunda eyleme geçmeleri noktasından kontrol altına alınmaması gerekliliğini de sunmaktadır. Bu durum insanların özgür olduklarını ve dolayısıyla sorumluluk sahibi olduklarını göstermektedir. Evrendeki olayların üzerinde insanların sahip olduğu istencin, bu olaylar üzerinde belirleyici olması açısından önemli bir yeri vardır. Yani Tanrı insanlara her şeyi verdiği gibi özgürlüğü de verir ancak bu durum Tanrı'nın insan eylemlerinde ve düşüncelerindeki özgürlüğünü sınırlaması veya engellemesi anlamına gelmez. Burada insanların eylemlerinde yapmış olduğu seçimler, insanın iradi faaliyetleri olarak insan özgürlüğünü ortaya koyar.[408]

Teolojinin temel sorunlarının çoğunun özgürlük problemi ile ilgili olması ve bu sorunların çözümünün ise Tanrı'nın varlığını, doğasını ve eylemlerini anlamamızı sağlamanın yanı sıra, insan özgürlüğünün kökenine dair önemli bilgiler de sunar. Bu bağlamda varoluşun meydana gelmesinde, Tanrı'nın eylemlerinde bir nedeni olup olmaması, alternatifler arasından bir seçim yapıp yapmaması, bir gayeye yönelik olup olmaması, failinin olup olmaması veya kimin olduğu, yaratılanlardaki mükemmellik gibi birçok teolojik durum özgürlük problemi olarak karşımıza çıkar.[409]

---

[406] Vicens, *Theological Determinism: New Perspectives,* 53.
[407] Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük Gazali ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 20-21.
[408] Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (Ankara: Divan Kitap, 2013), 25.
[409] Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük,* 47.

Varoluşçu teoloji, temelde insan merkezli bir düşünce anlayışından hareketle Tanrı'ya yaklaşmaya veya ulaşmaya çalışan bir şekilde karşımıza çıkar. İnsanın bireysel varlık yapısı ile evrendeki varlıklar arasındaki ilişkide Tanrı ve kutsanan unsurlar insanın özgürlüğü üzerinde belirleyici ve etkileyici bir öneme sahiptir. Çünkü insanın Tanrı ve evren karşısında kendi seçimleri ve istekleri doğrultusunda bir eylemde bulunma durumu söz konusudur. Bu eylemler beraberinde suç ve hata bilincinde olan insanın yaptıkları karşısında teolojik olarak ortaya çıkan düşüş durumlarında sorumluluğu da üzerine almasını gerektirir. Ayrıca insanın hayat deneyimleri zamansallık durumuna maruz kaldığı için ve insan ömrünün ölüm ile muhatap olmasından ötürü teolojik olarak sahip olduğu iman konusu insanın özgürlük durumunu vurgular. Ancak teolojik sorunlara, sadece insanın Tanrı ile olan ilişkisi bağlamında bakılmakta ve çözümler üretilmektedir. İnsanın Tanrı'ya ulaşması oranında varoluşsal durumunun analizi daha iyi mümkün olur.[410]

İnsanın hayatında bazen birden fazla alternatif olasılık olabilir. Ancak insan bu alternatifler arasından istediğini seçerek durumu kontrol altına alabilir ve eylemlerini kendi öz denetimi doğrultusunda gerçekleştirebilir.[411] İnsan bireysel bir varlık olduğu için varoluşunun temelinde insanın kendi eylemlerinin ve seçimlerinin bir sorumluluğu vardır. İnsanın özgürlüğü, varoluşsal bir zorunluluk değil dini, toplumsal, ahlaki, inançsal bir sorumluluktan kaynaklanır. İnsan, kendi eylemlerinin sorumluluğunu alarak özgürlüğünü ortaya çıkarabilir.[412] İnsan, ontolojik olarak kendi varoluşunun teolojik yönünü meydana getirirken özgür olabilir. Çünkü insan sürekli istek ve arzularda bulunan bir varlık olması yönüyle var olan ontolojik bir varlık olarak nitelendirilir. Ontolojik bir varlık olarak insanın özgürlük, teoloji, etik, Tanrı, sorumluluk ve varoluşsallık gibi meseleler ile arasında sıkı bir ilişki olduğu aşikârdır.

Özgürlük varoluşçuluğun temel kavramlarından biridir. İster teist ister ateist olsun tüm varoluşçular için özgürlük, insanın varoluşunun ve anlamını keşfetmesinin merkezinde yer alır. Marcel'in varoluşçuluğunda, özgürlük kavramı, Kierkegaard, Jaspers ya da Sartre'ın felsefesinde olduğu kadar açık bir şekilde ele alınmasa da, onun somut felsefesi ve başkalarıyla ilgili açıklamalarında önemli bir rol oynar. Özgürlük, insanın kendi seçimlerini yapma ve kendi kaderini belirleme yeteneğidir. Teist varoluşçular için

[410] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 21-22.
[411] Huemer, *Bilgi, Gerçeklik ve Değer*, 281.
[412] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 101.

özgürlük, ateist varoluşçulardan daha önemli bir sorundur. Bunun nedeni, Tanrı'nın varlığı ve ondan kaynaklanan değerlerin özgürlükle nasıl uyumlu olabileceğinin bir paradoksu olmasıdır. Tanrı'nın varlığı, özgürlüğü sınırlayabilir gibi görünür. Eğer Tanrı'nın var olduğuna ve evrende her şeyi kontrol ettiğine inanırsak, o zaman kendi seçimlerimizi yapmakta özgür olmadığımızı düşünebiliriz. Tanrı'ya inanmak, özgürlüğümüze anlam ve yön verir. Tanrı soyut, metafizik ve gizemli bir varlık olduğu için Tanrı'yı tam olarak anlayamayız ancak onunla ilişki kurabiliriz. Özgürlük, insanın kendi varoluşunu belirleme ve anlamlandırma kapasitesidir. Bu kapasite, insanın en temel ve en değerli özelliklerinden biridir.

3.1.1 KIERKEGAARD'IN TANRI'YA TESLİMİYET OLARAK ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Kierkegaard teolojisinde, insanların iman etme durumunun tam olarak anlaşılmasında özgürlük ve irade konuları önemli bir yere sahip birer değer olarak ele alınır. Çünkü insanın özgürlük durumu insanın sahip olduğu kişilik durumunu, sonlu bir yapıdan kendi sonsuz tercih ve seçimleri doğrultusunda sonsuz bir yapı haline getirmektedir. Bu bağlamda insan, kendi iradesi ile yapmış olduğu seçimlerin ve vermiş olduğu kararların neticesinde gerçekleşebilecek olan şeylerin sorumluluğunu da üzerine alan bir varlıktır. Kierkegaard düşüncesinde, Tanrı'nın insanı özgür bir iradeye sahip varlık olarak yaratıp yaratmaması meselesi, felsefi düşünce yapılarının anlamakta ve yorumlamakta güçlük çektiği bir konumdadır. Yani Tanrı'nın karşısında özgür bireylerin bulunması akılla kavranması mümkün olmayan bir durumdur. Bu noktada anlaşılabilir nitelikte olan tek nokta, insanın yaşam deneyimlerinde ahlaki olarak, iyi ve kötünün var olmasının özgürlüğün var olmasına bağlı olması, özgürlüğün olmaması halinde bu kavramlardan söz edilememesi durumu olarak karşımıza çıkar.[413]

Seçim aslında bir seçme yetisidir. Bu da seçimin kullanımıdır yani kullanılmayan bir seçim hiçten daha kötüdür. Seçim bir özgürleşme ve kapandan kurtulma durumudur. Temel olarak seçim tanrı ile dünya arasında yapılan bir durumdur. İki şeyi seçmek bir seçim değildir. Bu durum seçimden kaytarmaktır ve kendi mahvoluşudur. Doğrulukla seçmek insanlara bir mutluluk getirecektir. Seçmek savaşı, insanın en içteki varlığında gerçekleşir. En büyük tehlike seçilme ve seçme hakkına sahip olmaktır.

[413] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 57.

> Özgürlük, insanın bir seçme, meyletme, yönelme, tercih kabiliyeti veya yetisi olarak düşünülebilir. İnsan, bu yeteneğini kullanıp kullanmamakta özgürdür. İnsan ve evrenin Tanrı ile olan ilişkisinde belirleyici temel unsur, seçme eylemidir. Çünkü bu yetenek, insan ve evrenin Tanrı ile olan ilişkisinde aktif bir fonksiyon sergiler. Ancak sadece bir tercihte bulunma edimi, insanın özgürlük durumunu göstermez. Çünkü insan, varoluşsal olarak hayatını devam ettirirken kendi iç dünyasında özgür bir şekilde herhangi bir tercihte bulunmama kararı da alabilir. [414]

Özgürlük için seçme eyleminin önemli bir yeri vardır. Çünkü bireyin özgürlük sınırlarını belirleyen, onun yapmış olduğu tercihlerdir. Evet, seçim ediminde bir özgürlük durumu söz konusudur. Ancak özgürlük durumunu belirleyen tek temel unsur seçim değildir. Yapabilir olmama hali de aslında bir özgürlük hareketidir. Çünkü burada da bir seçim yapma eylemi olarak 'tercih etmeme' hali karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki:

> Özgürlük, yapabilir olmamak demektir. Seçim özgürlüğünün, özgürlüğün yalnızca biçimsel bir koşulu olduğunu ve böyle bir seçim özgürlüğünü vurgulamanın, özgürlüğün kesin olarak yitimi olduğu gerçeğini doğrulamaktadır. Dolayısıyla, seçim özgürlüğünün bizatihi hakikati, hiçbir seçim olamaması gerektiğidir. Özgürlük, ancak aynı anda, aynı saniyede kendisini bağlamak için sonsuz bir hızla öne atılmadır. Bir insana verilen en muazzam şey seçimdir ve özgürlüktür.[415]

Teolojik olarak var olmak, Tanrı'nın insan üzerindeki eyleminin bir sonucudur. Tanrı, insanı var eder ve ona varoluşunu verdiği için özgürlük bağlamında olmak, insanın varoluşunu kabul etmesini ve Tanrı'nın iradesine rıza göstermesini ifade eder. Bu nedenle, bireysel özgürlük açısından olmak, varoluşsal bir öneme sahiptir. Çünkü insan, varoluşunu Tanrı'dan aldığı için, bu varoluşunu özgürce yaşayabilir. Varoluşsal olarak, olmak, değişmezlik ilkesi ile ortaya çıkar. Bu, insanın varoluşunun, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak değişmez olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, sahip olunan varlık durumu, kendi içerisinde farklılıklar gösterse bile sahip olunan şeyin, sahip olana bağlılığı belirleyicidir. Kierkegaard'ın bu düşüncesine göre, bireysel özgürlük ancak akla rağmen elde edilir; "ya bireysellik ya bilim, ya özgürlük ya akıl" tam da bu nokta varoluşçuluğun

[414] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 16-17.
[415] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 329.

ikilemini ortaya koymaktadır.[416] Oysa Kierkegaard'a göre çözüm yolu aklın geçersiz kılınması, onun yerine insanın etkin iradesinin konulmasıdır; bu da Kierkegaard'a göre iman eyleminde bulunmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla iman durumu insanları teolojik ve ontolojik olarak bir kurtuluşa götürebilmektedir. Varoluşçu teologlar Kierkegaard'ın bu yol ve düşüncesini izleyerek, bireysellik sorununu, dolayısıyla zorunluluğa karşı özgürlük sorununu felsefelerinin temel kaynağı haline getirmişlerdir.[417]

İnsanın kendisi dışındaki teolojik ve ontolojik bir etken tarafından ortaya konulan temel belirlenimleri benimsemesi ve hayat deneyimlerini bu minval üzere devam ettirmeyi kabul etmesi, öncelikli olarak özgürlük ve özgürlükten doğan sorumluluklardan bir nevi kaçış olarak değerlendirilmektedir. İnsanın "tekil birey" olarak nitelendirilmesi durumu sorumluluk ve özgürlük açısından önemli bir konumdadır. İnsan bu dünyada özgür iradesiyle sergilediği bütün varoluşsal ve dini eylem, konuşma ve davranışlarından sorumlu olduğu için, bu sorumluluklar neticesinde bireysel olarak Tanrı karşısında adil bir yargılanma durumu ile karşı karşıya kalacaktır. Dolayısıyla insan, dünya hayatında eğer bir birey olmayı başarmışsa gerçek anlamda bilinçli ve inançsal bir eylem yapmış demektir.[418]

Nitekim özgürlük sorunu ile insanların eylemlerindeki sorumluluk arasındaki ilişkide belli aşamalardan söz edebiliriz:

> Özgürlük kendisine ulaşmak için birkaç aşamadan geçer: Özgürlük ilk olarak eğilim şeklinde ya da eğilim içinde tanımlanır. O zaman özgürlüğün korktuğu şey tekrardır. İkinci olarak özgürlük, pratik bilgelik olarak tanımlanır. Özgürlük ile hal objesi yalnızca sonlu bir ilişki içindedir ve kendisini ancak estetik belirsizlikle tanımlar. Özgürlükleri fikirle hiçbir yüksek ilişki içinde bulunmayan insanlar, genellikle en yüksek bilgelik olarak sunmak üzere bu konumu süs olarak oluştururlar. Üçüncü olarak; şimdi özgürlük en yüksek biçimde ileri doğru kırılır, böylelikle bu yüksek biçiminin içinde kendisi ile ilişkili olarak tanımlanır. Özgürlüğün en yüksek çıkarı şimdi tam anlamıyla

[416] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 42.
[417] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 39.
[418] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 54.

> tekrarı gündeme getirir. Çünkü özgürlük yalnızca değişimin kendi ebedi doğasını kesintiye uğratmasından korkar.[419]

Kierkegaard, insanın din ve değerlerine bağlı olarak sergilediği eylemlerinin gerçek bir özgürlük taşımasının inançsal alanda özgür olarak yaptığı seçimlere bağlı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla insan onu irade ettiği için iyi ve kötü olarak nitelendirilen şeyler var olmakta ve bunların varlığından söz edilebilmektedir. Kierkegaard, özgürlük konusunda biraz daha ileri giderek, insanın seçme eyleminde bulunmasının iyi veya kötüyü seçmekten daha önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koyar. Burada Kierkegaard'ın asıl hedefi, özgür olmayan bir insanın kendi seçimlerini yapamayacağını veya yaptığı seçimlerin anlam kazanabilmesi için özgürlüğün önceliğe sahip olduğunu ön plana çıkarmaktır. Çünkü böyle bir kişi özgür bir seçim yapma yetisine, güdülerini kontrol etme, eksikliklerinin farkında olma, vicdanının sesine kulak verme, yaptığı şey ile yapması gereken şey arasındaki karşıtlığı tecrübe edebilme gibi yetilere tam anlamıyla sahip değildir. Bunların dışında dini bir inanca bağlı olarak ulaşılan erdem ise, kendi içerinde tam bir özgürlük durumu barındırdığı için daima manevi ve kaybolmayan bir derinliği olan yapıdadır. Teolojik olarak düşünüldüğünde Tanrı, iyi olan şeyleri gerçekleştirmekte ve kötü olarak nitelendirilen şeylere de izin vermektedir. Çünkü Tanrı'nın kendi eylemleri karşısında bireyi özgür bırakması düşüncesi, bir anlamda kendisinden bir ödün verme olarak düşünülebilir. Fakat bu özgürlük durumunun, mutlak bir özgürlük olarak da yorumlanmaması gerekir. Burada Tanrı'nın kudretine ve iradesine bağlı bir özgürlük anlayışı kendisini göstermektedir.[420]

"İnsan iradesi iyi ve kötü ayırımı üzerine kurulmuştur. İnsan iyi ile kötüyü bilebildiği kadar, başka bir deyişle iyi ile kötü arasında bir seçim yapabildiği kadar özgürdür."[421] Özgürlük ve irade kavramları birbirinden farklı olsa da birlikte ele alınmalıdır. Çünkü özgürlük, insanın kendi eylemlerini seçebilme yeteneği olarak düşünülmelidir. İrade ise, bu eylemleri gerçekleştirme gücüdür. Özgürlüğün kendi içerisinde yer alan ve dini hareket olan bir engel, insanın özgür iradesini sınırlamaktadır. Bu engel, insanın kendi eylemlerinin sorumluluğunu almasını zorlaştırır. Özgürlük, bu engeli keşfettiğinde kendini insanda mükemmel bir biçimde değil bir rahatsızlık olarak ifade edebilir. Bu rahatsızlık, insanın kendi eylemlerinin sorumluluğunu almasını gerektirmekte ve

[419] Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 195-196.
[420] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 74-77.
[421] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 55-56.

özgürlüğün kendisi tarafından öne sürülebilmektedir. Aksi halde özgürlük ortadan kalkar veya rahatsızlık, özgürlüğün ortadan kaldırılması için gereken bir kader olur. Özgürlüğün kendisi tarafından sağlanan bu rahatsızlık, günah olarak nitelendirilir.[422] Tanrı insanı özgür bir varlık olarak yarattığı için bu özgürlük durumu insan varlığının temel bir niteliği olarak karşımıza çıkar. İnsanlar, bu özgürlüklerini kullanarak iyi ya da kötü seçimler yapabilirler. İnsanların günaha girme halleri, özgürlüğün tam olarak deneyimlenmesi açısından önemli bir nitelik olarak görülür. Çünkü günah, insanın özgür iradesini kullanarak yanlış seçimler yapması durumu olarak değerlendirilir. Bu seçimler, insanın kendi varlığının ve kaderinin şekillendirilmesi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca günah, özgürlüğün hem olumlu hem de olumsuz yönlerini gösterir. Olumlu yönden bakıldığında günah, insanın özgürlüğünün varlığını ve gücünü kanıtlayabilir. Olumsuz yönden bakıldığında ise günah, özgürlüğün kötüye kullanılabileceğini gösterebilir.[423]

> Hayat ve özgürlük, her ne olursa olsun o şeyden ayrılmak, yeniye doğru atılmak demektir. Güdüler ile amaçları oluşturan da bu daimi atılımdır ki bu durumlar asla verili değillerdir. İnsanın dünyadaki mevcudiyeti bir varlık şekli değil bir yapma, seçme ve kendini yaratma şeklidir. Bu nedenle özgürlük bir varlık değildir: İnsanın varlığıdır, yani var olma ihtiyacıdır. İnsan kimi zaman özgür kimi zaman da bağımlı olamaz; ya tamamen ve her zaman özgürdür ya da özgür değildir. Güdüler ve amaçlar gibi, irade ve tutkular da aklın verili halleri değildir. İrade, tutkulardan daha özgür değildir. İrade ya da müzakere bu öz yapılanma üzerine düşünmekle ortaya çıkan bir arıtmadır.[424]

Kierkegaard düşüncesinde, etik varoluşun 'paradoksal' doğasını belirleyen şey, bireyin seçimler yapma özgürlüğü ve seçim yapma zorunluluğu olmasının yanı sıra bireyin sürekli alternatifler ve birbirini dışlayan eylem olasılıklarıyla karşı karşıya olmasıdır. Varoluşun anlamı, kişisel özgürlük ve özerkliğin farkında olarak, tutkulu bir bağlılıkla, sorumlulukla ve özgürlük ile sorumluluğun beraberinde getirdiği hislerle kişinin kendi hayatına verdiği anlamdır. Kierkegaard için insan, özünde kendi ahlaki, dini, sosyal, kişisel, inançsal değerlerini seçendir. Bu seçim özgürlüğü teolojinin en temel metafizik ve soyut değeridir; insanı diğer varlıklardan ayıran ve var olan birey yapan şey de bu

[422] Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 196-197.
[423] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 45-47.
[424] Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 130-131.

değerlerdir. Özgürlüğü kabul edip kullanmak, seçim nesnesinden çok daha önemlidir.[425] Olmak istediğimiz şeyin seçimi akılla ilgili değildir, nedenlere, kanıtlara bağlanmaz, herkes yaptığı seçimden yine de sorumludur. Çünkü bu seçme onun kendisidir; bundan ötürü de kötü seçmiş olmak korkusuyla insanda iç sıkıntı yaratır. İnsanlar ayrıca sınırsız bir varoluş isteğinden de sorumludur, bu da Tanrı olmayı isteyen bir yaratığın suçluluk duygusunu besleyen bir ölçüsüzlüktür.[426]

Bu bağlamda suçluluk ve günah durumu, Kierkegaard teolojisinde insanın kendi istek ve tercihleri dışında etkili olan kurumların ve şahısların belirlemeleriyle oluşan "dogmatizm" anlayışının karşısında duran bir yere ve öneme sahiptir. Kierkegaard'a göre dogmatik bir sistem, imanın kavranmasını sağlamak yerine onun kavranamayacağının anlaşılmasına bağlıdır. Dolayısıyla iman epistemik açıdan düşünüldüğünde, bilgiden öncelikli bir konuma ve öneme sahiptir. Dini inançların ve meselelerin, sanat, edebiyat, spekülasyon, araştırma ve dogmayla birlikte ele alınması ve değerlendirilmesi günah olarak kabul edilen bir anlayış olarak düşünülebilir.[427]

Kierkegaard göre insan, kendi varoluşunun sorumluluğunu alarak korkuyu yenebilir, suçluluk duygusundan kurtulabilir ve anlamlı bir yaşam sürebilir. Suçluluk yaşantısını Kierkegaard Tanrı'yla ilişkili olarak şöyle ifade eder: İnsani bir hatayı günah kategorisine sokan şey "suçlunun Tanrı karşısında olma bilinci" [428]olduğu için insanoğlu kendisini daima suçluluk duygu ve düşüncesi içerisinde hisseder. Suçluluk tecrübesi aynı zamanda özgürlüğün ve sorumluluğun bir sonucudur. Özgür olma durumu daima suçluluğu barındırır. Zira insan özgürse daha iyi, daha doğru ve daha güzel olanı yapmamış olma ve özgürlüğünü yanlış kullanmış olma ihtimalini daima bir risk olarak taşıyacaktır. Özgürlük bir risktir ve bu yüzden insan suçluluk tecrübesini yaşar.[429] Kierkegaard düşüncesindeki özgürlük korkusu, suçlanma korkusu olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard'a göre insan bu korkuyu ancak uçurumun üzerinden bir inanca bağlanarak gidermeye ve aşmaya çalışır.[430] Kierkegaard bu inanca ve Tanrı'ya bağlılığı, doğru olan şeyler öznel olduğu gibi öznelliğin de bir doğruluk olduğunu ifade eden bir öznellik ve

[425] Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 168-169.
[426] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 107-108.
[427] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 46-47.
[428] Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 93.
[429] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 111.
[430] Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 228.

doğruluk ilişkisinden söz ederek ortaya koymuştur. İnsan doğruyu, kendi beni içerisinde bir yaşam deneyimi haline getirebildiğinde ortaya çıkarır düşüncesinden ziyade, insan kendinden hareket ederek doğru olanı meydana getirir. Özgürlük ve doğruluk arasındaki ilişki, birbirini etkileyen ve tamamlayan anlayış olarak düşünüldüğünde, doğru aslında insanların özgür eylemleri olarak da nitelendirilebilir. Kierkegaard felsefesinde bu edimler, akla bağlı olarak seçilmiş olan değil de bilinmeyene ve sonsuzluğa doğru yani Tanrı'ya doğru bilinçsizce yapılan bir yönelme ve tutku durumu olarak değerlendirilmiştir. Bu yönelme ve tutku durumunun ulaşabildiği sonuçlar ise inanılmaya ve iman edilmeye değer teolojik doğrular olarak karşımıza çıkar.[431]

Kierkegaard teolojisinde insan olmak, özgürlük ve Tanrı ile doğrudan veya dolaylı olarak etkileşim ve ilişkide olmaktır. Çünkü Tanrı ancak insan ve diğer varlıklar var olduğu ölçüde kendi varlığını insanlara gösterebilir ve anlamlandırır. İnsan dünyadaki bir var olma olarak bilinebilir bir nesne iken Tanrı bu var olma eyleminin faili ve bilme durumunu bildiren bir varlık olarak değerlendirilir. Bu bağlamda insanın eylemlerinde ve düşüncelerindeki özgürlük durumunda, Tanrı ile olan ilişkinin belirleyici bir rolü vardır. Tanrı'nın varlığını kesin olarak bilmesek ve inanmasak bile özgürlüğümüz aracılığıyla ona güvenebiliriz. İnsanın özgürlüğü, onun varlığını anlamlandırmasına ve Tanrı'yla bir ilişki kurmasına olanak tanır. İnsan ne kadar özgür olduğunu bilirse Tanrı'ya o kadar yakın olur. İnsanın özgürlüğü, ona kendi varlığını şekillendirme ve Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde yaşama şansı verir. Kierkegaard, her gün Tanrı'nın iradesini düşünerek ve onunla ilişki kurarak kendisini sürekli Tanrı'nın elinde bilmektedir.[432]

> "Özgürlük, yapabilir olmamak demektir. Seçim özgürlüğünün, özgürlüğün yalnızca biçimsel bir koşulu olduğunu ve böyle bir seçim özgürlüğünü vurgulamanın, özgürlüğün kesin olarak yitimi olduğu gerçeğini doğrulamaktadır. Seçim özgürlüğünün bizatihi hakikati, hiçbir seçim olamaması gerektiğidir. Özgürlük ancak aynı anda, aynı saniyede kendisini bağlamak için sonsuz bir hızla öne atılmadır. Bir insana verilen en muazzam şey seçim ve özgürlüktür. Onu kurtarmak ve muhafaza etmek istiyorsan, aynı anda ve koşulsuzca tam bir bağlanmışlıkla onu ve kendini Tanrı'ya geri ver. Seçim özgürlüğüne bencilce bir arzuyla bakarsan, özgürlüğünü kaybedersin.

[431] Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 102-103.
[432] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 49.

> Seçim özgürlüğünün olduğunu insanlar söyler ancak Tanrı'yı seçmemişlerdir. Özgürlüğün tersi gereklilik değil, suçluluktur. Özgür olmayı istemek zor değildir, asıl güç olan şey özgürlükten yoksun olmaktır. Aslında tüm özgürlüğümüz içinde tek bir şey ararız: sorumluluk olmaksızın yaşamak.[433]

Kierkegaard'a göre varoluş ve özgürlük ancak yaşam deneyimlerinde insanın pratik eylemleri olan bir varlık olarak kendini çevresiyle ilişkilendirmesindeki bir zorunluluk zemininde kendilerini gösterir. Bu nedenle, insanoğlu için özgürlük, zorunluluk içeren insani edimler bütünüdür. Çünkü insan teolojik olarak sonlu ve zamansal bir hayat deneyimine sahip iken Tanrı bunun tam aksine sonsuz ve ebedi bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bazı kararlar verirken ve tercihlerde bulunurken Tanrı ile insanın teolojik olarak sahip oldukları bu ayrımı göz önünde bulundurarak aralarındaki özgürlük durumunun ayrımının farkında olmamız gerekir. Çünkü insan sonlu ve sonsuz, zamansal ve ebedi, özgürlük ve zorunluluk gibi üç farklı boyutun bir araya geldiği bir varlıktır. Özgürlüğün ve zorunluluğun bir araya geldiği bir varlık olarak insanın eylemleri, düşünceleri ve konuşmaları, Tanrı'nın ona sunduğu olanaklar ve zorunluluklar arasında bir yerde kendini gösterebilir ve konumlandırır.[434]

Buradaki olanak ve zorunluluklar, insanın kendi yaşam deneyimlerinde karşılaştığı gerçek ontolojik ve teolojik sorunlardan kaçma teşebbüslerine neden olabilmektedir. Bu nedenle Kierkegaard insan dışındaki etkin olan, belirlenim oluşturan kurumsal dini inançları ve spekülatif felsefeyi reddetmenin yanı sıra inanç ve akıl arasındaki tutarsızlığı da vurgular. Kierkegaard, herhangi bir dini inancın gerçek anlamda var olabilmesi için, kültürel bir mirasa dönüştürüldüğü ve tarihle uzaklaştırıldığı bir ortamdaki yaşamsal deneyim ve pratik tecrübelerden uzaklaştırılması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde bu dini inanç anlayışının "çaresiz bir saçmalık" ve "kalıcı bir saldırı" olması ve insanların bir seçim dayatması gerekliliği ortaya çıkacaktır.[435]

Özgürlük, Tanrı'ya karşı duyduğu iman ve bağlılıktan dolayı insanın önünde sonsuz olanaklar ve alternatif koşullar sunar. Bu olanaklar, insanı sadece doğanın bir parçası olmaktan çıkarıp insanın kendi bireysel tercihlerini seçebilen ve kararlarını verebilen bir

[433] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 328-329.
[434] Colette, *Varoluşçuluk*, 131.
[435] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 45.

birey olmasını sağlar. Bu nedenle özgürlük, kişinin bu olanakları sağlayan Tanrı ile olan ilişkisinin yanı sıra kişiye kendi kendisiyle ilişki kurma imkânı verir. Bu ilişki, kişinin dışsal etkenlerden bağımsızlığıyla değil, öncelikle kendisi ve Tanrı ile olan iman ve bağlılık ilişkisi doğrultusunda gelişir. İnsan, bu vesileler ile elde ettiği özgürlüğü fark etme sürecine ve bilincine kendi kararları doğrultusunda yapmış olduğu seçimleriyle başlar. Aynı zamanda yapmış olduğu bu seçimler, onun teolojik vesileler ile sahip olduğu olanaklarıyla ilişki kurmasını sağlar. Özgürlük, diğer olanaklardan farklı olarak kendini açığa çıkarırken insanda bir kaygı durumu oluşturur. Bu kaygı durumunda insana atfedilen özgürlük, insanın kendi seçimleriyle şekillendirdiği bir alanken, Tanrı'ya bağlılık ve iman durumunun etkisiyle insan yaşamında görülen zorunluluk ise insanın değiştirme imkânı olmadığı bir alan oluşturmaktadır. İnsan, bir yandan yapabiliyor olmanın özgürlüğüne sahipken, diğer yandan zorunluluğun belirlenimi altında kendi tercih ve kararlarını verebilme imkânı arayışında bulunur.[436]

Kierkegaard'ın özgürlük düşüncesinde, insanın kendi seçimleri doğrultusunda Tanrı ile olan ilişkisi ve bağlanma durumunda sahip olduğu iman ve inanç halinin yeri ve önemi büyüktür. Fakat bu serüvende insanın özellikle teolojik yönden kaygıları-korkuları ve duygusal yönden yaşadığı iç daralmaları içerisinde yaşadığı yaşam deneyimlerinde insanın kendisini anlaması ve ortaya koyması bakımından özgürlük önemli bir rol üstlenir. Bu duruma bir örnek olarak; hapishanede kendi özgür iradesi ile işlediği bir suçun cezasını çekme sorumluluğunu üstlenen tutuklu bir insan, cezaevinin dar ve karanlık duvarları arasındayken özgürlüğün buradaki insanlar için en önemli şey olduğunu oradayken ve o esnada fark edebilmektedir. Bu, tutuklunun içinde bulunduğu soyut duygu durumu olan iç daralmasından ve inançsal kaygılarından kurtulup insanın ontolojik ve teolojik olarak özgür iradeye sahip olduğu düşüncesine varmasıyla ve Tanrı'ya karşı olan inançlarıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, buradaki mahkûmların çoğu, bu bağlamda zamanla özellikle hayallerinin ve düşüncelerinin özgür olduğuna inanmaya başlar.[437]

Kierkegaard insanın suç öncesinde kapıldığı teolojik kaygıları ve korkuları onun iç daralmasını betimlerken, onu özgürlük karşısında duyulan iç daralması olarak da nitelendirir. Kierkegaard'a göre korku, dünyanın varlıklarından duyulan korkudur ve iç

[436] "Varoluşçuluk I (Doğu Batı Dergisi)", 64.
[437] Camus, *Yabancı*, 72.

daralması ise teolojik, soyut, metafizik, dini, inançsal olarak nitelendirilen bir ben karşısında duyulan iç daralmasıdır. Bize iç daralması içinde kendini hissettiren ve keşfettiren bu özgürlük, dini ve inançsal gerekçeler ile teolojik eylemler arasına usulca sokulan o duygu ve düşüncenin varoluşuyla nitelendirilebilir. İnsanın özgürlüğü, sahip olduğu temelsiz olduğu düşünülen dini değerlerin temeli olmasından ötürü iç daralması yer alır. İç daralması, aslında insan özgürlüğünün, kendi kendisi tarafından düşünümsel ve inançsal bir kavranışıdır. Tanrı ile insan arasındaki bağlantı ve iman durumunun neden olduğu iç daralmasına karşıt olarak karşımıza çıkan düşünümsel bir savunma olarak nitelendirilen determinizm kendini düşünümsel bir görü olarak vermemektedir. İnsanın özgürlük durumu ahlaki ve teolojik değerlerin temel bir unsuru olduğu için, insanın özgürlüğü bu iç daralmasının sorgulanmasının zorunlu bir koşulu olarak görülebilir. Fakat insan bu dini ve inançsal değerlerin oluşturduğu teolojik sistem ve düzeni seçip seçmeme özgürlüğüne sahip olduğu için kabul etmek zorunda değildir.[438]

İnsanın ontolojik olarak dünyaya bırakılmış olması, onu şaşkınlık, kaygı, tedirginlik, korku, iç daralması ve baş dönmesi gibi mistik ve metafizik duygulara sürükler. Bu gibi duygular, insanın somut bir şekilde ayağının bir taşa takılıp düşmesinden değil, kendisinin dünyaya atılmış olmasından kaynaklı olarak kendinde görülen korku ve kaygı durumlarından kaynaklanır. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, içerisinde bulunduğu bu iç daralmasını sorgulamanın zorunlu bir koşulu olarak insanların yaşam deneyimlerinde önemli bir yere sahiptir. İnsanın buradaki özgürlük durumu, aslında ahlaki ve teolojik değerlerin temel bir unsuru olarak karşımıza çıkar. İnsan bu dini değerlerin oluşturduğu düzeni kendi istekleri doğrultusunda seçip seçmeme özgürlüğüne sahip iken bunları sorgusuz sualsiz kabul etmek zorunda değildir. Kierkegaard, insanın işleyebileceği bir suç öncesindeki iç daralmasını betimlerken, onu özgürlük karşısında duyulan iç daralması olarak nitelendirir. Fakat Heidegger ve Sartre, bu durumun tam tersine bir düşünceyle iç daralmasını, hiçliğin kavranışı ve yorumlanması olarak düşünürler. Çünkü bu düşünürlerin felsefesinde, insan ancak bir hiçlik durumunda böylesi bir iç daralması duygusu içerine düşebilir. Bu nedenle hiçlik düşüncesi ile iç daralması duygusu arasında önemli bir ilişki söz konusudur.[439]

[438] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 79.
[439] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 107.

Varoluşçu felsefe alanında, iç daralması ve korku kavramları anlamsal olarak birbirine karıştırılmıştır. Özellikle inanan varoluşçu filozoflar bu iki kavramı farklı kategorilerde değerlendirmelidir. Çünkü iç daralmasına karşı insan, savunma mekanizması olarak özgür edimlere sahiptir. Oysa korku, insanın özgür varoluşunun bir göstergesi ve temel bir motivasyonudur. İnsan, kendi varoluşunun belirsizliği ve sorumluluğu karşısında korku duyar. Bu korku, hem dış dünyadan gelen tehlikelere karşı bir tepki olarak hem de kendi varoluşunun önemini ortaya koymaya çalışma çabası olarak ortaya çıkabilir. Kierkegaard, korkunun insanın özgür varoluşunun bir göstergesi olduğunu düşünür. İnsan özgür bir varlık olarak insanda bir nevi korku duygusuna neden olan kendi varoluşunun sorumluluğunu taşır. Bu bağlamda iç daralması, mahkûmiyet, korku ve özgürlük arasında varoluşsal yönden sıkı bir ilişki olduğunu ve varoluşsal olarak anlamsal bir değer kazandığını söyleyebiliriz. Kierkegaard'a göre, varoluş ve özgürlük ancak bu şekilde yaşam pratikleriyle, yani insanın evrenle ve diğer varlıklarla ilişkisi olan bir varlık olarak ortaya koyduğu bu duygu ve düşünce yoluyla görülebilmektedir.[440]

Kierkegaard'a göre kaygı, inanç, korku, iman, titreme, bağlanma, iç daralması ve özgürlük gibi ontolojik ve teolojik rahatsızlıklar içinde bunalan insan yalnız başına bu durumlarla mücadele etme noktasında yetersizdir. Kierkegaard'a göre, insan ancak aşkın varlık olan Tanrı ile temas kurarak ve onun karşısında yetersizliğini görerek kendi öz benliğini ve kişiliğini teolojik yönden bulur ve tamamlar. Bu şekilde bir yol izleyerek insan özgürlüğünü Tanrı aracılığıyla en iyi şekilde ve en yüksek düzeyde elde eder ve yaşam deneyimlerinde bunu gösterebilir. Aksi takdirde, bu rahatsızlıklar ve huzursuzluklar içerisinde karşılaştığı ontolojik ve teolojik yetersizlikler ile bir yokluk uçurumundan eksiklikler çukuruna düşmek ihtimali vardır.[441]

Kierkegaard'ın özgürlük düşüncesinde insan, kendi varlığını sürekli olarak yeni deneyimlerle ve yeni kararlarla ontolojik ve teolojik yönden oluşturur ve değiştirir. Bu nedenle insan sürekli olarak yeni şeyler öğrenmeye ve denemeye açık olmak özgürlüğüne sahiptir. İnsan, deneyim yoluyla elde ettiği yeni bilgilere güvenebilir. İnsan, sürekli olarak yeni şeyleri deneyimleme ve farklı bakış açıları öğrenme arzusundan dolayı, nesnelerle geçici ve materyalist ilişkiler kurmaktadır. İnsan diğer insanlarla bağlantı kurmaya ve onlardan öğrenmeye sürekli bir ihtiyaç duyar. Bu bağlamda insan, kendi gelişimini

[440] Colette, *Varoluşçuluk*, 131.
[441] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 21.

engelleyebileceğini düşündüğü için, inançsal ve dini olarak farklılaşmaktan korkar. Düşüncelerinde teolojik iletişimi olmayan insanlar için özgürlük, yeniden gündeme gelme, meyletme ve teorik olmayan bilgiyi benimseme gibi üç farklı şekilde kendini tanımlayabilir. Ancak özgürlük, nesnelerle somut ve geçici ilişkiler kurması, özgürlüğün bilgelik gösterisi yapabilmek için kendini böyle bir konumlandırma eyleminde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca özgürlük, farklılaşmanın kendi gelişim tabiatını sekteye uğratma korkusundan dolayı, sürekli herkesin kendi dünyasına tekrar tekrar dâhil olmasını bekler ve ister.[442]

Teolojik ve ontolojik farklılaşma durumunda, insanın kendi özgür iradesiyle yapmış olduğu seçimler doğrultusunda eylemler ve konuşmalar sergilemesi önemli bir yere sahiptir. Fakat dini inanç duyguları, bu seçimler ve eylemlerimizin içerisine bir şekilde sızmakta ve orada etkili ve belirleyici bir konuma sahip olabilmektedir. Ancak bu durumu ve eylemleri, kaderciliğe teslim olan bir insanın kendi özgür iradesiyle yapmış olduğu tercihleri ve vermiş olduğu kararları hiçe saymak teolojik açıdan çok da tutarlı değildir.[443]

Bu bağlamda Kierkegaard'ın düşüncesinde kader anlayışı ve özgürlük durumu arasında sıkı bir ilişki olduğu söz konusudur. Bu ilişkide insanın yaşam deneyimlerindeki sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun ön plana çıkardığı ontolojik ve teolojik bir sentez olduğu görülebilir. Fakat insanı varoluşsal gerilim içerisine girmeye zorlayan bir durum olarak, onun özgürlük ve kaderi aynı anda yaşıyor olması ifade edilir. Çünkü insan, bir yandan özgür eylemler sergileyebilen bir varlık iken diğer yandan da kendi elinde olmaksızın Tanrı tarafından belirlenen ve kendi istek ve kararları dışında dinsel ve inançsal etkenler tarafından ortaya çıkan şeyler dünyasına gönderilmiş bazı zorunluluklara maruz kalan bir varlık olarak nitelendirilir.[444]

Kierkegaard'a göre, insan kendi kendisi olma isteği nedeniyle umudunu hem kesebilir hem de kesemez bir konumda ve durumda olma özgürlüğüne sahiptir. Eğer insani düşüncenin, zorunlu bir kesinlik halini ortaya koyması kaçınılmazsa böylesi bir zorunluluk ve kesinlik durumunda bir Tanrı kanıtı elde etmek ve ortaya koymak pek mümkün görünmez. Fakat bu gibi bir düşüncenin başarısızlığı geride bir şey bırakmak anlamına gelmemesinin yanı sıra, her zaman bir soru ve sorun konusu olan kapsayıcı

[442] Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, 195-196.
[443] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 43.
[444] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 96.

Tanrı bilincini gösterebilir. Bu nedenle, Tanrı, dünyada kavranabilen bir varlık olmaktan çıkarılır.[445]

Heidegger ve Kierkegaard felsefesinde ortak diğer bir durum ve kavram ise 'korku' terimi olmuştur. Var olan her şey ile korku arasında ortaya çıkan özgürlük anlayışıyla doğrudan veya dolaylı olarak bir ilişki söz konusudur. Heidegger ve Kierkegaard'a göre, korku ve kaygı durumu var olanın varlığının bir parçası olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla insan dünya içinde var olduğu sürece, bu korku duygusuyla olmak zorunda kalacaktır. Bu zorunlu korku durumu, hem dış dünyadan gelen tehlikelere karşı bir tepki olarak hem de kendi varoluşunun belirsizliğine karşı bir kaygı olarak insanın özgürlük durumunu ve konumunu ortaya çıkarabilir. Ayrıca bu korku hali çoğu zaman gizli ve örtülü olarak hayatımızda varlığını sürdürebildiği için biz farkında olmasak da bu korku bizi yönlendiren, şekillendiren ve dolayısıyla özgürlüğümüzü elimizden alabilen temel bir güç olarak da nitelendirilmiştir. Korku ve heyecan Heidegger'de şu şekilde izah edilir:

> Korkma durumu, insanın korkarak ve dikkatini açıkça buna yönelterek korkunçluğu açıklığa kavuşturmasına neden olur. Bir şey için bakış korkunç olanı görür çünkü o, korku bulunuşu içinde vardır. Bulunuş içindeki dünya içinde var olmanın saklı duran imkânı olarak korkma dünyayı peşinen öylesine açımlamıştır ki, böylece ondan hareketle korkunç olanlar bize yanaşabilmektedir.[446]

Bu bağlamda Heidegger'de bu korku hali gizemli bir duygu durumu olarak açığa çıkmayı bekleyen bir pratik hayat deneyimi ve ontoloji şeklinde karşımıza çıkar. İnsani bir deneyim olduğu için korku anlayışı, insanlığın bütün hayatı boyunca kendi duygu, düşünce ve yaşamlarına kolayca girebilen bir etki imkânına sahiptir. Korku duygusu bazen yanına yeni duygu durumları(kaygı, titreme, endişe, düşüş, umutsuzluk) ve yaşam pratikleri alsa da insanlık tarihi boyunca etkili olan hayat pratiği olarak felsefe alanında işlenmektedir. "Heidegger korkuyu bir şeyden ürperme, titreme, örtme gibi anlamıyla burada kullanmaz. Aslında korku var olanın kaybolması ve hiç olmasıdır. Korku aslında hiçin açığa çıkması, kurulmasıdır."[447]

---

[445] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 85-86.
[446] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 220-221.
[447] Paul Hühnerfeld, *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 68.

Heidegger'e göre korku, var olanın varlıksal durumunun bir ifadesi olarak da nitelendirilir. Bu nedenle insanın korku durumu, var olanın kendi varoluşunun belirsizliği ve sorumluluğu karşısında yaşadığı bir duygu olduğu için, var olanın kendi varlığını kaybetmesi ve hiç olma olasılığıyla yüzleşmesi olarak ifade edilir. Heidegger korkuyu bir şeyden ürperme, titreme, örtme gibi anlamlarıyla değil, var olanın kendi varoluşuyla yüzleşmesi olarak tanımlar. O halde Heidegger'e göre korku, aslında hiçin açığa çıkması ve kurulmasının yanı sıra hiç, var olanın varoluşsal durumunun bir parçası olarak düşünülmelidir. Ayrıca var olan, kendi varoluşunun belirsizliği ve sorumluluğu karşısında hiç olma olasılığıyla karşı karşıya olmak durumundadır. Bu olasılık var olanda korkuya neden olabilmektedir. "Bu bağlamda olan her şeyin var olan olmasının yanı sıra, var olanın dışında var olduğu iddia edilen şey ise bir hiç olarak değerlendirilmektedir.[448]

Kierkegaard'ın estetik olana, trajik acıya ve bu acıyı hissetmemizin sebebine ilişkin tartışmasının akışı içerisinde, bir insanın başına gelen şeyi evrendeki bir kusura bağlı görmek arasındaki ayrım hakkında geliştirilen parlak bir analiz vardır.[449] Bu analiz doğrultusunda Kierkegaard'a göre teolojik olarak insan, özgürlüğü yaratamayıp yaşayabildiği için özgürlük, kendi anlam karmaşası nedeniyle teoloji ve ontolojinin sürekli olarak gündeme getirdiği bir kusur ve sorun olmaktadır. İnsan, varoluşsal eylemlerinde kendi özgür iradesini kullanarak tercihler yapar ve kararlar verir. Dolayısıyla bu tercihler ve kararlar insanın dini, toplumsal, ahlaki, kişisel, inançsal sorumluluk anlayışının temelini oluşturur. Ayrıca özgürlük, insanın kendi kaderini belirleme yeteneği olarak insanın hür iradesine dayanır. Bu nedenle insan, kendi eylemlerinden tam olarak sorumlu olmak durumunda kalır. Ancak mutlak seçim ve tercih yoluyla kişi kendi belirlediği etik değerleri, hayat deneyimlerini, inanç bağlılığını seçebilir. Kierkegaard felsefesinde önemli bir yeri olan ve bu konularda önerdiği "ya / ya da" durumu bir anlamda mutlaktır. Çünkü insan alternatif dini, inançsal ve değersel seçenekler içerisinde kendi belirlediği istekler doğrultusunda bir seçmek ve seçmemek durumu ile karşı karşıya kalabilmektedir. Seçim, kişinin karşısına çıktığı anda mutlak olduğu gibi "ya / ya da" anlayışı da böyle bir mutlak olma düşüncesine sahiptir.[450]

[448] Bochenski, *Felsefece Düşünmenin Yolları*, 85.
[449] Maclntyre, *Varoluşçuluk*, 71-72.
[450] Sören Aabye Kierkegaard, *Toplu Eserler - 1 Baştan Çıkarıcının Günlüğü - Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. Aycan Özüpek (Ankara: Yason Yayınları, 2016), 210-211.

Kierkegaard'ın teolojisinde varoluşu oluşturan etik, estetik ve dini boyutlardan estetik varoluş düşüncesi, insan hayatındaki sıkıntılardan ortaya çıkan korkularıyla başa çıkma durumundan dolayı bir nevi umutsuzluk felsefesi olarak da nitelendirilmektedir. İnsan yaşamında estetik, insanın varoluşunun bir parçası olduğunda tercihler, insanın özgürlüğünü ifade eder. Çünkü estetik ve özgürlük, birbiriyle yakından ilişkilidir. Dini değerlerden birisi olan ahlak meselesinde kişi, ahlaki tercihlerini yaparken estetik tercihlerini göz ardı edebildiği için, kişi ontolojik yönden hala kendisi olarak kalsa da, estetik eylemleri, kişinin öznel tercihlerine bağlı olarak değişebilir. Ahlaki ve estetik tercihler arasında bir seçim yapmak, insanın özgürlüğünü ifade eder. Ayrıca insan, teolojik yönden kendi hayatını anlamlı ve değerli kılmak için estetik ve ahlaki seçimler yapabilir. Bu seçimler, insanın özgürlüğünün bir ifadesi olduğu gibi, insan bu seçimler sayesinde kendi kaderini belirler ve kendi yaşamını yaratır. Estetik varoluş aşamasında kişi toplumun kurallarına göre değil, kendi istekleri ve tercihleri doğrultusunda hareket eder. Bu düzeydeki bir estetik varoluş aşamasında birey sorumluluklarından kaçmaktadır.[451]

İnsanlığın en temel güdüsü hayatta kalabilmek düşüncesi olduğu için, insan varlığı ve hiçlik anlayışının ön plana çıktığı varoluş düşüncesi felsefe alanında çok etkilidir. Heidegger ve Kierkegaard, hayatı sürdürebilmek ve var olmak gibi felsefi konuları ele alan filozoflar olarak değerlendirilir. Bu iki filozofa göre, insan varlığının temeli, doğada hayatta kalabilmesi, yaşamını sürdürebilmesi, kendisini koruyabilmesi ve gelişimini sağlayabilmesi olmalıdır. Bu durumlar, varoluşçu felsefe akımında birbirini tamamlayan hayati pratikler olarak karşımıza çıkar. Heidegger, insanın varoluşunu "bırakılmışlık" olarak yaptığı tanımlama, insanın kendi varoluşunun sorumluluğunu taşımak zorunda olduğu anlamına gelir. Bu durum insanda korkuya, tedirgin olmaya, kaygıya, iç daralmasına neden olabilmektedir. Kierkegaard, Heidegger'in "bırakılmışlık" kavramını "sıçrayarak aşılmaya çalışılan bir korku hali" olarak görmektedir. Bu bağlamda insanın varlığı, kesinlikle var olan bir şey ve bitmiş bir durumda değildir, kendimizden geleceğimizden kaçamayız, her konuda bir ileriye meyilliyiz ve muhtacız. Kendi kendimize bırakılmış olsak da aynı zamanda olmakta olduğumuz şey olarak hayatımızı devam ettirmek zorundayızdır. Burada ifade edilen korku durumu, dünya ve özgürlük korkusu gibi iki farklı şekilde insan hayatındaki konumunu ve önemini bulabilmektedir.

[451] Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcı-Kişiliğin Gelişimi*, 23-25.

Heidegger'in korku anlayışı, bir sıçrama durumunun alıştırması değildir ve kökenlerinin inancını kaybetmiş ve dolayısıyla sıçramadan sonraki insanın çakılmak üzereyken gelen korku hali olarak ifade edilir.[452]

Varoluşçu teolojide özgürlük anlayışı dinsel açıdan egemen durumda olan bir sonsuzluk olarak ifade edilir. Bu özgürlük durumu sadece Tanrı önünde olan veya Tanrı'da görülebilen bir özgürlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca dini özgürlüğün varoluşsal yorumunda var olmak, hem verilen hem de alınan bireysel bir eylem olarak düşünülebilir. Bu bağlamda dinsel özgürlüğün varoluşçu yorumunda, insanın doğanın ve kanunlarının sarmalından ve çerçevesinden kurtularak ortaya çıkan konumunu ve merkezi kesinliğini salt fideizm haline getirecek ölçüde karartıp karartmayacağını bilmek de saklıdır. Dolayısıyla bu yorum, özgürlüğün merkezi kesinliğini salt bir fideizme dönüştürmek gibi bir risk taşımaktadır. Kierkegaard'dan farklı olarak Jaspers, kendi özgürlüğünü bir köken ve bir beliriş olarak tanımlar. Bu özgürlüğün bir nesne gibi Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir şey olmadığını, kişinin kendi eylemleriyle ortaya çıkardığını ifade eder. Kierkegaard'ın da belirttiği gibi buradaki özgürlük kanıtlanamasa da, temellendirilemese de insan koşulsuz bir kesinliğe sahiptir. Bu durum, özgürlüğün insanın içsel varlığının bir parçası olduğu ve bu nedenle dışsal bir temele ihtiyaç duymadığı anlamına gelir.[453]

İnsanoğlunun hayat deneyimlerindeki farklılık durumları varoluşsal olarak bir mevcudiyet kazanma durumundadır. Dolayısıyla "mevcudiyet kazanan her şey aslında zorunlu olmadığını göstermekle birlikte özgürlük ile alakalı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır."[454] İnsan doğası gereği sürekli bir değişim, dönüşüm, bozulma, farklılaşma ve gelişme içindedir. Bu süreç varoluşçu felsefede bir problem veya bunaltı olarak değerlendirilir. Ancak özgürlük bağlamında bu süreç, insanın fırlatılması ve mevcudiyet kazanması ile başlayan ve kendi eylemleriyle şekillenen bir varoluşsal edim olarak nitelendirilmektedir. Burada insanın sahip olduğu güdüler ve hedefler, eylemleri gerçekleştirme noktasında önemli bir yere sahiptir.

İnsan kendi tercihlerindeki belirlenimi oranında özgür bir yapıya sahip olabilir. İnsanın sahip olduğu irade yetisi, dini ve ahlaki değerlerin özgürlük düşüncesi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, teolojik konularda ve bazı etik unsurlarda dışardan

[452] Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, 225-227.
[453] Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 162-163.
[454] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, 79.

bir sebebe bağlı olan varoluşsal edimler sergilendiği için tam bir özgürlük söz konusu olmamaktadır. Ancak özgürlük kutsal bir varlık tarafından da insana verilse, insan hayat deneyimlerinde özgürlüğünü özgür bir şekilde kullanma veya kullanmama iradesine sahip olabilir. Bu nedenle teolojik unsurlarda bile sınırları belirlenmiş yaşam koşullarına tabi olmak veya olmamak insanın özgür seçimleri doğrultusunda gerçekleşir.

3.1.2 JASPERS'İN TANRI İLE İNSAN ARASINDAKİ İLETİŞİM BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNCESİ

Varoluşçu filozoflardan biri olan Jaspers, her ne kadar kendisi herhangi belirgin bir dini inançtan etkilenmediğini belirtse de düşünceleri Protestanlık inancında şekillenmiştir ve felsefesi özellikle Kierkegaard'ın din temelli felsefe geleneğinden izler taşır. Ayrıca özgürlükçü bir babanın oğlu olan ve özellikle Kuzey Almanya'nın siyasi kültürü olan liberalizmden oldukça etkilenen Jaspers böylece aldığı eğitimin etkisiyle de erken liberal demokrasinin düşünce iklimiyle anılmıştır. [455] Bu bağlamda Tanrı ile insan arasındaki ilişkide somut bir karşılaşma olamayacağından Jaspers Tanrı ile insan arasındaki iletişimi ve bu iletişim üzerindeki özgürlüğün yerini şu şekilde ifade eder:

> Yaşam yolunun kararını verme sorunlarında uzun kuşkulardan sonra birdenbire güvenilir bir durumun nasıl ortaya çıktığı öz yaşam öyküleriyle ilgili yazılarda bildirilir. Bu güvenirlik düzensiz sallanışlardan sonra beliren davranış olanağının özgürlüğüdür. İnsan ancak bu güvenirliğin açıklığı içinde özgür olduğunu ne denli kesinlikle bilirse, kendisiyle var olduğu aşkın varlık da o ölçüde aydınlanmaktadır.[456]

Jaspers felsefesinde, insanın ontolojik ve bu bağlamda teolojik yönlerinin tam olarak anlaşılması ve varoluşunun aydınlatılması için, düşünürlerin özgürlük üzerine yönelime davet edilmesi ve bu davete düşünce yapılarıyla iştirak etmesi gerekir. Bu iştirak etme durumu, bir nevi insanın özgürlüğünün ifşa edilmesi ve duyurulması olarak da düşünülebilir. Jaspers'e göre insan "mümkün egzistans olarak özgür" bir yapıya sahiptir. Özgürlük, kendiliğinden ve kendi başına anlaşılabilecek bir durum olamadığı için Jaspers, insanın varoluş ve oluş durumu ile özgürlük arasında her iki durumunda kendi arasında

[455] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 17-18.
[456] Karl Jaspers, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birleşik Yayınevi, 1995), 71.

özdeş olduğunu ifade edebilecek derecede sıkı bir ilişkinin olduğunu ortaya koyar.[457] Bu ilişkide Jaspers için özgürlük insanlara aşkın varlık tarafından bahşedildiği için bunun dışındaki bütün baskı, yaptırımlar ve yönlendirmelerden uzak bir seçim yapma ve karar verme hali olarak nitelendirilmesi mümkündür. Böylece Jaspers düşüncesindeki insanın bu özgürlük durumu ve varoluş serüveninde, bir aşkın varlığın zorunluluğu söz konusu olabilir.[458] Bu bağlamda insanın özgürlük durumu beraberinde bir de sorumluluk duygusunu insanın üzerine yükler. Fakat buradaki sorumluluk anlayışı, daha çok insanın kendinden sorumlu olması üzerine yoğunlaştığı için, insan kendi özgürlüğünden fedakârlık gösterip vazgeçse bile, bu sorumluluktan vazgeçip kurtulamamaktadır. Bu nedenle insan verdiği bütün kararlarda, yaptığı bütün seçimlerde ve aldığı bütün sorumluluklarda ortaya çıkan özgürlük durumunu belirleyici olduğu için sadece kendisine borçludur. İnsan her ne kadar da başrol oynuyor gözükse de, Jaspers teolojisinde bu durumun temel kökenleri, insana bütün bu imkânları sağlayan Aşkın varlıkta bulunur.[459]

Varoluşçuluğun ateist kanadından özellikle Sartre'ın Tanrısız özgürlük düşüncesi bağlamında eğer Tanrı yok ise insanın birileri tarafından yaratılıp dünyaya fırlatılması ve dolayısıyla öncesinde insan hayatı ile ilgili hiçbir şey tayin edilmemiş olduğu insanın özgür olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır.[460] Bütün bunların aksine Jaspers'in özgürlük anlayışı, Tanrı'dan dolayı var olan bir özgürlük anlayışı söz konusu olduğu için, aşkınlık temelli olarak ortaya konulur. Bu bağlamda insan, bireysel ve ontolojik olarak hiçbir zaman kendi kendisine yeterli olmadığından ötürü ve bu eksikliği giderebilecek olan Tanrı'ya kendimizi aşarak ulaşabileceğinden dolayı "Aşkın Varlık" düşüncesi ve özgürlük arasında sıkı bir ilişki vardır.[461] Hatta Jaspers felsefesinde Tanrı ile özgürlük arasındaki bu ilişkiyi: "Hür olduğum yerde kendi kendime var olmadığımdan eminim."[462] cümlesiyle Tanrı'nın varlığı insanın ontolojik yapısını ve özgürlük durumunu belirleyen ve ortaya koyan temel bir unsur olarak ifade etmektedir.

Samimiyete ve özgürlüğe hayat deneyimlerinde büyük bir önem veren bir babanın yanında yetişen Jaspers'in neredeyse bütün düşünce sistemi için, özgürlük kavramı çok önemli bir temel oluşturur. Jaspers'in, insanların düşüncelerine ve ufkuna getirilmeye

[457] Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 93-94.
[458] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 296.
[459] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 72-73.
[460] Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 29.
[461] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 77-78.
[462] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 77.

çalışılan sınırlandırmalara karşı bir düşünür olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla çocukluk çağlarından beri, etrafında gördüğü ve bakış açılarını sınırlandırdığı düşünülen doğal unsurlardan bile rahatsızlık duyduğunu ifade etmektedir. Jaspers, özgür düşünceye ve doğru bildiğini yapmaya kararlı ve özgür bir kişiliğe sahiptir. Jaspers, özgürlüğe verdiği büyük önem nedeniyle, Batı felsefesinde ortaya konan ve sonuçta rasyonalizm, dogmatizm ve hoşgörüsüzlüğe ulaşan bütün bakış açılarına karşı çıkar. Bu sebepten ötürü de Jaspers'in anti-realist bir düşünceye sahip olduğu sonucunu çıkaranlar bile olmuştur.[463]

Jaspers felsefesinde insan, ontolojik yapısının özgürlüğünü seçebilen tek varlık olduğu için, insanın özgürlüğü genel olarak seçme özgürlüğü şeklinde nitelendirilmektedir. Çünkü insan kendi varoluşunu, sahip olduğu özgürlüğü ve seçimleriyle belirler ve ortaya koyar. Özgür seçim sahibi olan her insan, kendi varoluşundan sorumlu olduğu gibi yapmış olduğu seçimlerden de aynı şekilde sorumlu olmak durumundadır. Bu konuda başkaları sorumlu ve suçlu tutulmamalıdır.[464] Varoluşçu teologlara göre, insan kendi eylemlerini özgür iradesiyle ve seçimleriyle belirlemelidir. Bu seçimler, teolojik olarak insanın iç benliği ve vicdanına göre ortaya konulmalı ve insanın eylemlerinin sorumluluğunu almasına imkân vermelidir. O halde insan, kendi eylemlerinin öznesi olduğu için bu eylemlerinden de aynı şekilde sorumludur. İnsan kendi özgürlüğünün ve sorumluluğunun ağırlığını her zaman kaldıramaz. Bu nedenle, gündelik rutinlere ve kalıplaşmış değerlere sığınarak kısmen de olsa bu yükten kurtulmaya ve hatta bazen de kaçmaya çalışmaktadır.[465]

Jaspers'in teolojik düşüncesinde "Aşkın Varlık" anlayışı ve dolayısıyla Tanrı düşüncesi önemli ve merkezi bir konuma sahiptir. Tanrı'nın bu yeri ve önemi, Jaspers felsefesinde insan düşüncesinin arka plana atılması anlamına gelmez. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki ve iletişim bir iman ve inanç meselesi olarak özgürlüğe konu olmuştur. Bu bağlamda hakikate ulaşma serüveninde insan üzerine yapılan düşünceler bir anlamda merkezi pozisyona yerleşmek durumunda kalmaktadır. O halde özgür olan ve sorumluluk bilinci taşıyan bireyler, birbirleriyle ve Tanrı ile olan ilişki ve iletişimlerinde, insan haklarını ve özgürlüklerini gözeterek hedefe ulaşabilir.[466]

---

[463] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 100.
[464] Karl Jaspers, *Felsefî İnanç*, çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Yayınevi, 2005), 63.
[465] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 54.
[466] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 104.

Batı felsefesinde aşkınlık düşüncesi, varoluşsal hakikatin aranması ve bulunmasında önemli bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Jaspers'a göre insan ancak Tanrı ile iletişim kurarak varlığının farkına varabilir. Bu nedenle, iletişim ve aşkınlık, Jaspers düşüncesi için önemli bir anlam ve değer taşır ve Jaspers Tanrı'ya inanmayı bir seçim olarak görür.

> İnsan olmak, özgür olmak ve Tanrı ile sıkı bir iletişim ve etkileşim içinde olmak demektir. İnsanın diğer varlıklardan farklı olduğunu ifade eden ve en önemli unsurun özgürlük kavramı olduğunu vurgulayan Jaspers, onun, önünde bulunan seçenekler arasında tercih yapmak durumunda olduğunu ve bu tercihini ya olumlu ya da olumsuz yönde kullanacağını belirtir. Seçme hürriyetine sahip olan insan, özgür iradesiyle istediği yöne doğru gider. Bu durum da onun sorumlu olması sonucunu doğurur.[467]

Jaspers düşüncesinde, yalnızlık ve mutlak olana varma durumlarında iletişimin önemi üzerinde durur. Bu nedenle Jaspers'in teolojisinde, insanın özgür olmadığı veya özgürlüğünün sınırlı olduğu yönündeki fikirler önemli bir yere sahiptir. Jaspers'e göre insanın özgürlüğünü sınırlandıran veya ortadan kaldıran temel unsurlardan diğerleri ise, ölüm ve başarısızlık durumları olarak ifade edilebilir. Çünkü insan başarısız olunca, seçmiş ve yönelmiş olduğu bir amaç uğruna özgürlüğünü tam olarak kullanamamış veya sergileyememiş olur. Benzer şekilde, ne zaman ve nasıl olacağı belli olmayan ölüm de insanın yaşam deneyimlerinin ve hayallerinin yarım kalmasına veya gerçekleşememesine neden olduğu için insanın özgürlüğü üzerinde önemli bir etkiye ve yere sahip olmuştur.[468]

Ontolojik olarak varoluşçular, varoluşu var olanlar üzerinden aradıkları için gerçek aşkın varlığa ulaşma aşamasında özgürlüğün etkin bir konumu olmuştur. Ayrıca teolojik olarak da insanların inançlarını belirleme noktasında özgür seçimler önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla Jaspers felsefesinin neredeyse her noktasında insan özgürlüğü belirleyici bir rol üstlenir. Çünkü insan özgür tercihleri doğrultusunda metafizik ve aşkın unsurlara ulaşabildiği gibi, insanın varoluşsal olarak kendi öz varlığının farkına varması ve varoluşsal açıdan insan varlığının bir anlam kazanması büyük oranda onun özgür iradesine bağlıdır.

---

[467] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 116.
[468] Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, 21.

> Gerçek imanın temelinde özgürlük bulunmaktadır. Özgür düşüncesi sayesinde Transandans'a ulaşabilen insan kendi varlığının bilinciyle, kendi kendine var olamayacağı düşüncesini elde eder. Bunun tersi ise, özgürlüğün kullanılmaması yoluyla, herhangi bir düşünceye bağlanıp özgürlüğü kullanmamakla gerçekleşecektir.[469]

Felsefesinin temel kavramı "iletişim" olan Jaspers, Modern Çağ ile birlikte ivmesini artıran bilimsel ve teknolojik gelişmeler ister istemez insanlar için önemli bir yere sahip olan iletişim durumunu da etkiler. Bilim ve teknik üzerine yapılan çalışmalar iletişimde araçsal ve yöntemsel olarak olumlu yönde katkılar sunarken iletişimin anlamını, kalitesini, samimiyetini ve sıcaklığını olumsuz yönde etkilemiş olabilir. Oysa iletişim yalnızca teknik bir süreç değil aynı zamanda ontolojik ve teolojik bir etkinliktir. Dolayısıyla burada Jaspers için, insanın diğer insanlar ile olan iletişiminden ziyade Tanrı ile olan bağını güçlendiren iletişim daha çok ön plana çıkar. İnsanlık türü, inanç ve samimiyet açısından parçalanmış bir vaziyette olduğu için insanın sahip olduğu dini inancını, iletişim gücünden ayrı düşünülemez.[470] Jaspers'e göre, insanın "felsefi yaşamının gündelik hayattaki en temel ödevi olan iletişim"[471] durumu, insanın özgürleşme serüveninde bir zorunluluk olarak gösterilir. Nerede özgürlük varsa, orada insanın özgür olmamakla pençeleşme durumu söz konusudur. Dolayısıyla her şeyden arındırılmış veya koparılmış bir özgürlük yok gibi bir şeydir. Bu nedenle mutlak bağımsızlık, imkânsızdır ve insan var olma durumunda kendisi ile karşılıklı yardımlaşmalardan dolayı başka insanlara, varlıklara ve Tanrı'ya bağlı olmak durumundadır. İnsanın kendisi varlık olarak başka bir kutsal varlığa bağlı olduğu için onunla inançsal olarak iletişime geçerek kendisini bulmakta veya kendisine gelmektedir.[472]

İnsan kendi kendine yetersiz bir varlık olduğu için Jaspers teolojisinde bu eksiklik meselesi: biz bize hürriyetimiz ile birlikte hediye edildik" ifadesi ile insanın ontolojik yapısı ve beraberinde verilen özgürlük durumunun "aşkın varlık" tarafından giderildiği ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla kendi eksikliğinin farkına varan insan aslında kendi kendisini tamamlayamayacağı için bir "aşkın varlık" varlığa yönelme zorunluluğunun da

[469] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 129.
[470] Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 220.
[471] Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 221.
[472] Jaspers, *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*, 100-101.

bilincine varabilmektedir. Bu aşkın varlığa yönelme durumu, beraberinde insanın istek ve kararları doğrultusunda belirlediği bir "aşkın varlık"a meyletme ve inanma özgürlüğünü insana getirmektedir. Bu bağlamda Jaspers, "insan ne kadar hür ise Tanrı da onun için o kadar kesindir" ifadesi ile bu durumu daha da pekiştirmekte ve aradaki ilişkinin önemine vurgu yapmaktadır.[473]

Özgür bir varlık olarak insan, kendi eksikliğini giderebilmek adına kendisi dışına çıkmayı veya kendi kendisini aşmayı düşünürken, içerisinde bulunduğu eksiklik ve hatta hiçlikten ötürü kendisinden ötede olan şeylere yönelmek durumunda kalır. Bu yönelme ve bağlanma durumu, insanın Aşkın olan ile kurduğu iletişimin derinliklerinde Tanrı'ya ulaşmaya çalıştığını gösterir. Böylesi bir mesele ise Jaspers düşüncesinde, "insan özgürlüğünün olanağına inanabilmek ve buna dayanarak aşkın varlıkla bağlantı kurabilmek"[474] düşüncesi insanın kendi kendisini aşarak Tanrı'ya ulaşması noktasından önemli bir prensip olarak ifade edilmektedir.[475]

Jaspers felsefesinde insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliğin özgürlük olduğu ifade edilir. Çünkü insan diğer varlıklardan farklı olarak eylemlerinin neredeyse tamamında bu özgürlüğüne bağlı olarak hareket eder. Dolayısıyla bu özgürlük durumu, insanın kendi ontolojik ve teolojik varoluşunun farkına varmasını da sağlayan temel bir durum olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda doğada var olan çeşitli kanunlar daha çok diğer varlıkları etkileyip sınırlandırdığı için özgür irade sahibi olan insanı daha az veya hiç sınırlandırmadığı ifade edilebilir. Kendi bilincinin farkına varan insan, doğanın sınırlarını da kavrayarak, kendini özgür eylemlerine yönelebilir ve bu vesileyle Tanrı ile teolojik bir bağlantı kurabilir. Bu bağlamda insan olmak, bir nevi kendi kararları ve seçimleri doğrultusunda bir özgürlük durumu olmasının yanı sıra Tanrı ile dini, inançsal ve teolojik bir bağlantı kurmak anlamına da gelmektedir.[476]

Özgürlük ile Tanrı'nın birbirinden ayrılmadığını veya ayrılamayacağını söyleyen Jaspers bu durumu şöyle izah eder:

> Gerçekten kendi özgürlüğünün bilincine varan insan kesinlikle Tanrı'ya ulaşır. Ben, özgürlüğüm içinde yalnız kendi kendimle var değilim, bana kendi

[473] Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 76.
[474] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 154.
[475] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 87.
[476] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 115.

> varlığım özgürlüğüm içinde verilmiştir. Çünkü ben kendi dışıma çıkabilirim, özgür oluşumu baskı altına alamam. Nerede kendi kendimsem, orada yalnız kendi kendimle var olmadığımı biliyorum. En yüksek özgürlük kendini özgür zaman içinde, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa en derin bir bağlılık olarak bilir.[477]

Jaspers'e göre, dünya tarihinde insanın deneyim ve tecrübelerine bakıldığı zaman birçok insanın diğer insanlar üzerinde sürekli bir baskıya dayalı otorite kurmaya çalıştıkları ve kimi zaman bu kendi özgürlük durumlarını oluşturma noktasında başarılı oldukları ifade edilebilir. Bu otorite ve güçler, kendi yetki ve etki alanlarını kurmaya çalışırken, mutlak gerçek fikrini ve Tanrı inancını kendi duygu ve düşüncelerine bir destek olarak kullanmışlardır. Ancak dünyada aslında Tanrısal bir otorite söz konusu olmamıştır. Çünkü bu tür bir yaklaşım gerçekte hiçbir inanca layık değildir ve belki de en büyük dini ve teolojik bir bozulma olarak düşünülmektedir.[478]

Jaspers felsefesinde ister özgürlüğün reddi ister onayı olsun her iki durumun da Tanrı'nın varlığını ve ona karşı olan inanç durumunu kapsadığını görebiliriz. İnsan kendi kendisine yetebilecek kadar olağanüstü ve yeterli bir varlık olsaydı Tanrı'yla bir ilişki kurma ihtiyacı da duymayacaktı. Nitekim insan kendini yaratmadığından, diğer varlıklara ve Tanrı'ya sürekli bir ihtiyaç hali olmasının yanı sıra bunlarla bir iletişim halinde olmak durumunda olduğu için bu ihtiyaç ve iletişim esnasında sadece karar verme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla Jaspers felsefesinde Tanrı nesnel bir konu olarak düşünülmemektedir ve bu sebeple varlığı tam olarak aydınlatılabilmektedir. Aksi takdirde ne kendisini ne de varlığı aydınlatması pek mümkün değildir. Ve bu varoluşun aydınlatılması yoluyla insan Tanrı'nın varlığını kanıtlayamaz, sadece onu açıklığa kavuşturmuş olur.[479] Tanrı'nın varoluşsal aydınlanma ile olan ilişkisini özgürlük üzerinden değerlendiren Jaspers'in varoluş felsefesi var olanlar üzerinden varlık arayışına girer. Dünya içerisinde pek çok varlık vardır ama önemli olan gerçek varlığı aramak ve bunun yanında özgürlüğün açığa çıkmasıdır.[480]

Jaspers'in düşüncesinde insan, Tanrı'yla bağlantılı ve iletişim halinde olan bir varlıktır. Ancak insan bu bağlantının yanı sıra özgür bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu nedenle

[477] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 71.
[478] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 108.
[479] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 103.
[480] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 167.

kendi eylemlerinde, düşüncelerinde, konuşmalarında bir serbestlik durumu söz konusudur. Özgürlüğün aşkın varlıkla olan ilişkisi üzerine Jaspers, Tanrı'nın tüm eylemleri açısından insanlar tarafından bir bütünlük içerisinde gerçekten var edildiği ölçüde var olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle insan Tanrı hakkında ne kadar fazla bilgiye sahip olursa zihninde düşündüğü Tanrı da o oranda anlaşılabilir, bilinebilir ve inanılabilir. Jaspers, Tanrı'nın episteme konusuna girmediğini, onun hiçbir algılanma durumunun nesnesi olamayacağını ve dolayısıyla somut olarak gözlemlenemediğini belirtmekle kalmaz, Tanrı'ya sadece iman edilebildiğini ifade eder. Bu inanç Jaspers'e göre, insana, dünyanın algılanabilen sınırlarında değil de insanın sahip olduğu özgürlük durumundan geldiği söylenebilmektedir. Bu nedenle özgürlük düşüncesi ile Tanrı arasında ayrılmaz bir ilişki ve iletişim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.[481]

Jaspers, insanın karşısında bulunan farklı alternatifler içerisinden tercih yapmak durumunda olduğunu ve bu tercihini ya olumlu ya da olumsuz yönde kullanacağını belirtmektedir. Bu bağlamda seçme özgürlüğüne sahip olan insan, kendi özgür iradesiyle ve isteğiyle kendi tercihlerine doğru gidebilmektedir. Bu durum beraberinde insanın yaptığı eylem ve konuşmalarından sorumlu olması sonucunu doğurur. Dolayısıyla, neredeyse bütün varoluşçu teologlar için temel bir konu olan özgürlük ve özgürlükten hareketle "Aşkın Olan"a doğru gerçek bir yönelim içine girebilmek önemli bir yere sahiptir.[482]

Jaspers özgürlüğün Tanrı inancının gereği olarak kabul edilmesini savunmuştur. Jaspers'a göre eylemlerimizin temelinde özgürlük vardır. Ona göre Tanrı'ya yönelmek, Tanrı'yla varoluşsal bir bağlantı içinde olmak özgürlükle mümkün olabilir. İnsan kendinden sorumludur. Ona göre özgürlük ve sorumluluk aynı iki şeyin farklı yüzleridir. "İnsan gerçekte ne denli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir."[483] Tanrı'ya yönelmek varoluşsal bağ içinde özgürlük ile gerçekleşir. "Özgürlük adına özgürlükten vazgeçmesine rağmen, bu sorumluluktan kaçamaz. İnsan nasıl karar verdiğini ve nasıl yol bulduğunu yalnız kendisine borçludur."[484] Varoluşun kaynağı özgürlüktür. Jaspers'a göre sorumluluk ve özgürlük aynı şeydir.[485]

[481] Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, 71-72.
[482] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 115.
[483] Jaspers, *Felsefî İnanç*, 113.
[484] Jaspers, *Felsefî İnanç*, 117.
[485] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 85.

Jaspers için gerçek bir inanç özünde hürriyet düşüncesini taşır. Bu bağlamda "inancın, aslında bir episteme konusu değil de özgür bir eylem olduğu açıktır."[486] Çünkü özgürlük anlayışı vesilesiyle aşkın olana erişebilen insanoğlu, bu nedenle kendi öz varlığının da farkına vararak kendi başına var olamayacağı neticesine ulaşır. Bunu aksi bir düşüncede ise herhangi bir inanç, düşünce ve şahsa bağlı kalarak kendi özgürlüğünü sınırlandırmak veya yok etmek olmaktadır.[487] İnançlarım, bana belirli bir yaşam tarzı ve çalışma şekli sunar. Bu durumda, inançlarıma göre yaşamak ve çalışmakta özgürüm. Çünkü inançlarım, bana tercih etme hakkı ve bunun sonucunda sorumluluk duygusu verir. Bu nedenle, inançlar özgürlüğümüzü sınırlayabilir ancak sahip olduğumuz iradeden dolayı tamamen ortadan kaldırmaz.[488]

İnsan kendisini ontolojik ve teolojik olarak özgürlük vasıtasıyla var eder ve anlamlandırır. Bu nedenle insanın özgürce var olduğunu ifade etmek de mümkündür. Çünkü birey kendi özgür iradesiyle yaptığı seçimlerle kendi varoluşunu gerçekleştirebilmekte ve anlamlı bir hal alabilmektedir. Jaspers'e göre insanın kendi seçimleriyle ortaya koyduğu özgürlük durumu, aslında teolojik yönden kendi varoluşunu kurmakta ve aydınlatmaktadır. İnsan kendi kaderini, kendi özgür iradesiyle seçtiği yol ve yöntemle kendisi çizer ve belirler. Bu bağlamda bütün eylem, konuşma ve pratik deneyimlerin temelinde bir Tanrı inancı veya tasavvuru vardır. Bu aşkınlık dediğimiz şeye veya Tanrı tasavvuruna ise insanların sahip oldukları ve benimsedikleri inanç yoluyla ulaşabilmektedir. Jaspers, özgürlüğü Tanrı'nın hikmetine, ilmine, iradesine ve kudretine bağlamakta ve dayandırmaktadır. Bu sebeple Jaspers, insanın mutlak ve keyfi özgürlüğe sahip olabileceği özgürlüğü kabul etmemektedir. O, özgürlüğün insanda Tanrısız var olabileceği inancını kabul etmemekle birlikte, Tanrı varsa insanın özgür olabileceğini de ifade etmektedir.[489]

Farklı boyutlar bağlamında özgürlük kavramını incelerken, varoluşçu teoloji açısından ele almak gerekirse, bu kavram daha önce sözünü ettiğimiz filozofların terminolojileri bağlamında incelenmelidir. Bu yüzden teoloji içerisinde özgürlük ile ilişkilendirebileceğimiz iman kavramının yanı sıra, insanın özgürlüğünün konumu için seçme ve seçim terimleri de büyük önem arz eder. Ateist varoluşçu filozoflar bile 'Tanrı yoktur' yerine 'Tanrı var olmamalıdır' alternatifini sunmaktadır. Bu durumda, varoluşsal

[486] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, 90.
[487] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 130.
[488] Camus, *Düşüş*, 91.
[489] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 83-87.

olarak bunalım içerisinde olan insana, Tanrı'yı reddetmek yerine Tanrı'yı kabul etmemek şansı ve tercih etme hakkı sunulmaktadır.

> İnsanın varoluşu yalnızca dünyada var olması değil aynı zamanda insanın var olma özgürlüğü de demektir. İnsanı kendisi olan hakiki birey haline getiren en temel karakteristik özgürlüktür. Çünkü özgürlük ahlaki sorumluluk problemini ortaya çıkaracak olan seçim ile doğrudan ilişkilidir. Zira tercihte bulunmak, özgür olmak anlamına gelir: Ben benden bekleneni gerçekleştirmek, bana dayatılmış olan kimliği ve değerleri olduğu gibi kabullenmek yerine, özgürce kendi kimliğimi yarattığım, kendi değerlerimi inşa edebildiğim, yani özgürlüğümü var edebildiğim ölçüde var olurum. Özetle var olmak, kişinin özgür olduğunun bilincinde olmasından başka bir şey değildir. Elbette bu özgürlük mutlak ve koşulsuz değildir. Özgürlük sadece bu dünyada değil, aynı zamanda özneler arası bir ortamda da gerçekleşir. Yani her insanın hem kendisiyle kalmasını hem de başka insanlarla birlikte gelişmeyi ve gerçekleşmeyi araması gerektiğini savunur.[490]

Jaspers, bireylerin her işine karışan devlet makinesinin kişiyi yutmasından yakınmaktadır.[491] Jaspers'ın felsefesi, varlık ve var olanın varoluşsal yönü, insan ve Tanrı arasındaki teolojik ilişki ve insanın seçme durumu ve özgürlük anlayışı gibi konuların ele alınmasından ötürü içerik bakımından kapsamlı ve mekanik bir yapıya sahiptir. Bu konular arasındaki ilişkiler, birbirini etkileyen, tetikleyen, sınırlandıran ve hatta yutan sıkı bir bağ ve özgürlük ilişkisini oluşturmaktadır. Jaspers'e göre varoluşun temelinde özgür bir şekilde yapılan bilimsel ve teknolojik belirlenimler doğrultusunda yapılan ontolojik seçimler olduğu ifade edilir. Bu seçimler ise, akıl ve bilimle değil de insanın kendisi ile alakalı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın var olma durumu iki farklı şekilde değerlendirildiğinde, bir yandan insanın neliği problemine varoluşsal bir yanıt sağlarken diğer yandan insanın bir tercih yaparak eylemin özgürlük sınırlarını belirlemesini ve dolayısıyla insanı yutma tehlikesini ifade etmektedir. Jaspers'e göre, bu tercih yapma ve meyletme eylemi insanın kendisine ait olduğu için bu durumda aklının bir etkisi yoktur. Bu nedenle, seçim eyleminde ontoloji ile insan fiilleri arasında ortaya

[490] Jaspers, *SUÇLULUK SORUNU*, 9-10.
[491] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2018, 12.

çıkan uyumsuzluk hali, teknik, bilim, akıl ve mantığa aykırı, anlamsız ve boş bir şey olarak anlaşılmaktadır.[492]

> Jaspers'in bilimsel düşüncenin, varoluşa karşıt (anti-existential) olduğu, başka bir deyimle, ilkece kişilik dışı olduğunu iddia eden önermesiyle Kierkegaard'ın Hegel hakkında eleştirileri arasındaki bağlantıyı rahatça görebiliriz. Jaspers, kişiliğin ancak bilime, özü gereği kişilik-dışı olan bilimsel düşünceye rağmen korunabileceğini iddia eder.[493]

"O, görülemez sadece O'na inanılır" diyen Jaspers, bu inancın temelinde özgürlüğün bulunduğunu ve sadece bu yolla Tanrı'ya ulaşılabileceğini ifade eder. Jaspers, Tanrı'nın aşkın bir varlık olduğunu ve dünyayı aşkın bir konumdan kavradığını savunan bir varoluşçu filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'yı duyularla ya da akılla kavrayabilmek mümkün değildir. Jaspers'e göre insan özgür bir varlık olarak, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kendi seçimiyle kabul edebilir veya reddettiği için Tanrı inancının temelinde özgürlük olduğunu ifade edebilir. Bu seçim, insanın kendi varoluşunu belirlemek için yaptığı en önemli seçimlerden birisi olarak nitelendirilmektedir. Tanrı'ya inanan insan, kendisinin ve dünyanın bir parçası olduğu daha büyük bir bütünün varlığını kabul eder. Bu kabul, insanın varoluşuna bir anlam ve değer katmaktadır.[494]

Jaspers teolojisinde özgürlük ve Aşkın olan birlikte zikredilmekte ve var olmaktadır. Bu durum "özgürlüğün varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır" gibi yanlış anlaşılmaya sebep olabilmektedir. Jaspers düşüncesinde, özgürlük ve Tanrı ayrılmaz bir ikili olarak görülmesinin yanı sıra, insan sahip olduğu özgürlük durumu içerisinde kendi kendine var olan bir varlık değildir. İnsanın bu varlık durumu, özgürlük içerisinde veya özgürlük ile birlikte ona verilmiş bir durum olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda insanın sahip olduğu bazı geçici ve gerçek dışı olan tutkuları, arzuları, hevesleri, istekleri, meyletmeleri, kararları ve yönelmeleri onun özgürlüğünü engelleyici veya bağlayıcı durumlar olarak görülebilmektedir. Dolayısıyla insan ancak bu durumlardan sıyrılarak ve Aşkın varlığın kendisine ve emirlerine yönelmesindeki derin bağlılık ile tam olarak özgürlüğünü ortaya koyabilir. Bu bağlamda özgürlüğün varlığı Tanrı'nın varlığıyla

---

[492] Camus, *Sisifos Söyleni*, 9-10.
[493] Schaff - Gaidenko, *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, 42-43.
[494] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 147.

birlikte zikredildiğinden özgürlüğün kesinliği Aşkın varlığın kesinliğini de kapsar. Benzer şekilde Tanrı'nın inkarı ile insan özgürlüğünün inkarı arasında da Tanrı tarafından verilen bir özgürlük durumundan dolayı ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Jaspers felsefesinde, Aşkın varlıksız özgürlük olmayacağı gibi özgürlüksüz Tanrıdan bahsetmek de pek mümkün değildir. Bu nedenle Jaspers düşüncesinde Aşkın varlığı reddeden bir özgürlük anlayışı yalancı ve sahte bir anlayış olmasının yanı sıra bir özgürlüksüzlük durumu olarak da nitelendirilmektedir.[495]

Ayrıca Jaspers, insanın varoluşunun temelinde "var olma" kavramının yer aldığını savunmaktadır. Varoluşçu düşünürler arasında bu kavram sıklıkla ele alınsa da, insan varoluşunun farklı deneyimleri nedeniyle "var olma"nın anlamı da farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu nedenle varoluşçu filozoflar "var olma" kavramını kendi öznel deneyimleri ve tutumları doğrultusunda değerlendirmişlerdir. İnsanın kendisi hakkında bilinenden daha fazla olduğu yönündeki görüşüyle bu fazlalığı varoluş ile ilişkilendiren ve insanın bir "var olma varlığı" olduğunu düşünen[496] Jaspers'a göre, varoluşun temeli özgür bir şekilde yapılan tercihlerdir. Bu bağlamda, diğer varoluşçu düşünürlerin düşünceleri ile Jaspers'ın fikirleri arasında bir paralellik görülür.

3.1.3 MARCEL'İN BEN VE SEN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK SENTEZİ

Varoluşçu filozoflardan Marcel felsefesinde insan özgürlüğü, Tanrı'nın varlığıyla ve Tanrı'ya olan iman ve bağlılık durumu ile bir anlam kazanır. Hayatı boyunca yaşamış olduğu trajik olaylar onun felsefi inşası açısından önemli bir yere sahiptir. Bu bakımdan eserlerinin çoğunda sevgi, sadakat, özgürlük, umut ve iman gibi insanın edindiği temel deneyimlere olan vurguyu ve somut insanı görmek mümkündür. Ona göre bilim ve tekniğin indirgemeci anlayışı hayatın gizeminin anlaşılmasına engel oluşturmakta ve insanların bu gibi konularda özgürlüklerini sınırlandırmakta veya yok saymaktadır. Marcel'e göre özgürlük insanın benliğini oluşturan temel bir unsurdur. Bu bağlamda özgürlük, insanın birebir kendisi olarak da değerlendirilir. Dolayısıyla insanın kendi varlık durumu ile özgürlüğümüzün kendi içerisinde özdeş bir konumda olduğu da düşünülmektedir.[497]

---

[495] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 71.
[496] "Varoluşçuluk I (Doğu Batı Dergisi)", 162-163.
[497] Camus, *Yabancı*, 59.

Tanrı, özellikle Sartre gibi ateist varoluşçulardaki gibi insanın eylem, konuşma ve inanç noktasındaki özgürlüğüne bir engel teşkil etmemektedir. Tanrı'ya inanılmasa da bir Tanrı'nın var olduğu kabul edilirse özgürlük diye bir şey olmayacaktır. Bu kabulle, yaşam deneyimlerimizde sergilediğimiz eylemlerimize yön verecek ve onları şekillendirecek, insanları haklı veya suçlu gösterecek manevi ve mistik bir değerin var olduğundan söz etmiş oluruz. Dolayısıyla Marcel felsefesinde insan özgürlüğü Tanrı ile bir değer ve anlam kazanır. Böylece Marcel, teist olmayan filozoflardan Heidegger gibi düşünürlerle metafizik değer alanlarında karşılaşabilecekleri bazı sorunları ve güçlükleri kendine özgü açıklamalarla kavramsallaştırmakta ve yorumlamaktadırlar.[498]

> Heidegger'e göre çağımızda insan, modern bilim ve teknolojinin çerçevelemesinden kurtularak hem kendi varlığına hem de Varlık'a dönmelidir. Her ikisini de dolayımsız olarak anlamalı ve kavramalıdır. Bu nedenle insan, tekniğin özünü anlamanın yanı sıra tekniğin esiri olmaktan kendini kurtarmalıdır. Bunun yolu da kendi varlığının gizemini nasıl açacağını bilmesidir. Gizemini açmak ancak Varlık'ın özgürlüğüne bağlıdır. Özgürlük anlayışının bir de 'fatalizm' yönü vardır ki özgürlük bu açıdan Varlık'ın yazgısıdır veya kaderidir. Ondan kaçamaz. Çerçevelemek, üstünü açmanın bir tarzı olarak Varlık'ın özgürlüğü ve kaderidir. Fakat çerçeveleme bu anlamıyla insanın bildiği tüm tehlikelerden daha tehlikelidir. Çünkü özgürlüğün bir tarzı olarak çerçevelemenin özü Varlık'ı unutmayı içerdiğinden o aynı zamanda tehlikeli de olandır. Çerçevelemek, Varlık'ı bir düzene, sisteme, el altına veya önümüzde hazır nesnelere dönüştürdüğü için bir tür üstünü örtme, unutturma ve kapatma işlevine de sahiptir.[499]

Marcel, insanın ontolojisi içerisindeki gizemini metafizik bir analizle gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda insan, özgür iradesiyle kendi hayatını eylemleriyle deneyimleyerek kendi kaderini oluşturabilmektedir. Kaderini oluşturma noktasında insan, varoluşun ve Tanrı'nın varlığını kabul ettiği zaman gerçeğe ulaşabildiği için kendi seçimlerinde özgür bir yapıya sahiptir. Tanrı olduğu zaman varoluşumuzu bilebiliriz. Dolayısıyla insanın kaderi Tanrı'nın varoluşuna ve bu sebeple kendi teolojik tercihlerine bağlıdır. Marcel düşüncesinde, Tanrı'nın varlığını ise burada yapılan tercih ve

[498] Sartre, *Varoluşçuluk*, 2001, 47.
[499] Abdulkadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (Bursa: Asa Kitapevi, 2003), 178.

seçimlerden ziyade insanın içe kapanış durumu ile bilebilmekteyiz. İnsan buradaki içe kapanışıyla, aslında var olan ama bilinemeyen gizlere yönelmektedir, bu da bir nevi sezgisel tarzda yapılan bir yönelme durumu olarak düşünülmektedir. Marcel sürekli insanı merkezi bir konumda tutan bir somut felsefe anlayışını ortaya koyar. Bu bağlamda Marcel'in soyut ve rasyonel felsefenin karşıtı düşüncelerinden ötürü, felsefesi bir yanda da somut felsefe olarak nitelendirilmektedir. Felsefesinde insan varlığı ve insanın özgürce sergileyebildiği somut deneyimleri daha çok ön plana çıkmaktadır. Marcel'in somut felsefesi kendini kendi belirlenimleri doğrultusunda gerçekleştirmekle ortaya koyduğu varlıklarla ilgili olan bir keşif seyahati olmaktadır. Bu keşif serüveni bireyin varlığını olduğu gibi anlamak için bireyin doğrudan ve kendi seçimleri doğrultusunda yaşadığı tecrübelere ihtiyaç duyarız. Dolayısıyla insanın varlığını anlamanın yolu kendi tercihleri bağlamında yaşamış olduğu özgür tecrübelerle mümkündür.[500]

O halde teolojik olarak bir sır ve gizem alanını, varlık olarak düşünmenin aksine onun yaşanılan bir hal ya da deneyim olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle bir sır alanının düşünceye muhteva edilmesi durumu Marcel tarafından sürekli eleştirilmekle birlikte bu eleştirilerin cevabını ve çözüm önerilerini Marcel özgürlük düşüncesi ile bağlantılı olarak vermektedir.

> Düşünce muhtevası terimine gelince belirtilmeli ki bu tabir, en yüksek derecede yanıltıcı, aldatıcıdır. Çünkü muhteva unutulmamalıdır ki tecrübeden çıkarsanır oysa mümkün bir biçimde problematik ötesi ve gizem seviyesine ancak tecrübeden kurtulup özgürleşme yoluyla yükselebiliriz. Bu özgürleşme ya da serbestiyet gerçek olmalıdır. Bu kurtulma gerçek olmalıdır; bir başka ifadeyle bir soyutlama olamaz onlar, şu veya bu biçimde tanınan bir varsayım olamaz.[501]

Marcel felsefesinde, ben ile ben dışında söz edilen başkaları ile arasındaki sürekli bir ilişki söz konusu olmaktadır. Bu ilişki de insanın özgür eylemlerde ve seçimlerde bulunup bulunmaması durumu bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda bireyin var olması, bu ilişki bağlamında bireyin kendini dışarıya ve diğer insanlara açmasıyla gerçekleştiği için bir özgürlük durumundan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra insanın var olma nedeni kendisinden başka aşkın bir varlığa yönelmesiyle

[500] Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 79.
[501] Marcel vd., *Metafizik Nedir?*, 65.

ve bağlanmasıyla da olabilmektedir. Bu nedenle kişi kendi varlık sebebini, kendisi dışındaki insanlara ve özellikle aşkın bir varlığa yönelerek bulabildiği için özgür değildir. Dolayısıyla insanın Tanrı ile kuracağı iletişimle kendi varoluşuna ulaşması durumu, varlığın kendini kendisi dışındakilere açması, bağlanma ve sadakat hali ile oluşmaktadır. Marcel düşüncesinde özgürlük ve Tanrı düşünceleri arasında bir etkileşim ve ilişki olduğu görülmektedir. Marcel'in felsefesi, dini inançla birleşmiş bir yapıda olduğu için bu inançsal durumda insanın tercihleri ve yönelimleri insan özgürlüğünün konumlandırılmasını göstermektedir.[502] Ayrıca Marcel'e göre insanın yaşam deneyimlerinin temel amacı, Tanrıyla insanın arasındaki sıkı ilişki ve iletişim ile mümkündür. İnsanın Tanrı'yla olan ilişkisi özgür ve biricik olan somut birey anlayışı ile gerçekleşebilir.[503] Bu nedenle insan, kendisi dışındaki varlıklarla, insanlarla ve özellikle Tanrı ile aralarında var olan bir iletişim varlığı olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle, insan dünya hayat deneyimlerinde asla yalnız ve kimsesiz bir iletişim içerisinde değildir. Bu bağlamda Marcel'in düşünceleri, insanın varoluşunun temelinde iletişimin yattığını ortaya koyarak özellikle teolojik görüşlerini ortaya koyar. Dolayısıyla insanoğlu, burada sözü edilen iletişim yoluyla diğer insanlarla, evrenle ve kutsal varlıklarla sürekli bir ilişki, etkileşim, iletişim ve bağlanma durumu içinde olmaktadır.[504]

Özgürlük, Marcel'in somut birey anlayışı düşüncesinde önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Filozof için özgürlük düşüncesi, insanın özellikle yaşam deneyimleri içerisinde bir süje olarak kendisi olması ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda özgürlük, insan varlığına Tanrı tarafından sonradan verilmiş bir durum veya dışarıdan başka bir sebep ile insana geçmiş bir yetenek olmadığı gibi insanın veya öznenin bizzat kendisi olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle özgürlük, insanın yaşamında somut durumlarda özne tarafından denenir ve onun iç dünyasında bir varlık konumu ve anlamı bulabilmektedir. O halde özgürlük teolojik yönden bir problem olarak görüldüğünde, kendisini gerçekleştirme yolunda insana bir katkı sunamayabilir. Fakat sır durumunda ele alındığı sürece insanın iç dünyasını mistik olarak yeniden yapılandıracaktır. Dolayısıyla özgürlük ne bilim adamlarının ele aldığı gibi bir özelliktedir ne de rasyonalist düşünürlerin bakış açısı gibi düşünen benlerinin bir niteliğidir. Marcel'e göre özgürlük, somut durumlarda denenerek öznenin içinde erimiş, değişmiş, yok olmuş ve yeni bir

[502] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 217.
[503] Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, 77-79.
[504] Albert Camus, *Sürgün ve Krallık*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 14-15.

özneye dönüşerek kendisini gösterebilmiş bir durumdur. O halde somut birey deneyimleri özgürlük bağlamında ele alınırken insanın dünyasının yeniden şekillendirilmesi denemelerinde sırrın anlaşılması, özgürlüğe bağlı olmasının yanı sıra bu durum tam olarak sadece somut sezgi ile sağlanabilmektedir.[505]

Özgür irade ve determinizm istenirse bir arada ele alınıp işlenebilir ancak bunun için eylemlerimizin belirli türden nedenlerden kaynaklanması gerekmektedir.[506] Fakat insan özgürlüğü, köken itibariyle istemenin illiyet veya sebepliliğine bağlı olmamaktadır. Bilakis özgürlük, "varlığın sırrını ifşa etmesinin"[507] vukua gelmesiyle en mahrem ilişki içerisinde bulunmaktadır. "Kişi kendisi özgürlüğü elde edemez. En fazla bunun aksi gerçektir ki: Özgürlük onu elde eder ve ona sahip olur. Kişinin her türlü sırrını ifşa etmesi, özgür olandan meydana gelir, özgür olana doğru yol alır ve özgür olana ulaştırır." Bu bağlamda özgürlük, metafizik sırrın örtüsünün kaldırılması olarak düşünülmektedir. Bu örtü, sırrı gizleyen bir engel olarak değerlendirilirken, özgür olmamak, hem bu örtüyü hem de örtünün varlığından haberdar olmayı unutmuş olmak şeklinde düşünülmektedir. Ayrıca teknolojinin özüne yani teknolojinin sırrına kendimizi açtığımızda bu örtü kaldırılabilmektedir. Böylece sır açığa çıkmakta ve özgürleşme süreci yeniden başlamaktadır. Bu süreç, beklenmedik bir biçimde gerçekleştiği için bizi özgürleştiren bir isteğe bağlı olarak kendisini devam ettirmekte ve kendisini bu şekilde göstermektedir.[508]

Marcel'e göre alçakgönüllülük, kendini aşağılamak değil kendi sınırlılıklarımızı ve yetersizliklerimizi kabul etmektir. Bu nedenle, alçakgönüllülüğün temelinde, "Ben hiçbir şeyim, kendi gücümle hiçbir şey yapamam ancak Tanrı'nın yardımıyla var olabilirim." düşüncesi yatar.[509] Ateist varoluşçular, Tanrı'nın varlığının özgürlüğü kısıtladığını düşünerek onu reddederler. Marcel ise özgürlüğün sanılanın aksine "istediğini yapmak" olmadığını savunur. Buna göre, istediğimizi yapma özgürlüğüne sahip olsak bile, bu özgürlük bizi gerçek anlamda özgür yapamaz. Marcel, istediğimizi yapabilme özgürlüğünü, kurtulma imkânı olmayan bir şantajcının ağına düşen ve istenileni yapmak zorunda olan bir insanın çaresizliğine benzetmektedir. Bu durumda insan, istediği şeyi

[505] Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 213.
[506] Huemer, *Bilgi, Gerçeklik ve Değer*, 291.
[507] Martin Heidegger, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 12.
[508] Heidegger, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, 99.
[509] Gabriel Marcel, *The Mystery of Being II Reflection & Mystery*, çev. G. S. Fraser (Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950), 85-86.

yapabiliyor olsa da aslında özgür değildir. Çünkü onun eylemleri, dış koşullar tarafından belirlenmiştir. Bu durum da sadece Tanrı'ya iman yoluyla elde edilebilmektedir.[510] Bu açıdan Marcel için özgürlük, aynı zamanda kendi içine kapalı olmayı gerektiren bir "otonomi" olarak düşünülmemelidir. Marcel özgürlüğü, insanın kendi arzularının esiri olmaktan kurtaran bir şey olarak gördüğü için özgür insan, kendi arzularının kölesi de olmamaktadır. Çünkü insan kendi arzularını, kendi değerleri ve inançları doğrultusunda kontrol edebilmektedir.[511]Marcel, Tanrı'ya iman etmenin, koşulsuz-karşılıksız ve tamamen içten gelen bir eğilimle yapılması gerektiğini savunur. Bu, korku veya huzur gibi dışsal faktörlerden kaynaklanan bir iman değildir. Bu tür bir iman, insanı özgür kılar. Yani insan, Tanrı'ya iman ederek kendinden daha büyük bir şeyin parçası olabilir. Bu ona kendinden ve kendi arzularından bağımsız bir varlık olma özgürlüğü verir.[512]

Bu noktadan Marcel, varlığın, klasik felsefeden modern bilime kadar farklı yöntemlerle, nesnenin statüsünü entelektüel erişimimiz olan bir nesneye indirgeme çabasına karşı çıkmıştır. Ona göre varlık, sadece ontolojik olarak problemler alanına hapsedilmiş bir konumda ve mahiyette değildir, daha çok mistik ve teolojik yönden bir sır olarak da nitelendirilmektedir. Bu durumlarla bağlantılı olarak Marcel kötülük, aşk ve özgürlük gibi konuların Tanrı ve inançtan bağımsız olarak nesnel bir sorun haline dönüştürülmesi durumunda, bu konulara verilen cevapların indirgeme ve yön değiştirme şeklinde olmasını ve bu durumun kısır bir döngüye yol açmasını eleştirmiştir. Bu tür cevapların, insanın kendi inançsal deneyimlerine yabancı kalmasına sebep olmasının yanı sıra dini yönden de tatmin edici olmadığını göstermektedir. Marcel'e göre bu konuların özüne ilişkin bir açıklama yapmak için, onları zihinde bir takım verilere indirgemek yerine somut tecrübeler yoluyla kavramak gerekmektedir. Bu sayede, bu konuların gerçek anlamı ortaya çıkarılabilmekte ve kullanılmaktadır.[513]

Marcel teolojisinde, Tanrı ve özgürlük arasındaki ilişkiyi açıklamak için problem ve gizem olmak üzere iki farklı alanı ele almakta ve tanımlamaktadır. Bu alanların her biri için de uygun olan birincil ve ikincil refleksiyon gibi iki farklı bilme şeklini kullanır. Problem alanı, sahip olduğumuz şeylerin bilgisini edindiğimiz bir alan olarak değerlendirilir. Bu alanda, birincil refleksiyon kullanarak, nesnel verilerle doğrulanabilen

[510] Marcel, *The Mystery of Being II*, 112.
[511] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 61.
[512] Marcel, *Being and Having*, 62.
[513] Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 74.

bilgilere ulaşabiliriz. Örneğin, bir serbest düşüşün anlamını araştıran bilim insanı, bu alanda birincil refleksiyon kullanarak serbest düşüşün fiziksel yasalarını ve nedenlerini öğrenebilmektedir. Gizem alanı ise varlık veya olmanın bilgisini edindiğimiz bir alan olarak, ikincil refleksiyon yöntemiyle nesnel verilerle doğrulanamayan bilgilere ulaşabiliriz. Örneğin, Tanrı'nın varlığının veya özgürlüğün anlamının ne olduğunu araştıran filozof, bu alanda ikincil refleksiyon kullanarak, bu kavramların öznel deneyimlerine dayalı bir anlayışa ulaşabilir. Marcel'e göre, özgürlük hakkında felsefi düşünmek de, kişinin kendi özgürlük deneyimi üzerine düşünmesini içerir. Bu nedenle, özgürlüğün anlamının ne olduğunu anlamak için, gizem alanında varoluş içinde bir deneyim olarak özgürlüğü kavramak gerekir. [514]

Marcel, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için kullanılan delilleri kabul etmemenin yanı sıra bunları özgürlük problemi olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı, özgürlüğümüzü tehdit eden nesnel bir neden olmadığı gibi Tanrı, varlığımızı anlamlandıran ve özgürlüğümüzü destekleyen bir gizem olarak düşünülmelidir. Marcel'e göre Tanrı'nın nesnel bir neden olarak görülmesi durumu beraberinde insan özgürlüğünü sınırlandırabilmektedir. Çünkü Tanrı'nın fiziksel olarak etkileyen bir varlık olarak görülmesi, bizi pasif bir alıcıya dönüştürür. Bu da özgürlüğümüzü kısıtlayan temel bir durum olarak karşımıza çıkar. Marcel Tanrı'yı nesnel bir neden olarak görmeyerek insan özgürlüğünü korumaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra Tanrı'yı, varlığımızı anlamlandıran ve özgürlüğümüzü destekleyen bir gizem olarak gördüğü için özgürlüğümüzün anlamını ve değerini de vurgulamaktadır. Yani Marcel için Tanrı, nesnel bir neden olarak görülmediği için, insan özgürlüğü ile uyumlu olabilmektedir. Marcel, Tanrı'yı fiziksel olarak etkileyen nesnel bir neden olmaktan çıkarmakla, Tanrı ile insan bağını fiziksel bir bağlılık olmaktan çıkarmakta ve özgürlüğe yeni bir alan açmaktadır.[515]

Marcel'in felsefesi, gizem alanındaki özgürlük, öznelerarasılık ve kullanıma hazır olma gibi durumları desteklemek için her türlü delili sağlayabilir. Marcel, Tanrı'nın varlığının delil gerektirmediğini savunur. Ona göre Tanrı, ancak varoluş içindeki deneyimlerle ulaşılabilecek bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca Marcel'e göre insan kendi varoluşunu Tanrı'ya yönelerek keşfettiği için, Tanrı'ya yönelmek, tam olarak dini hayat deneyimlerini yaşamaktır. Dini hayatta, insan ile Tanrı arasında düşünülmesi mümkün

[514] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 113.
[515] Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, çev. Manya Harari (New York: Published The Citadel Press, 1956), 82-83.

olan tek bağ, sadece iman aktiyle kurulabilir. İman akti ise insanın Tanrı'nın varlığına ve varoluşsal önemine inanmasıyla mümkün olabilir. Yani imanlı olmak, insanın kendisi, başkası ve Tanrı için olması demek anlamına gelir. Dolayısıyla Marcel düşüncesinde Tanrı'nın varlığının, iman akti ile onaylandığı söylenebilir. Ancak iman akti, psikolojik bir durum değil gerçekliğe bağlılık olarak görülebildiği için bir özgürlük problemi olarak değerlendirilebilir. İman aktinin özgürlük problemi olarak değerlendirilmesinin nedeni, insanın Tanrı'nın varlığına inanma ya da inanmama özgürlüğüne sahip olmasıdır. Bu özgürlük, insanın kendi varoluşunu ve anlamını belirleme özgürlüğü olarak da nitelendirilir. Marcel, insanın Tanrı'nın varlığına inanması durumunda özgürlüğünü daha tam bir şekilde yaşayacağını savunur. Çünkü Tanrı'ya inanan insan, varoluşunun anlamını ve değerini bilebildiği için, bu durum ona özgüven ve cesaret verir. Ancak insanın Tanrı'nın varlığına inanmaması durumunda da özgürlüğünü yaşayabileceği savunulabilir. Bu nedenle insan, kendi varoluşunu ve anlamını kendi belirleme hakkına sahiptir.[516]

Marcel'in özgürlük anlayışı, doğrudan Tanrı ile ilişkili olarak karşımıza çıkar. Marcel'e göre, özgürlük Tanrı'nın insanlara bahşettiği bir iyilik olarak düşünüldüğü için, özgürlüğü "iyilik" kavramıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre özgürlük, insanın iyiliği seçebilme kapasitesi olarak da düşünülür. Bu kapasite, Tanrı'nın insanlara bahşettiği bir armağan olarak görülür. Marcel, özgürlüğü, Hristiyanlıkta kullanılan "kayra" kavramıyla da ilişkilendirir. Kayra, Tanrı'nın insanlara olan sevgisini ve iyiliğini ifade eder. Marcel'e göre özgürlük, Tanrı'nın kayrasının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Marcel'e göre:

> Her türlü deneyime hatta her türlü dinsel uğraşıya yabancı olan birçok filozofta edimsel olarak ağır basan bir eğilime karşıt olarak, insan özgürlüğünün kayrayla bağlantılı olarak derinlemesine tanımlanabileceğine inanıyorum. Kendi kendinde ele alındığında insan özgürlüğü, karşıtına dönüşme tehlikesine girer. Başka bir açıdan da başta varolmadığı düşünülen Tanrı'nın elinden alınmış özniteliklerinin gülünç ve saçma bir benzerine indirgenme tehlikesiyle yüz yüze kalır. Diğer bir deyişle özgürlük, hiç kuşkusuz ki kayrayla bağlantılı olarak belirleyebildiğimiz razı oluş ya da reddediştir. Bu reddediş, her zaman için aldatıcı bir yansızlığa bürünebilir.

[516] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 119-120.

> Önemli olan sadece kayranın ve ondan daha fazla olmamakla birlikte özgürlüğün, nedensellik diline aktarılamadığını bilmektir.[517]

Marcel'in özgürlük anlayışı, sınırsız bir özgürlük anlayışı degildir. Çünkü Marcel'e göre özgürlük, bir tür bağlılık olarak tanımlanır. Bu bağlılık durumu ise Tanrı'nın inayetine ve sevgi temeline dayanır. Dolayısıyla Marcel, özgürlüğün sadece başkasıyla ilişkiyi değil, aynı zamanda sevgi temeline dayalı bir sadakati de gerektirdiğini savunur. Ona göre bu deneyimler, sadakat ve bağlanma olarak karşımıza çıkar. Marcel bağlanmanın özgürlüğü ortadan kaldırma olasılığı taşıdığını kabul eder. Ancak, bunun böyle görülmesinin nedeninin, tamamen yüzeysel bakmak olduğunu ifade eder. O halde, bağlanmanın olduğu yerde özgürlük vardır ve dolayısıyla Tanrı yoksa ya da Tanrı'ya bağlanma yoksa özgürlük de yoktur.[518] Marcel özgürlüğü bağlanma, sadakat, umut, sevgi gibi gizemli kavramlarla birlikte değerlendirir. Bu kavramlar, Marcel felsefesinde sadece ikincil refleksiyon denilen düşünme yöntemi ile kavranabilir. Bu bağlamda insanlar özgürlüğe hiçbir zaman dışsal eylemlerle ulaşamamaktadır. İnsanın özgürleşmesi, kendi içine dönmesiyle başlamakta ve kişinin kendi varlığını ve değerlerini sorgulamasıyla devam etmektedir. Dolayısıyla insan, kendi varlığının ve değerlerinin farkına vardığında, aslında kendi özgürlüğünü elde eder.[519]

Marcel, Tanrı hakkında yapılan rasyonel açıklamaları soyut spekülasyonlar olarak gördüğü için bu açıklamalar, Tanrı'yı sadece bir problem alanı olarak değerlendirir. Ancak Tanrı, bu alana ait olmadığı için bu spekülasyonlar bir nevi anlamsız olmaktadır. Bu nedenle Tanrı asla tecrübeler ya da mantıksal çıkarımlar yoluyla gösterilebilir bir sonuç olmamaktadır. Bu bağlamda insan özgürlük, aşk ve karşılaşma tecrübeleri ile kendini Tanrı'ya bağlayarak ulaşabilmektedir. Ayrıca Tanrı'yı, ampirik bir nesne gibi değerlendirmeye neden olan mantıksal düşünüş, Tanrı'yı hem varoluş hem de var olmayış temelinde ispatlamaya çalışır. Ancak Marcel, varoluş ve var olmayış düşüncesini Tanrı'ya uygun görmez. Tanrı'nın varoluşunu inkar ve var olmayışını kabul etmek, ampirik olarak gerçekleşemeyeceğini söylemektir. Bu nedenle Tanrı'yı ampirik sebeplere dayanarak inkâr ya da kabul etmek geçersiz bir değerlendirme olarak düşünülür.[520]

---

[517] Gabriel Marcel, *Devlet ve Ahlak*, "İnsanın Soruya Dönüşmesi", çev. Medar - Işıl Atıcı - Yüce, *Felsefe Logos - Etik*, (1955), 93.
[518] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 81.
[519] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 114.
[520] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 113-114.

> Sartre, hürriyetin karar verme sürecinde gerçekleştiğini düşünür. Hürriyet, kökleri itibariyle insanın kalbinde bulunan bir var olmamak haliyle çakışır ve insan varlığı için var olmak kendi kendisini seçmektir. Marcel, hürriyetin bu seçim ile eşdeğer tutulması durumunu, ölümcül bir hata olarak tanımlar. Zira aynı Sartre, var olma durumunu seçmemek olanaksızdır diye ifade eder. Böylece hürriyet, hem kendimi zorunlu olarak içinde bulduğum bir tabiat, hem de etik alanda, bir mahkûmiyet şeklinde telakki edilmektedir. İnsan Sartre'da olduğu gibi doğuştan gelen bir donanım olarak hürriyete sahip olamayacağı gibi, ötekilerle ilişki içinde olmadan, izole bir varlık olarak da hür olamaz. Bu nedenle Marcel'e göre, bu anlamda bağlanma bana ve ötekine karşı bir sorumluluk kazandırdığı için tam bir hürriyet olur. Bunun bir zorunluluk değil, sorumluluk olduğu unutulmamalıdır. İşte bağlanmayı bağımlılıktan ayıran da bu sorumluluktur.[521]

Sartre varoluşçu felsefe düşüncesinde, "madem Tanrı yoktur, o halde insan yaratılmamıştır ve varoluşundan önce herhangi bir şekilde tayin edilmemiştir." şeklinde bir ifade ile ortaya koyar. Bu ifade, Sartre'ın özgürlük kavramına ilişkin olumlu değerlendirmeleriyle ilgilidir. Sartre, insanın özgür olmasının, onun Tanrı tarafından yaratılmamış olmasından kaynaklandığını savunur. Ona göre Tanrı tarafından yaratılmış olsaydı, insanın varoluşu önceden belirlenmiş olurdu ve bu da onun özgürlüğünün ortadan kalkmasına yol açardı. Sartre, bir yandan hür seçimden bahsederken diğer yandan "*Varlık ve Hiçlik"* adlı eserinde "İnsan, gerçekliği talep ettiği gibi kendisini seçebilir ancak buradaki seçmemeyi kendisi seçemez"[522] şeklinde ifade etmiştir.

> Sartre'a göre, ne şekilde düşünülürse düşünülsün, burada bahsedilen kasıt, verinin ulaşılabilecek neticeye doğru yönelmesinden başka bir şey değildir. Fiili belirleyen bu kasıttır. Bundan dolayı, içinde bulunulan etkinlik, tam bir bağımsızlık hâli şeklinde düşünülmelidir. O halde ekzistans, öz boşluğunun ortaya koyduğu bir özgürlük; bu özgürlüğün bünyesinde kendini gösterebildiği fiil, bir kasıtlılık olarak tanımlanan 'özgür seçim' hareketidir. Ekzistans için özgürlük, insan tabiatına bağlı bir özellik değil, bu tabiatın ta kendisidir; kendisinden başka hiçbir şeye dayanmaz, kendisinden başka

[521] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 83-84.
[522] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 605-606.

> hiçbir yerde meydana çıkamaz. Fakat bu aynı zamanda bir mahkûmiyet gibidir. İnsan gerçekliği istediği gibi kendisini seçebilir ancak seçmemeyi seçemez.[523]

Bu ifade insanın özgürlüğünün sınırlı olduğunu gösterir. Sartre'ın bu görüşlerine karşılık, Kierkegaard ve Marcel gibi filozoflar, Tanrı ve özgürlük kavramlarının birbirine zıt olmadığını savunurlar. Onlara göre insanın özgürlüğü, Tanrı'ya inanması ve kendi varlık temelini onda bulmasıyla mümkün olur.[524] Örneğin Marcel teolojisinde bireyin özgürleşmesi, iman etmekle elde ettiği özgürlük olup kişiyi determinizmden kurtarır. Ayrıca Tanrı'yı özümsemiş olan bir kişi, kendi dışındaki bir "Sen"e bağlandığı ve onu sevdiği için gerçek özgürlüğü elde edecektir.[525]

Marcel, özgürlüğü, özerk olmaktan ayırarak, bir tür kutsal olana veya ihtiyaç duyulan şeylere bağlanma olarak tanımlar. Bu bağlamda özgürlük, kendisinden başka bir varlık olarak var olduğu kabul edilen Tanrı'ya bağlanmayı kabul etmeyi ve onunla ilişki kurmayı gerektirir. Marcel'e göre, özgürlük, varlıktan kaynaklandığı için varlık alanı, kişinin öz benliğinden uzak ve mümkün olan tüm mülkiyeti aşan metafizik ve soyut bir alan olarak düşünülmektedir. Bu alanda insan, başkasıyla ilişki kurup kurmama noktasından bir özgürlüğe sahip olur. Marcel, özgürlüğün, tam olarak gerçekleştiği alanı, kutsallığın ve sanatsal yaratımın alanı olarak gördüğünden bu alanlarda, kişi, başkasıyla derin ve mistik bir ilişki kurarak özgürlüğünü gerçekleştirebilir.[526]

Marcel'e göre özgürlük ve özerklik birbirinden farklı kavramlar olarak ele alınmak durumundadır. Çünkü özgürlük kişinin kendi varlığını gerçekleştirme kapasitesi olan, kendi mülkiyet alanında olan durumdur. Özerklik ise kişinin kendi kararlarını verme ve kendi hayatını yönetme kapasitesi olarak kendi mülkiyet sınırlarını aşan bir durum olarak değerlendirilmektedir. Marcel'e göre, özerklik, her şeyden önce heteronominin olumsuzlanmasıdır. Buradaki heteronom ise, kişinin kendi kararlarını verme ve kendi hayatını yönetme yeteneğine sahip olmaması durumudur. Bu nedenle, Marcel, özgürlüğün, özerklikten daha önemli olduğunu savunur. Özgürlük, kişinin kendi varlığını gerçekleştirmesine olanak tanırken özerklik ise kişinin kendi kararlarını verme ve kendi

[523] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 95.
[524] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 89-90.
[525] Aydeniz, *Teist Varoluşçular*, 176.
[526] Marcel, *Being and Having*, 173-174.

hayatını yönetme yeteneğini sağlar. Genel olarak özerlik ile özgürlüğün birbirine karıştırıldığına işaret eden Marcel, bu noktayı şöyle açıklar:

> Özerklik, heteronomi olmayan olarak kabul edilir. Özerklik, örneğin yürümeye yeni başlayan ve kendisine uzatılan eli reddeden küçük çocuğun 'tek başıma yürüyebilirim' cümlesiyle ifade edilebilir. Her ne olursa olsun, çıkar düzenine ait olan her şey, bu şekilde işaretlenmiş bir bölgede, yetki sahibi olduğu alanda görece kolaylıkla ele alınabilir. Dahası, sadece mülkümü ve servetimi değil aynı zamanda bir servetle veya daha genel olarak sahip olduğum bir mülkle bile karşılaştırılabilecek her şeyi idare edebilir ya da yönetilebilir bir şey olarak kabul edebilirim. Ancak sahip olma kategorisinin uygulanamadığı bir durumda artık başkası ya da kendim için yönetim hakkında konuşamam, dolayısıyla özerklik hakkında da konuşamam. Varlık alanında olduğumuz anda özerkliğin ötesine geçeriz. Ben ne kadar fazla ben olursam, var olduğumu o kadar fazla iddia ederim, o kadar az özerk olurum. Varlığımı ne kadar yönetmeyi düşünürsem, kendimi yargılama yetkisine o kadar az maruz kalırım.[527]

Marcel'e göre, iman ve özgürlük arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Çünkü Marcel için iman, insanın alternatif dini inançlar içerisinden kendince uygun bulduğu ve uyum sağlayabileceğini düşündüğü belli bir inancı seçme yetisi ile kendini ortaya koyar. Dolayısıyla iman özgür bir insanda olabilmekle birlikte, bu inançlı durum insan belirlemelerinden ve seçimlerinden dolayı bir özgürlük durumu olarak da değerlendirilmektedir.[528] Ayrıca insanın dışındaki her şey özgürlük durumuna karşı alakasız kalamamaktadır. Çünkü yaşam deneyimleri içerisinde insanla birlikte bir varoluşsal serüvene dâhil olmaktadırlar. Ancak bu durum insanın şahsı için, insanın bu özgürlük alanı dışında bir yerlere gönderilmesi konusunda bir zorunluluk barındırmaz. Çünkü bu konu içerisindeki en önemli durum olan Tanrı'nın konumlandırılması, buradaki insanların özgürlüğünün sigortası hükmündedir. Dolayısıyla Marcel için insanoğlu hürriyet tecrübeleri içinde içkinlik çerçevesinde bir transandantal olarak kendi fatalizmini oluşturur. Bu nedenle insanın aradığını kendisine ulaştıracak olan şeyde "insan ile Allah

[527] Marcel, *Being and Having*, 132-133.
[528] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 119-120.

arasında gerçekleştiği düşünülen gerçek özgürlük"[529] ilişkisindeki hayat deneyimiyle oluşan bu bağlanma durumudur. İşte Marcel de bu durumu tam bir özgürlük olarak nitelendirir.[530]

İnsanın bu dünya üzerindeki hayat deneyimlerinde görülen anlamsız yaşam, aslında yaşamın uyumsuzluğu ile de ilgili bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, insanın bu şekilde sergilediği varoluş hali, kendisini ontolojik olarak bir uyumsuzluk şeklinde gösterir. Bunun yanı sıra yapılan başkaldırı, bir insanın kendini içinde bulunduğu karanlık serencamıyla daima kıyaslaması halinde varoluş ve hazır oluş edimleri ile ortaya çıkan bir haldir. Bu durum bir talep değil umutsuzluğun bir deneyimidir. Bu başkaldırı, başka bir kişiye veya duruma boyun eğme hali olmamasına rağmen, baskılayıcı bir fatalizm anlayışının gerçekliğe bürünmüş bir tarzıdır.[531]

Özgürlük problemi, genel olarak inanan ve inanmaya varoluşçu filozoflar arasındaki teolojik bir çatışma olarak değerlendirilmektedir. Özelde teist olmayan Sartre ve teist olan Kierkegaard ve Marcel gibi filozofların insanın varoluşsal varoluşu durumunda sergiledikleri inançsal ve dini düşünce ve edimlerindeki farklılıklar da bu problemi ortaya çıkarabilmektedir. Sartre, Tanrı'nın varlığını reddedip insanın mutlak özgür olduğuna inanırken, Kierkegaard ve Marcel ise Tanrı'nın varlığına inanır ve dolayısıyla insanın özgürlüğünün Tanrı ile olan ilişkisinden kaynaklandığına inanmaktadırlar. Bu iki farklı yaklaşım arasındaki çatışma, varoluşçu teoloji alanında özgürlük probleminin en belirgin özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkar. Marcel, var olmak ifadesine "birlikte var olmak" yorumu ve tanımlaması ile var olma anlayışına yeni bir anlam yüklemiş ve bunu bağlanma açısından değerlendirmiştir. İnsan var oluşunu ve anlamını "Mutlak Sen"e bağlanarak oluşturabildiği birliktelik düşüncesinde bulabilmektedir.[532] Özgürlük, sadece insanın kişisel olarak sahip olduğu bir durum olarak değerlendirilmektedir. Ancak insan dışındaki her şey de bu varoluşsal serüvene dâhil olabilirken bu durum, insanın özgürlüğünün sınırlandırıldığı anlamına gelmez. Çünkü Tanrının insanın özgürlüğünün koruma altına alındığı bir sigortası hükmünde olduğu düşünülür. Marcel'e göre insan özgürlük deneyimleri içinde kendi kaderini oluşturur. Bu kader, insan ile Tanrı arasındaki

[529] Franz Rosenthal, *İslamda Özgürlük Kavramı - İslam Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 140.
[530] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 84.
[531] Camus, *Sisifos Söyleni*, 67-68.
[532] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 19.

ilişkiden kaynaklandığı için, insan ile Tanrı arasında görülen bu ilişkisinde insan, kendini gerçekleştirir ve bu durum ise onun özgürlüğünün en üst düzeye çıkmasına neden olur.

Bu anlamıyla özgürlük, tam olarak bağlantı kurulduğu anlamda ve yerdedir. Çünkü bağlanma, kişinin kendisinden emin olduğu bir vaat olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca burada devreye girecek olan konu, yine Marcel'in sır kavramı olacaktır.[533] Bu konu Bayraktar'a göre şu şekilde ifade edilmektedir:

> Marcel'de, 'bağlanma', 'ben'im 'sen' ile kurduğu anlamlı ve sırlı bir derin dostluk ilişkisinin tam da kendisidir. Ben, 'Mutlak Sen' konumundaki Tanrı'ya yükselişin başlangıç yeri olarak gösterilmektedir. Bir taraftan kişi için, 'oluş' anlamı taşır; diğer taraftan ise, etik anlamda 'güven', 'umut' ve bir 'biz' oluşturma süreci, ancak onun açısından bir mana kazanır. Dinin varoluşsal olarak algılanıp yaşanabileceği temel tecrübe, bu 'bağlanma' ediminde gizlidir. İman kavramı ancak onunla anlaşılabilir. Aile, kardeşlik, toplum ve insaniyetin, 'sır'lı bütünlüğüdür bağlanma. Bu edimin ifade ettiği varoluşsal vaat edişlerin artık yaşanamıyor olması ise, modern dünyanın bunalımını izah ederken karşılaştığımız başlıca etkenlerdendir.[534]

Marcel'e göre Tanrı bilimsel bir olgu olarak değerlendirilmediği, sadece inançla ilgili bir iman durumu olarak kavranabildiği için dini inanç, kişisel bir mesele olarak görülmemektedir. Marcel, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi, iki özgürlük arasındaki ilişki olarak görür. Bunun yanı sıra Tanrı, insanın özgürlüğünü sınırlandıran bir unsur değildir. Aksine Tanrı, insanın özgürlüğünü gerçekleştirmesine yardımcı temel bir unsur olarak düşünülür.[535] Ayrıca Marcel'e göre metafizik, özgürlüğün bir mantığı olduğunu yorumlamasının yanı sıra, özgürlük felsefesi ile varlık felsefesini birbirine karşıt olarak yorumlamayı pek mümkün görmez. Çünkü özgürlük, bir yaşantı halidir ve duygusal alana ait bir temel unsur olarak kendisini gösterebilmektedir. Marcel, özgürlüğün insanların tamamen istediklerini yapabilme duygusuna bağlı olmadığını savunur. Marcel'e göre özgürlük, insanın kendisi ve başkası arasındaki ayrımının farkına varma durumudur. Bu ayrım, dünyanın ontolojik serüveninin bir ritmi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle insan

[533] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 88.
[534] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 16.
[535] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 109-110.

hayatı, başkası veya kendimiz tarafından belli bir yönetilme durumuna elverişli bir şey olarak görülebilir.[536]

Varoluşçu filozoflar arasında, özgürlük üzerine farklı görüşler ve savunular olduğu söylenebilir. Örneğin Sartre'ın felsefi düşüncesinde, özgürlüğü savunayım derken âdeta yeni bir özgür olmayışın pençesine düştüğü görülmektedir. Marcel'de ise aşk, merhamet, dayanışma, aile gibi insan ilişkilerini yücelten bir felsefeye sahip olduğundan, şahsiyet ve toplum münasebetini ön plana çıkarması gereken bir sistem beklenmesine rağmen, bu gerçekleşmemekle birlikte yeni bir mistik anlayış ortaya çıkmaktadır. Aslında birçok filozof, varoluşçu felsefe düşüncelerinin sonuçta Tanrı'nın varlığı fikriyle temellendirilmek zorunda kalacaklarını söyler. Bu, onlar için bir zorunluluk gibidir. Çünkü varoluş, bir varlık olma hâlidir. Bu nedenle varoluş fikrinin son tahlilde mutlak bir varlık kavramına dayanması gerekir. Ayrıca Marcel gibi bazı düşünürler, özgürlük fikrini temellendirmek için mutlak bir özgürlük hâli olan Tanrı'yı temele alırlar. Teist bir özellik göstermedikleri için ateist olarak kabul edilen Ponty ve Heidegger gibi filozoflar ise, Tanrı'dan bahsetme ihtiyacı duymamışlardır.[537]

Bunların yanı sıra Marcel ve Camus felsefesinde karşılaştırmalı olarak ele alınabilen intihar düşüncesi, yer yer ortak bir konu olarak ele alınmış veya işlenmiştir. Bu iki filozofun intihar hakkındaki görüşleri problem olarak ortak yönlere sahip olsa da meselenin içerik bakımından ve ele alınış yönleri açısından bazı ciddi farklılıklar olduğu görülür. Mesela Marcel'e göre umut etmek, intihardan farklı olarak yorumlanırken, varoluşsal ve teolojik sıkıntılara bir çözüm olduğu da düşünülür. Fakat Camus'ya göre ise, intihar ve saçma olana başkaldırış, varoluşsal sıkıntılara bir çözüm değildir. Marcel'e göre umut etmek, insanın varoluşuna anlam kazandıran bir eylem olarak nitelendirildiği için, insanın hayatına bir amaç ve yön verebilir. Bu nedenle umut etmek, intihar gibi varoluşsal sıkıntılara bir çözüm olabilir. Camus için intihar, varoluşsal sıkıntıları ortadan kaldırmaz, sadece onları erteletir. Dolayısıyla saçma olana başkaldırış eylemi, varoluşsal sıkıntılara bir anlam kazandırmaz, sadece onları daha da belirginleştirebilir. Camus'ya göre insanın varoluşsal sıkıntılara bir çözüm bulmak için teolojik bir açıklamaya ihtiyacı yoktur, sadece kendi iç dünyasına dönmelidir. Marcel'e göre intihar eden insanlar, bedenlerini kendi mülkleri olarak gördükleri için bedenleri üzerinde istediklerini yapma

[536] Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 59-60.
[537] Gürsoy, *Varoluş ve Felsefe*, 84-87.

hakkına sahip olduklarını düşünürler. Ancak şehitler, bedenlerini ve hayatlarını kendi mülkleri olarak görmedikleri için, bu varlıkların asıl sahibinin Tanrı olduğunu düşünerek, onları Tanrı'nın amacı için feda edebilmektedirler.[538]

İnsan, hayatını devam ettirebilmek için sürekli bir şeylerin peşinde koştuğundan, teist olan veya olmayan varoluşçu filozofların bakış açısına göre farklılık göstermektedir. Marcel'e göre iman bir kimseye içten inanmak olduğundan bir kimseye içten inanmak, o kimse ile özgürce bir güven sözleşmesi kurmak anlamına gelir. Böyle bir sözleşme aşkın varlıkla da yapılabildiği için, insan bu sözleşmeye sadakat gösterebilir veya ihanet edebilir. Bu nedenle iman insanın özgürlük denemelerinden tam olarak ayrılmaz. Hatta Sartre'a göre Tanrı'ya inanmak, özgürlük için tehlike durumu oluşturabilir. Çünkü Tanrı'ya inanmak, insanın kendi eylemlerinin sorumluluğunu başkasına yüklemek anlamına geldiği gibi insanın özgürlükten vazgeçmesi anlamına da gelebilir.[539]

Marcel'in felsefesi, görünmeye başlayan bir cisimleşme ve yalvarış dolu bir yakarış olarak iki kutup üzerine kuruludur. Bu nedenle felsefi düşüncede "insanın özü bir durumda olmaktır" anlayışı önemli bir yere sahiptir.[540] Marcel insanoğlunu özgürlüğünün farkında olarak kendinden uzaklaşma anında değil, öncelikle kâinattaki somut haline bürünmüş bir tarzda keşfedebildiği için, insanın kendinden kopma anını, dünyadaki somut duruma gömülme halinin özgürlük ile olan bağlantısı doğrultusunda açıklamaya çalışır. Çünkü özgürlüğün olumlu anlamı, doğrulama olasılığı veya "özgürlük bir davete verilen yanıttır" ifadesi ile yakından ilişkilidir.[541]

> Varoluş içindeyim ve ben bu var oluşumu hür bir şekilde yaşayabilirsem yani varlık dünyası için bana gelen var olma davetine icabet edebilirsem veya varlığa yönelen bir cevap olabilirsem, var oluşum varlığa katılarak asıl anlamını bulur. Kişinin var oluşu ben merkezli olamaz. Bağlanma, varoluşsal olarak hâkim olan bir şeyin aktif olarak tanınmasıdır. Burada kesin hatları ile belirleyebilmek için, benin ötekiler ile olan ilişkisini incelemek gerekir. İnsanın nesne ile olan ilişkisi, onu kabul etme, mal edinme veya kabul etmeme hürriyeti ile belirginleşir.[542]

[538] Marcel, *Homo Viator*, 64.
[539] Magill, *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 22-23.
[540] Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 73-74.
[541] Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, 68.
[542] Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti*, 49.

Marcel, özgürlüğü doğrudan değil, başkası teması bağlamında ele aldığı için özgürlük, birlikte varoluş temelinde açıklanabilir. Böylece, özgürlük etik alanda, başkasıyla ilişki bağlamında değerlendirilirken gerçekte kişinin özgür olup olmadığı *bağlanma akdi* ile ortaya çıkabilmektedir.[543] Bu bağlamda, özgürlük bağlanma akdiyle kurulan bir ilişkiyi gerektirmesi, özgürlük sorununu tek kişinin özgürlüğü olmaktan çıkarır. Bunun nedeni ise fenomenolojik açıdan kişinin deneyimleri, etkileşim kurduğu diğer kişilere bağlı olması durumu olarak gösterilebilir. Dolayısıyla özgürlük, her zaman başkasıyla ilişkide anlaşılan, benliğin olanakları ile ilgili olduğu için, başkasına bağlanma hem özgürlüğü ortaya çıkarır hem de kişinin kendisini tanımasını sağlayabilir.

Varoluşçu felsefenin en tartışmalı konusu olan özgürlüğü, Marcel de doğrudan olmasa da bazı kavramlar bağlamında tartışır. Bu bağlamda özgürlük ilkin Tanrı meselesinde şu şekilde tartışılır: Tanrı'yı ilk neden olarak görmek bir özgürlük problemi yaratır. Tanrı'yı nesnel bir neden olarak görmenin yarattığı en büyük tehlike, Tanrının fiziksel olarak her şeyi etkileyen bir güç haline getirilmesi ve böylece etkilenen tarafı pasif bir alıcıya indirgemesi olduğu söylenebilmektedir. Bu da etkileyen ve etkilenen arasında, nedensel bir ilişki yaratarak özgürlüğü ortadan kaldırır. Böylece Marcel Tanrı'yı fiziksel olarak etkileyen nesnel bir neden olmaktan çıkararak, Tanrı ile insan arasındaki bağı fiziksel bir bağ olmaktan çıkarır, böylece özgürlüğe alan açar. Ayrıca özerkliğin özgürlüğün anlamını bozduğunu ileri sürer. Buna göre kişi özerklikte olduğu gibi hayatına, idare edebileceği ya da sahip olabileceği bir şey gibi davrandığında, onu mülk seviyesine indirger ve onu anlayamaz.[544] Böylece Marcel, gerçekte özerklik fikrini, öznenin bir tür indirgenmesi veya özelleşmesi olarak görür. Bu nedenle de özgürlüğü sahip olma düzlemi yerine, kutsallığın ve yaratımın olduğu, olma düzleminde görür.

3.1.4 TILLICH'İN SEMBOLKİK TEOLOJİ DÜŞÜNCESİNDE SINIRLI OLMA DURUMU

Felsefe ve teolojinin ortak bir noktada birleşmesinin temelinde ikisinin de varoluşsal boyutunun olması Tillich'in varoluşçu teolog olarak değerlendirilmesinde etken

[543] Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, 317.
[544] Marcel, *Being and Having*, 173-174.

faktördür. Varoluşçu teoloji düşüncesinin en temel boyutunu oluşturan hususlar, insanın anlam arayışında ve yabancılaşma bağlamında ortaya konulan özgürlük düşüncesinde Tanrı'nın, vahyin, kutsal olanın ve metafiziksel unsurların nerede ve hangi şekilde konumlandırıldığı meselesi olmaktadır. Tillich'e göre böylesi bir ruhsal ve soyut özgürlük düşüncesi neredeyse bütün insanların özellikle iç dünyasında mevcut olmak durumundadır. Dolayısıyla bu dönemlerde ön plana çıkan liberalizm düşüncesi, Tillich'te görülen bu tarzda bir ruhsal özgürlük düşüncesine karşı çıkarak köleleştirmeyi ortadan kaldırmaya çalışır. Dolayısıyla teolojik unsurlara ve siyasi unsurlara teslimiyetçi bir kişilik ile bağlı olabilen insanda var olan bağlanma durumu mekanik bir zorunluluğa dayandığı için insanın özgürlüğü de bütünsel bir içkinlik ve aşkınlık ile birlikte ifade edilen bir bağımlılık durumu olabilir.[545]

Burada ifade edilen bağımlılık durumu, insanın zihinsel, kalbi ve ruhi her yönüyle bir kutsal bir varlık olan Tanrı'ya yönelmesi ve insani bütün boyutlarıyla Tanrı'ya bir nevi katılması şeklinde ifade edilebilir. Bu nedenle insanların yaşam deneyimlerinde sevgi, aşk, adalet, statü, iş, makam, para ve maddi şeylerden ziyade yöneldiği ve temel ilgi noktasını oluşturan şey alında Tanrı ve ona olan iman durumu açısından bağlanma olmaktadır. Bu bağlanma serüveni içerisinde bir iç gerilimin ve dolayısıyla teolojik kaygı durumlarının görülmesi de kaçınılmazdır. Tillich, bu mutlak ve somut arasında görülen gerilimin Teoloji ile birlikte aşılabileceğini ortaya koymaktadır. Tillich felsefesinde, burada ifade edilen Tanrı'dan kasıt ise, insanların özellikle teolojik olarak gösterdikleri ilgi durumlarının bir sembolü olarak nitelendirilmektedir.[546]

Tillich'nin sembolik teolojisinin temelinde, Tanrı'nın doğasını ve varlığını inceleyen bir bakış açısı bulunmaktadır. Tanrı hakkında sembolik dil kullanmanın gerekliliği, Tanrı sonsuz ve aşkın bir varlık olduğu için onu sonlu bir insan zihniyle tam olarak kavrayabilmek mümkün değildir. Bu nedenle, Tanrı hakkında konuşmak için sembolik dilin kullanılması gerektiği savunulur.[547] Çünkü Tanrı sonsuz ve aşkın bir varlık olduğu için, onu doğrudan ifade etmek mümkün değildir. Sembolizm Tanrı'nın anlaşılmasını kolaylaştırır ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi güçlendirir. Tillich, Tanrı'yı "nihai kaygının temeli" olarak tanımladığı için, Tanrı'yı insanın varoluşunun temelinde yer alan

[545] Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*, çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 77-79.
[546] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 148.
[547] Koç, *Din Dili*, 94.

ve onu varoluşsal kaygıya iten bir şey olarak değerlendirir. İmanın temel sembolü ve göstergesi olan Tanrı'yı tam olarak ifade edebilecek bir dil olmadığı için semboller, Tanrı'yı insanın hayatına yakınlaştırmakta ve anlamlandırmaktadır.[548]

Tillich'in varoluşçu teoloji anlayışında din, inanç, iman ve özgürlük arasında sıkı bir ilişkinin olduğu bariz bir şekilde ortadadır. Bu nedenle Tillich'e göre özgürlük durumu, imanın bir problemi iken iman ve inanç da özgürlüğün bir meselesi olarak değerlendirilir. Buna ek olarak iman, insanın özgür iradesi ve tercihleri doğrultusunda işlemiş olduğu günahlarını ortadan kaldırarak bertaraf edebilen bir vasfa sahiptir. O halde imanın, bir seçim yapma ve karar verme meselesi olduğu için iman, aynı zamanda insanların yaşam deneyimleri açısından bir umut olarak da düşünülmektedir. Dolayısıyla insan, otantik bir varoluşa kendi başına ulaşamadığı ve bu noktada kendi kendine yeterli olamadığı için özellikle iman durumundaki karar verme kabiliyeti noktasından kutsal bir varlığın veya Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu karar verme imkânını ve ortamını yaratan Tanrı'dır fakat bu imkân ve ortam da kendi şahsi tercihleri doğrultusunda eylemlerini sergilemeye karar veren insanın kendisidir. Bunun yanı sıra insan bu olanakları ve imkânları reddetme alternatifine de yine kendi özgür iradesiyle vermiş olduğu kararlar doğrultusunda daima sahip olmaktadır. Her ne olursa olsun bu kabul etme veya reddetme kararını vermiş olmak aynı zamanda insan hayatı için bir kurtuluş olarak da nitelendirilmektedir. Tillich, bu kurtuluş durumunu insanın maruz kaldığı bir hastalık durumlarından sağlığına tekrar kavuşması olarak yorumlanabilir. Bu kurtuluş durumunu insan sahip olduğu iman ve inanç ile elde eder. Bunlardan farklı bir mana olarak imanla gelen kurtuluşu kişinin nihilizmden, yabancılaşmadan, umutsuzluktan, anlamsızlıktan kurtulması olarak yorumlamak da mümkündür. Çünkü insan, iman yoluyla yine maruz kaldığı baskı ve zulümlerden kendi özgürlüğüne kavuşabilmektedir.[549]

İnsanın özgürlük doktrini Tillich'in varoluşçu anlayışında dinî bir temele dayandırılarak ele alınabilir. Tillich, insan benliğinin âlemden tamamen bağımsız olmadığını dile getirirken ben olmanın hem âleme karşı hem âlemle iç içe olmayla aynı anlamı taşıdığını savunur. Çünkü varlığın, doğası gereği birey ile toplum karşılıklı ilişki içerisinde olmak durumundadır. Ancak insan sahip olduğu bilinç ile zaman ve mekân kategorilerini aşabilmekte ve doğa ile bir süreklilik gösterebilmektedir. İnsanın aslî yapısında ontolojik

[548] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 48.
[549] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 146-147.

olarak ele alınması gereken sınırlı da olsa bir özgürlük durumu söz konusudur. İnsanın beninin(nefsin) fiilleri, kişinin varlığının bütünüyle belirlendiği için sorumluluğa tabi olduğunu da söylemek mümkündür. Sınırlılığın sadece insan açısından yaşandığını belirten Tillich, "bir şey" olmayı aynı zamanda "sınırlı olmak"la bir tutar. Bu mesele kişi için bir sonluluk manası da taşıdığı için yokluğa yönelik kaygı verici bir durum olarak karşımıza çıkar. Ancak bu endişe hali bir objeye sahip ve kişinin eylemleri ile giderilebilecek korku ile karıştırılmamalıdır. Çünkü varoluşa dair bu endişe nihaidir ve onu dengede tutan ise insanın ontolojik olarak özgür bir şekilde gösterdiği cesarettir. Hatta Tillich bu cesarete "var olma cesareti" şeklinde bir açıklama ve yorumlama getirir.[550]

Yabancılaşma, insanın kendi özünden, değerlerinden, inançlarından ve hatta kendisinden uzaklaşmasıdır. Bu olgu, din ve teoloji alanında da kendisini gösterebilmektedir. Dini düşünür Tillich'e göre, dinin özünü iman ve aşk oluştururr. Bu bağlamda iman insanın Tanrı'ya olan inancını, aşk ise insanın Tanrı'ya olan sevgisini ifade eder. Bu iki unsurun bir arada bulunması, dinin gerçek anlamını ve önemini teolojik olarak ortaya çıkarır. Ancak dinin özünden uzaklaşıp yalnızca emredici kuralların ve kararların din adı altında uygulanması durumunda iman ve aşk beraberliği bozulabilmektedir. Bu durum, dinsel yabancılaşmaya yol açtığı için kişinin dinden uzaklaşmasına, dinî değerlere ve uygulamalara karşı ilgisizleşmesine neden olabilir. Bu durum kişinin kendi özünden uzaklaşmasına, kendini yabancı ve yalnız hissetmesine de yol açabilir. Dinsel yabancılaşmanın nedenleri arasında, dinin geleneksel kalıplara hapsolması, dinin politik amaçlar için kullanılması gibi faktörler yer alır. Dinsel yabancılaşma, toplumsal huzur ve düzeni tehdit eden bir unsur olmakta ve günümüzde giderek yaygınlaşan bir olgu haline gelmektedir.[551]

Tillich, insanların varoluş doğası gereği iyi olduğu düşüncesini savunur. Doğasında iyi olan bir insan, özüne uygun davranmayarak içerisinde bulunduğu ahlaki emirler silsilesi kendisi için harici emredici bir kanun haline gelebilmektedir. Böyle bir durumda insan kendi özüne uygun hareket etmeyerek, özgür iradesini ve eylemlerini bunların dışında sarf ettiği için kendisine yabancılaşma durumu ile karşı karşıya kalabilir. Tillich bu yabancılaşma durumunu gidermek için, kişinin özsel varlığına yönelmesine, her şeyin

[550] Paul Tillich, *Systematic Theology II* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 204.
[551] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 100-102.

temeli olarak kabul ettiği Tanrı ile bağlantı kurmasına ve Tanrı ile aralarındaki bu yabancılaşma ve dolayısıyla özgürlük durumunu ortadan kaldırmasının gerekli olduğuna dikkat çekmektedir.[552] Tillich'in teolojisinde, bazı insani ve ahlaki niteliklerin doğaları gereği kötü oldukları görüşünü savunmak doğru değildir. Ancak sahip olunan bu nitelikler insanların nihai ilgileri, iradeleri, seçimleri, kararları ve bu doğrultuda ortaya koydukları eylemleri itibariyle iyi ya da kötü olmaktadır. Şayet bu durum, belli başlı ölçülere, şartlara, durumlara ve bazı sınırlandırmalara göre gerçekleşmeyip bağımsız ve özgür bir anlayışla yönlendirilirse yabancılaşmanın kaynağı durumuna gelir. Örneğin; insanın aşk(cinsel arzu) durumunu düşündüğümüzde, bu durum bütün insanlarda biyolojik olarak var olan şehvet ve cinsel arzu yönüyle değerlendirildiğinde kötü olmayan bir istek durumu olarak karşımıza çıkabilir. Fakat cinsel arzu ve cinsel özgürlük, bu açıdan düşünüldüğünde kendisi dışındaki diğer insanları yok saymaktadır.[553]

Bu bağlamda aşk olmaksızın hayatın bizatihi kendisini anlamak, aşmak ve özgürlük bağlamında bağlanmayı anlamak pek mümkün görünmez. Tillich felsefesinde, insanın doğasında var olan iyiliğe bağlı olduğu ve bireyin yabancılaşması durumunda bozulup belirginliğini kaybettiği bilgisine yer verilir. Birilerine veya bir şeylere duygusal olarak yönelme halindeyken aşk(libido), herhangi bir sınırlandırma etkeni olmaksızın insanın kendi istek, arzu ve zevk ilkesine bağlı olarak kendisini ortaya koyar. Bu bağlamda diğer varlıklar ve insanlar, eylemleri ve düşünceleri sınırlayıcı şekilde tekrar bir araya gelmenin nesnesi olarak değil de insanın bu özgür iradesiyle elde etmeyi arzuladığı zevki elde etme durumunda kullandığı birer araç olarak düşünülmelidir. Şayet cinsel arzu ve cinsel özgürlük aşkın nitelikleriyle bir araya getirilemediği için bu çerçevede değerlendirilmediği zaman eylemsel ve zihinsel yönden ahlaki bir kötülük olarak nitelendirilebilmektedir.[554]

Tillich, geleneksel Tanrı anlayışını insanın otonom varlık yapısını ve özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle reddetmiştir. Tillich insanın varoluşsal durumunun çağdaş felsefe tarafından tespit edilebileceğini fakat insanın varoluşsal sorunlarının ancak felsefe ile mesajın korelasyonu sonucunda cevaplandırılabileceğini düşünmüştür.[555]

[552] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, 126.
[553] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, 40.
[554] Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, 126.
[555] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 26.

Tillich teolojisinde, şartsız olarak tanımladığı Tanrı'nın mahiyetini, iman eden insanların nihâi olarak kaygılandığı ve dolayısıyla korktuğu bir durum olarak açıklarken, kendinde varlık terimini anlatmak için "temel" ve "uçurum" metaforlarını kullanır. Bu iki ayrım, Tanrı'nın kendisi dışındaki varlık ve insanlar ile olan ilişkisel yönünün ayrımı olarak karşımıza çıkar. Kendinde varlık, içerisinden yaşam deneyimlerini sergilediği doğayla ilişki kurduğunda bu ilişki temel ve uçurum olarak ayrılmıştır. Bu bağlamda Tillich, Tanrı'nın yaratıcı yönünü ifade etmek için "temel" kavramını, yok edici yönünü ifade etmek için de "derinlik" ya da "uçurum" kavramını kullanmıştır. Temel metaforu nihai kaygının ilgi, bağlılık, özgürlük ve güven yönünü de temsil ettiği için, Tanrı'nın daha çok insana benzediği yönü olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca insan Tanrı'yı kendi sınırlı ve tam olarak özgür olmayan zaman ve mekân kategorilerine göre tasarlayıp düşünürken, bu yönüyle Tanrı insana oldukça benzer ve antropomorfik bir özellik taşımaktadır. Onun için Tanrı "şartsız olma" yönüyle insandan ontolojik bakımdan farklıdır. Çünkü şartsız olarak nitelendirilen Tanrı'yı, iman eylemi ve durumu dışında anlamak pek mümkün değildir. Ancak uçurumla sembolize ettiği yönü ise onun bütün özelliklerden uzak ve kendine özgün bir durumunu ortaya koyar. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Tanrı, kesinlikle insandan ve eylemlerinden büyük farklılıklar gösterir. Böylece Tanrı'yı "şartsız" olarak düşünmek demek onu yeniden bir varlık olarak konumlandırmayı dışta bırakarak anlamaya çalışmak ve yorumlamak demektir.[556]

Bilinç dışı güçler zihinsel durumu belirlerse, iman gerçekleşmez. Çünkü iman, bir özgürlük meselesidir. İman, kişinin kendi seçimleriyle belirlediği bir inanç olarak düşünüldüğü için, bilinçdışı güçler kişinin seçimlerini etkileyebilir ancak tamamen belirleyemez. Eğer bilinçdışı güçler zihinsel durumu tamamen belirleseydi, insanlar inanç ve din konusunda kendi seçimlerini yapamazlardı ve dolayısıyla iman da olmazdı. Bu bağlamda iman, kişiliğin özgür yani odaklanmış bir eylem yönünü ortaya koyan düşüncesiyle katkıda bulunabilir. İman ve özgürlük, birbiriyle ilişkili kavramlardır. İman, özgürlüğün bir nevi farklı bir ifadesi ve yansıtma şekli olarak da nitelendirilmektedir. Çünkü iman, kişinin kendi seçimleriyle belirlediği bir inanç olarak da karşımıza çıkar. Bu nedenle özgürlük ve iman arasında sıkı ve yakın bir ilişki olduğunu söyleyebilmenin yanı sıra özdeş olduğunu bile ifade etmek mümkün olmaktadır.[557]

[556] Tillich, *Din Felsefesi Yazıları I*, 89.
[557] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 18-19.

Özgürlük ve iman arasındaki ilişkide kader önemli bir rol üstlenmektedir. Tillich'e göre insanın bütün varlığı kişisel bir ben olarak özgür olduğu için, özgürlük insanın sadece herhangi bir fonksiyonuna atfedilemez. Özgürlük, insanın yaşam deneyimlerinde istek, tedbir, karar, seçim ve sorumluluk olgularında ifşa olarak ele alınmasına rağmen, insanın özgürlüğü bazı sınırlar ve şartlar çerçevesinde ortaya çıktığı için mutlak değildir. Dolayısıyla bu sınırlar ve şartlar aslında kaderi oluşturan temel unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle insanın kaderi onun özgürlüğünün bir temeli olarak da nitelendirilmektedir. İnsanlara önceden verildiği ifade edilen geçmişteki seçim durumları, beraberinde geçmiş yaşantıları asla olmamış gibi görmemizi ve düşünmemizi engeller. Hatta burada yaptığımız seçimlerimiz, gelecekte nasıl davranacağımızı da belirleyen temel etkenler olarak düşünülmelidir. Bu nedenle insanın kader ve özgürlük durumları onun temel ontolojik varlık yapısını oluşturmaktadır. Yani insan bir yönden özgür seçimleri ve kararlarıyla hayatını idame ettirirken diğer yandan da özgür olmadığını ifade eden kaderin belirlenimlerine tabi olmak durumunda kalır. Dolayısıyla Tillich teolojisinde, özgürlük ve kader arasında bir çatışma olmamasına rağmen aralarında tatlı bir çekişmenin de olmadığını söyleyemeyiz. İnsan varoluşsal anlamda birçok konuda özgür olsa da Tanrı insanın iradesini kendi elinde tutar. Tillich bu duruma "iradenin tutsaklığı" açıklamasını ve tanımlamasını yapmıştır. Tam da burada ontoloji ve dinin kesiştiği nokta olarak Tanrı'nın emirleri ve insanın özgür seçimleri arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bu durum bir gerilime yol açar. Varoluşçulukla dinin kesiştiği kaygı noktası burasıdır.[558]

Teolojik yönden ele alabileceğimiz içsel özgürlük, dışsal koşullardan bağımsız olan bir ruhsal özgürlük olarak tanımlanabilir. Bu özgürlük, kişinin kendi zihin yapısını ve pratik eylemlerini kontrol edebilme yeteneğinden kaynaklanır. Örneğin; Stoacılar ve Hristiyanlar gibi çeşitli felsefi ve dini gelenekler, içsel özgürlüğün önemini vurgulamaktadır. Stoacılara göre içsel özgürlük, kişinin dışsal koşullardan bağımsız olarak mutlu olabilmesini sağlarken, Hristiyanlara göre ise içsel özgürlük, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde özgür olabilmesini sağlamaktadır. Varoluşçu ve ontoloji felsefe, temel ilke olarak her bir insana birey olarak muamele edilmesi gerektiğini savunur. Bu ilke, bireyin nesneleştirilmesi durumunda özgürlüğün ve adaletin ihlale uğrayacağını öne sürer. Çünkü ontolojik olarak nesneleştirilen birey, varlığın adaleti, bireyin özsel

[558] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 98.

istekleriyle ve dolayısıyla kendi şahsi istek, karar, eylem, tercih ve seçimleriyle karşıt durum haline gelebilir. Bu durum ise bir nevi özgürlüğün adaletle olan ilişkisini insanın pratik eylemleri ve düşünceleri bağlamında sınırlandırır. Dolayısıyla özgürlük bireysel açıdan varoluşun ana unsuru olarak kabul edildiği için adaletin de temel bir ögesi olarak nitelendirilir. Ayrıca insanların kölelik durumu da kişinin özgürlüğünü temelden ihlal eden bir durum olarak karşımıza çıkar. Örneğin; efendi ve köle, temelde aşkın ve Tanrı tarafından bahşedilen bir özgürlüğü paylaşsalar dahi, kölelik ve adalet insanların pratik hayat deneyimlerinde her durumda çelişebilmektedir. Bunun yanı sıra özgürlük, dış dünyadaki kölelik durumlarının dışında bulunan kişinin, içsel üstünlüğünü ifade edebildiği için Tillich'e göre ruhsal özgürlük herkeste var olabilmektedir. Bu bağlamda liberalizm ruhsal özgürlüğe karşı çıkarak köleleştirmeyi ortadan kaldırmaya çalışır. Özgür irade, siyasi hürriyet ve özgürlük kişisel varoluşun ve adaletin temel birer ilkesi olarak değerlendirilmektedir.[559]

Tillich'e göre insandaki sonluluk durumu insanın kötülüğe, bencilliğe, yabancılaşmaya, günaha ve dolayısıyla düşüşe maruz kalmasına neden olan temel bir unsur olarak karşımıza çıkar. İnsanın böyle bir masumiyet durumunda kader ve Tanrı'nın yasakları gibi vesileler ile insandaki özgürlüğün uyandırılması söz konusu olur. Bu vesileyle insanlar kendi varlıklarının ve varoluşlarının farkına varma imkânına sahiptirler.[560] Tillich'e göre Adem'in yasaklı ağaca yaklaşması ve onun meyvesinden yemesi mitolojisi, teolojik olarak insanoğlunun ilk suçluluk ve günah durumunu ortaya koymasının yanı sıra "özgürlüğün uyandırılması" olarak da nitelendirilmekte ve yorumlanmaktadır. Dolayısıyla insanda var olan ve pasif bir konumda olduğu düşünülen özgürlük durumunun uyandığı an aslında insan kendisini fark ve ifşa etmiş olur. Bu fark ediş durumu, bir nevi özgürlük ve kaderin özsel birliğinin tepkisi olarak da nitelendirilir. Buradaki birlik meselesini göstermesinin ve vurgulamasının nedeni, aslında kendisinin varlığını ve konumunu koruma isteğidir. Diğer bir deyişle, bu koruma insanın özgürlüğünü aktüelleştirme(özsel varlık hali) ile insanın rüyadaki masumiyet durumu arasındaki bağı koparmama adına yaşanan bir karmaşadır. Bu karmaşa ise insanın yaşam deneyimlerinde karşılaşabileceği bir kaygıya sebep olur. O halde insan, rüyadaki masumiyet halini koruma isteğinde olmanın yanı sıra günah, güç, özgürlük ve suçluluk

[559] Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, 72.
[560] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 125-126.

yoluyla masumiyet halini koruyamayacaktır.[561]Adem kıssasına baktığımızda Tillich, Adem'in yasağı çiğnemesini insanoğlunun düşüşünün başladığı ilk an olarak görür. O halde Adem'in düşüşten önceki veya yasağı çiğneyerek işlediği suç öncesi durumuna 'aktüelleşmemiş potansiyel durumu' veya 'rüyadaki masumiyet' durumu anlamı ve nitelendirilmesi yapılabilir. Bu durumda bireyin deneyim eksikliği, kişisel sorumluluktan yoksun olma durumu ve ahlaki suçtan noksan olma halini de kendi içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda Tillich düşüncesinde, insanın masumiyet halinde görülebilen özgürlük ile kader arasında bir uyum olduğu görülebilir.[562]

Tillich' e göre teoloji dindeki evrensel sembolleri ve dolayısıyla evrensel tecrübeleri felsefenin diliyle yorumlamakta ya da ifade etmektedir. Ancak söz konusu evrensellik dinin doğasından kaynaklandığı için, bu durum bir anlamda insanın kendi doğası ve nihai olarak ilgili olma özelliğinin bir sonucu olarak da değerlendirilir. Bu sayede insan, tinsel bakımdan özgür olabilmesinin yanı sıra yaratıcı bir pozisyona da sahip olabilmektedir.[563]

Bütün bu teologların din, iman ve inanç hakkındaki yorumları ve bunların insan özgürlüğü üzerindeki etkilerinde başka teist olmayan varoluşçu filozofların da bu konularda yorumları ve ifadeleri olabilmektedir. Örneğin teolojik bir geçmişe sahip olmasaydı, düşünme yolunda olamayacağını ifade eden Heidegger, felsefesinin ne Hristiyanlıktan ne de metafizikten etkilenmediğini belirtmiş olsa da etkisi altında kalmadığını vurguladığı asıl şey, Hristiyanlığın Katolik Tanrı anlayışıdır. Öte yandan Heidegger'in "*Varlık ve Zaman"* adlı önemli eserinde kullandığı ilgi, kaygı, düşüş ve otantiklik gibi kavramların Hristiyan kaynaklardan alındığı belirtilse de Heidegger, bu kavramları dini kavramlar olarak alımlamamış ve dini olarak da yorumlamamıştır. Çünkü ona göre felsefe dine dayanmayan bir boyuta sahiptir ve felsefenin ateistik bir boyutu söz konusudur. Böylece din felsefeden farklıdır ve varoluşçuluk söz konusu olduğunda din varoluşun temel imkânlarından biri olarak karşımıza çıkabilir. Nitekim *Fenomenoloji ve Teoloji* başlıklı çalışmasında da yönünü teoloji yerine ontoloji ve fenomenolojiye çeviren Heidegger'e göre teoloji imanla ilgilidir ve iman ise bir lütuf olarak görülür.[564]

[561] Tillich, *Systematic Theology II*, 34-36.
[562] Bernard Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich* (New York: College and University Press, 1963), 115-116.
[563] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 320.
[564] Ahmet Demirhan (ed.), *Heidegger ve Teoloji* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 42-43.

Öte yandan başka bir kavram olan "suçluluk" kavramı, "düşüş" kavramında olduğu gibi ahlaki değil de varoluşsal bir kavram olarak değerlendirilmesinin yanı sıra, Heidegger iyi ve kötünün varlığını reddetmez. Heidegger'e göre Dasein özel olarak suçluluktur ve bu suçluluk onun varlığının kendi gücü altında olmamasından kaynaklanır. Varlığını başkasına borçlu olma durumu, suçluluk yaşantısına sebep olur. Bu bağlamda Nietzsche, Hristiyanlığın doğuştan günah fikrini eleştirirken aynı zamanda var olmanın suçluluğu beraberinde getirdiğini şu cümle ile ifade eder: "İnsanın en büyük suçu onun doğmuş olmasıdır". Ayrıca Heidegger'e göre insanın atılmışlığı, düşmüşlüğü ve suçluluğu onun vicdanını mümkün kılmaktadır. Vicdan, varlığımızın tamamen kendi elimizde olmadığının bir ifadesi olarak da değerlendirilir. Vicdana rağmen davranmak suçluluk yaşantısının sebeplerinden birisi olarak düşünülür. Bu bağlamda varoluşçu teoloji alanında ontolojik suçluluk, teolojideki "günah" kavramından biraz farklılık gösterebilir. Dolayısıyla varoluşsal olarak var olanda görülebilen temelsizlik anlayışı Dasein'ın köklü varoluşsal suçluluğunun sebebi olarak ifade edilir. Çünkü o kendi kendini yaratan değildir, kendi varlığının sebebi kendisi değildir ve kendini belirleyen olmamaktadır. Dolayısıyla varoluşçu felsefe düşüncesinde böylesi bir tam otonomi yoktur. Hatta teist olmayan varoluşçu felsefe alanında ve bazı düşünürlerinde 'Sen'in varlığı, varlığını başkasına borçlu olduğu için özgürlüğüne rağmen tam bir serbestlik içinde olmadığı görüşü ile karşılaşılabilmektedir. [565]

İnsan varoluşu bir yandan, kendisinden ayrı olan şeyler dünyasına ait olduğunun farkındadır. Bu, insanın sosyal bir varlık olduğunu ve diğer insanlarla, doğayla ve kültürle ilişki ve bağımlılık içinde olduğunu göstermektedir. Öte yandan, insan bu şeyler dünyasından ayrı bir varlık olarak, kendisi bir benlik olduğunu ve kendi özgür iradesiyle seçtiği ve belirlediği düşüncelere, duygulara ve deneyimlere sahip olduğunu göstermektedir. Bu paradoksu çözmek için Tillich, insanın hem "ben" hem de "şeyler dünyası" olmak için tasarlandığını savunmaktadır. İnsan, kendi varlığını anlamlandırmak ve çevresiyle ilişki kurmak için bu iki yönünü birleştirmelidir. Bu nedenle insan "organize edici bir varlık" olarak da nitelendirilir. Bu durum insanın çevresini kendi seçimleri ve kararları doğrultusunda ortaya koyduğu iddialarına ve normlarına göre organize etme yeteneğine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insan, içerisinde yaşadığı çevresinin şartlarını kendi istek ve zevkleri doğrultusunda değiştirerek aşabilir ve

[565] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 111-112.

yenileyebilir. O halde insan özgür olduğu için, içinde yaşadığı çevrenin ve koşulların, insanın eylem ve düşüncelerini sınırlamasına ve baskılamasına izin vermeyeceği anlamına gelir. Tillich'e göre, dünya olmadan ben olmaz, ben olmadan da dünya olmaz anlamında insan ve dünya arasında ayrılmaz bir ilişki ve bütünlük söz konusudur.[566]

Teolojik olarak insanların sahip oldukları iman durumu, kişinin özgür yanıyla yakından ilgili bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, kişi imanı kendi belirlemeleri doğrultusunda yapmış oldukları tercihlerin bu teolojik yönü ile seçer. İnsanın özgürlük durumu ile sahip olduğu iman ve inanç kendi arasında bazı yönleri ile özgürlük ile özdeş bir şekilde karşımıza çıkabilir.[567] İman ve özgürlük arasındaki bu bağlantı, metafizik konuların çoğunda görülebilir. Varlığın teolojik olarak hareketinin başladığı nokta, zorunlu olarak bir şeye veya bir yere yöneliş içermektedir. Bu durumda insanda bir meyil veya yönelme durumu söz konusu olduğu için özgürlük, varoluşçu teoloji alanında vazgeçilmez bir problem olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle her bir teolojik yeni hareket, aslında yeniden doğan bir kişisel inanç ve bağın göstergesi olarak ifade edilmektedir. Bu ilişki insandan Tanrı'ya, puta, hayvana, kişiye veya maddi bir eşyaya doğru gerçekleşen teolojik bir etkileşim olarak görülür.

Öte yandan Tanrı her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğu için, bizi kendi subjektiviteliğimizden mahrum bırakabilir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkabilmektedir. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışan ve de kendini diğer varlıklar arasında, en üstte olan bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisi olarak nitelendirilmektedir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkmaktadır. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve kontrol objesi olan bir varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu durum, aslında ateizmin en derin kökenlerini oluşturan bir unsur olarak da görülebilmektedir. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içeriklerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizm olarak ortaya çıkmaktadır.[568]

[566] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 91-92.
[567] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 18.
[568] Çınar, *Varoluşçu Teoloji*, 174.

Diğer bir teolog olan Kierkegaard rasyonel teolojileri eleştirirken, Tillich hem insanı öne çıkaran liberal teolojileri hem de kutsal metinleri öne çıkaran vahye dayalı teolojileri eleştirmiştir. Kierkegaard'ın gerekçesi anlamsızlık ve özgürlük sorunu iken, Tillich'e göre liberal teolojiler kutsal metni, vahye dayalı teolojiler ise çağdaş insani durumu ihmal etmektedir.[569] Bu eleştirel bakış açılarının da gösterdiği üzeri, teoloji ve özgürlük konuları arasındaki ilişki sadece teist varoluşçu filozoflar açısından daha çok "bağlanma" durumu olarak ele alınırken, teist olmayan varoluşçu düşünürler ve düşünceleri bağlamında da özellikle Tanrı'ya ve teolojik diğer unsurlara "başkaldırı" olarak nitelendirilmekte ve işlenmektedir.

Bu nedenle, böylesi bir eleştirel bir bakış durumunda Sartre felsefesine göre, insanların tam olarak özgürlük sahibi bir varlık olduğu anlayışından bahsetmek aslında insanların kendi ellerinde olmaktadır. Çünkü asıl özgürlük anlayışı, insanoğlunun kendi talepleri doğrultusunda oluşturduğu şeylerle gerçekleşebilmektedir. Bu şeylerin sonuçlarına da göğüs germeleri gerektiği için, bu belirlemeler ve çıkarımların tamamına dışarıdan bir gözle veya karşıdan bir bakış açısıyla bakabilmek önemli bir yere sahip olmaktadır.[570] Ayrıca yukarda bahsedilen "başkaldırı" durumda da Camus felsefesinde, insanoğlu yaşam tecrübelerinde sürekli bir varoluşsal ikilemle karşı karşıya olmak durumunda kalabilmektedir. Ya kendi hayatımızı yaşarız, ya yaşanılan hayata şahitlik ederiz, ya da bazı şeyleri yaşamaktan ve yaşanılanlara maruz kalmaktan vazgeçebilmekteyiz. Bu durumda, her iki durumda da bir seçme ve özgürlük söz konusu olabildiği için, hayat tecrübeleri bir nevi özgürlüktür denilebilmektedir.[571] Bu bağlamda, Sartre felsefesinde insanın yaşam deneyimleri ve özgürlük arasındaki ilişki konusunda, eğer insan kendi varoluşsal serüvenini kendi egemenliği altına alamaz ise, yaşam deneyimlerinde sergilediği birçok şey yersiz ve anlamsız bir hal alabilmektedir düşüncesi önemli bir yere sahip olmuştur.[572]

Felsefe ile teoloji ilişkisini filozof ve teoloğun nasıl düşündüğünden hareketle değerlendiren Tillich'e göre inanç, genellikle sonsuz bir felsefi ve ontolojik kaygının objesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla felsefe ve teoloji daima din meselelerini ele

[569] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 181.
[570] Jean Paul Sartre, *Özgürlük Yolları 1 Akıl Çağı (Sartre)*, çev. Gülseren Devrim (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020), 155.
[571] Albert Camus, *Düğün - Bir Alman Dosta Mektup*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2018), 24.
[572] Sartre, *Akıl Çağı*, 23.

alır ve işler. Bu nedenle Tillich'e göre teoloji, aslında felsefe ile ortaya konulabilen bir diyalog olarak tanımlanmaktadır[573] Tillich, mesajı öne çıkaran ve insanın varoluşsal durumunu ihmal eden Barth teolojisi gibi bazı teoloji düşüncelerini kendince uygun bulmamaktadır. Tillich, geleneksel Tanrı anlayışını, insanın otonom varlık yapısını ve özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle reddetmiştir. Tillich, insanın varoluşsal durumunun çağdaş felsefe tarafından tespit edilebileceğini, fakat insanın varoluşsal sorunlarının ancak felsefe ile mesajın korelasyonu sonucunda cevaplandırılabileceğini düşünmüştür. Bu yüzden varoluşçu teoloji ifadesi yerine teolojiye varoluşsal yaklaşım ifadesini kullanmanın daha doğru olabileceğini ifade etmiştir. Ancak sonuçları açısından bakıldığında, varoluşsal teolojinin rasyonel ve vahye dayalı teolojilere tepkiyi barındırdığı da söylenebilir.[574] Bu bağlamda Tillich teolojiyi, teonom felsefe veya teonom metafizik olarak tanımlamaktadır. Yani otonom-dini olmayan, teonom- dini olan- teoloji, otonom felsefe şartlı ve sonlu olanla ilgilenir ancak onun şartsız olanla ilgilenmesi şartlı ve sonlu olanların temelini araştırma amacıyla ortaya konulmaktadır. Teonom felsefe ve ya teoloji, şartsız olana bizzat kendisi için yönelir ve bunu yaparken şartlı formları şartsız olanı kavramak için kullanır. Bu ifadelerden de görüleceği üzere Tillich teolojisi tamamen insan özgürlüğünden ayrı düşünülemediği gibi insanın tam olarak özgürlük sahibi olduğunu da ortaya koymamaktadır. Çünkü şartlı ve şartsız meselesi ile teonom ve otonom durumları insanların felsefi olarak ontolojik yaşam pratiklerinde ve düşüncelerinde teolojik düşünce yapılarının insanlara belirleyici ve sınırlayıcı bir özgürlük imkânı sunduğu görülmektedir.[575]

[573] Tillich, *İmanın Dinamikleri*, 18.
[574] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 26.
[575] Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, 14.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Din ve özgürlük arasındaki ilişki, geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı bir konudur. Bu iki kavram içerik bakımından, biri diğerini sınırlayan ya da bütünüyle birbirine karşıt, hatta birinin varlığı diğeri için tehlike arz eden durum olarak görülmektedir. Dini alanda, bir yaratıcı düşüncesinin varlığı ve evrenin işleyişi üzerindeki etkisi, bireylerde sınırsız bir özgürlükten bahsetmeyi zorlaştırır. Bununla birlikte, Tanrısal iradenin yanında insanların da irade sahibi olduklarının varsayılması, dinin özgürlük için tamamen kısıtlayıcı bir alan olduğundan söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Teistik dinlerde, bireylerin tam ve mutlak özgürlüğünden bahsetmek tartışmalı olsa da dinin ana eksenini oluşturan inanç ve imanın insanın özgürlüğü noktasında önemli düzeyde belirleyici olduğu kabul edilmektedir. Bu çalışmanın ana temasını, varoluşçu düşünceye sahip teologlar bağlamında dinin, insanın özgürlüğü üzerindeki etkisi oluşturmaktadır.

Varoluşsal problemler, insanın varoluşunun anlamı, amacı, özgürlüğü, umut, yurt, yabancılaşma, bağlanma ve düşüş gibi temel kavramları sorgulamasından kaynaklanır. Varoluşçu teoloji, bu kavramlar bağlamında cevaplar geliştirerek varoluşsal problemleri çözmeye yardımcı olabilir. Örneğin, Kierkegaard başta olmak üzere diğer varoluşçu filozoflarda kaygı, insanın varoluşunun anlamını ve amacını sorgulamasından ortaya çıkabilir. Din eksenli varoluşçuluk, insana varoluşunun bir anlamı ve amacı olduğunu göstererek bu kaygı durumu ve Sartre felsefesinde ön plana çıkan bulantı duygusunu azaltmaya yardımcı bir rolü vardır. Bulantı, insanın varoluşunun anlamsız ve boş olduğunu hissetmesinden meydana çıkarken özgürlük, insanın kendi seçimlerini yapma ve kendi kaderini belirleme kapasitesinden büyük oranda etkilenmektedir. Ayrıca Heidegger felsefesinde önemli bir yeri olan yurt ve insanın yurtsuzluk durumu, insanın ait olma hissiyatı bağlamında bir yere ait olma ihtiyacından büyük oranda esinlenmektedir. Özellikle teolojik yönden Marcel'in bağlanma düşüncesi, insanın başkalarıyla ilişki kurma ve anlamlı bağlar kurma ihtiyacından ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yaratılış düşüncesi, insana Tanrı'nın sevgisine ve insanlığa bağlı olduğunu göstererek bağlanma duygusunu güçlendirmeye vesile olur.

Teist teologlardan Marcel'in de ifade ettiği üzere "bağlanma" ve Jaspers'in düşüncesine göre "iletişim" ve Kierkegaard'ın söylemiyle "itaat" gibi yöntemlerle insanların Tanrı'ya yönelme eylemlerinden ve düşüncelerinden yola çıkarak, insanın ontolojik edimlerini de açıklarlar. Onlara göre, insan varoluşsal bir açlık ve arayış içindedir. Bu açlık ve arayış, onu Tanrı'ya yönelmeye iter. Teologlara göre, insan, Tanrı'ya yönelme edimi sayesinde, kendini, dünyayı ve diğer insanları anlamlı bir şekilde kavrar. Bu kavrayış, insanın eylemlerine de yön verir. İnsan, Tanrı'ya yönelme edimi sayesinde, iyi, doğru ve güzel olan eylemler gerçekleştirir. Varoluşçu felsefenin ve teist kanadının babası olarak nitelendirilen filozoflardan Kierkegaard, bireysel inanca sahip insanın nihai amacının Tanrı'ya yönelmek olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Kierkegaard bu itaat ve yönelme durumunun bir risk alma pozisyonu doğurabileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda inanan bir insan riskli bir yaşam inşa etmek durumunda kalmaktadır. Ayrıca Marcel ve Tillich, özgürlük ve inancın birbirini tamamlayan kavramlar olduğunu düşünürler. Örneğin; Marcel'e göre özgürlük, insanın kendi varlığını ve eylemlerini belirleme yeteneği olarak, insanın Tanrı'ya yönelme ve bağlanma hareketinde kendini bir sır ve gizem olarak gösterir. Bu nedenle insan, Tanrı'ya yönelerek, kendi varlığını ve eylemlerini anlamlı kılmakta ve var etmektedir. Tillich ise, insan varoluşunun temel sorununun "düşmüşlük" olduğunu ve bu düşmüşlük, durumunun da insanın Tanrı'dan uzaklaşması olduğunu ifade etmektedir. Fakat insan, ancak özgürlük yoluyla düşmüşlük çıkmazını aşarak Tanrı'ya ulaşabilme olanağı sağladığı gibi benzer şekilde insan, özgürlük sahibi olduğunda Tanrı'ya yönelme edimini gerçekleştirmektedir.

Özgürlük ve inanç farklılığı bağlamında, inanan insan özgürlüğü ve bağlılığı Tanrı ile ilişkili olarak ele alırken, ateist varoluşçu filozof olan Sartre için özgürlük toplumsal varoluşçuluk içerisinde şekillenmektedir. Sartre'da özgürlük, herhangi bir belirlenim olmadan kendi kendini özgür irade ve seçimleriyle yapan insan şeklinde yorumlanmaktadır. Bu bağlamda inanan insanların bir Tanrı tasavvuru olmadan tam manasıyla özgürlüğün olmayacağı savunusunun aksine varoluşçu felsefe ve özellikle ateist kanadındaki düşünürler özgürlüğü Tanrı'dan uzaklaştırarak benimseyen ve ifade eden bir pozisyona sahip olmuşlardır. Yani özgürlük ve inanç arasındaki ilişki, teizm ve ateizm gibi farklı felsefi yaklaşımlarla şekillenir. İnanan insanlar, özgürlüğün Tanrı'ya bağlı olduğunu savunurken, ateist varoluşçular, özgürlüğü Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ele alırlar. İnanan insanlara göre özgürlük, Tanrı'nın iradesine göre hareket etme yeteneği olduğu için insan, Tanrı'nın istediği gibi hareket etme özgürlüğüne sahiptir ve dolayısıyla

Tanrı'nın varlığı, insanın özgürlüğünü sınırlamaz, aksine onu anlamlı kılar. Ancak ateist varoluşçulara göre özgürlük, insanın kendi varlığını ve eylemlerini kendi tercih ve kararları doğrultusunda belirleyebilmesidir. Bu nedenle insan, Tanrı'dan bağımsız olarak kendi kaderini tayin etme özgürlüğüne sahip olduğu için Tanrı'nın varlığı, insanın özgürlüğünü sınırlamaktadır. Sartre'a göre, özgürlük, belirlenim olmadan kendi kendini yapan insan şeklinde yorumlanır. İnsan, kendi varlığını ve eylemlerini belirleme özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük, insanın sorumluluğunu da beraberinde getirir. İnsan, kendi eylemlerinin sonuçlarıyla baş başadır. Bu bağlamda, inanan insanların Tanrı olmadan bir özgürlüğün olmayacağı savunusu, ateist varoluşçular tarafından reddedilir. Ateist varoluşçular, özgürlüğü Tanrı'dan bütünüyle bağımsız ve yine bütünüyle insanın bizatihi kendisinden hareketle temellendirmeye çalışan bir pozisyona sahiptir.

İnsanın Tanrı inancına sahip olması, onun özgürlüğünü zorunlu olarak sınırlamaz. İnsan, hem Tanrı'ya inanabilir hem de bu doğrultuda özgür eylemlerde bulunabilir. Varoluşçu teoloji, Kierkegaard'ın da ifade ettiği üzere "ya / ya da" mantığına karşı çıkmaktadır. Bu akıl yürütmesine göre üçüncü bir hal imkânsızdır. Söz konusu ilke bize ya özgür olduğumuzu ya da olmadığımızı söylerken aynı anda iki durumunda mevcut olmasını imkânsız kılmaktadır. Oysa yaşam iki aşırı uç noktalar arasında değerlendirilmek zorunda değildir. İşte tam da bu noktada Kierkegaard gibi varoluşçu teologlar bu mantığın egemenliğini kabul etmemekte ve konu Tanrı ve iman olunca rasyonel söylemleri kısıtlayıcı ve yetersiz görmektedir. Nitekim özgürlük insanı günah işlemek ya da iyilik yapmak edimlerine olanak sağlamaktadır. Aksi takdirde inanan bir kişinin başka türlü davranabilme seçeneği olmazdı ki bu vakıanın tabiatı gereği kabul edilebilir bir husus olamazdı. Tanrı, insanların varlık sebebi ve varlıklarının devamını temin eden bir güç, otorite olabilir. Ancak bu onun insanların seçimlerini kendi irade ve arzularına göre belirlemelerini, kendi kimliklerini inşa sürecinde inisiyatif alabilmelerini ve böylece sorumlu bir varlık olmalarını engellemez. Nitekim insan mevcut varlık şartları çerçevesinde, özünü oluşturma imkânına sahip ve dolayısıyla özgür olduğunu bilmektedir.

Teist varoluşçu düşüncede, ateist varoluşçu düşüncenin aksine insan inançsal olarak yatay bir düzlemde sıkışıp kalmayarak veya bu teolojik düşünceden sıyrılarak, sıçrayarak ve aşarak dikey anlamda Tanrı'nın zorunlu olduğu kanaatine varılabilmektedir. Dikey aşkınlığın yakalanabildiği bu durumda, varlığın anlam kazanması ve özgürlüğün bir

ortam ve imkân bulması hem varoluşun hem özgürlüğün biricik teminatı olan Tanrı'nın varlığına iman edilebilmesi ile mümkün olmaktadır Eğer Tanrı yoksa insan, zorunlu ve tesadüflerle dolu olan bu dünyada, diğer herhangi objeden farkı bulunmayan bir nesne olacaktı. Özgürlük, Jaspers'in insan ile Tanrı arasında bulunduğunu varsaydığı "iletişim" fikriyle de açıklanabilir. Jaspers'a göre, insan ile Tanrı arasında bir diyalog ve iletişim söz konusu olduğundan, insan bu iletişimi kurup kurmama noktasında, bir özgür seçim yapma ve karar verme özgürlüğüne sahip olmaktadır. O halde insanın diyalog kurabileceği bir Tanrı'nın varlığı ve bu iletişimi sağlayıp sağlamama isteği doğrultusunda bir özgürlük durumunun olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu diyalog, insanın özgürlüğünü sınırlamaz, aksine onu anlamlı kılmakta ve pratik eylemlerde var olmasını sağlamaktadır.

Teolojik açıdan özgürlük, insanın Tanrı'nın iradesine göre hareket edebilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Bu yetenek, insanın ontolojik yapısının bir parçası olarak kabul edilir. İnsan, Tanrı'nın suretinde, iradesinde ve tasarısında yaratılmış bir varlıktır ve bu nedenle Tanrı'nın iradesine uygun davranma potansiyeline sahiptir. Fakat varoluşçu teoloji, insanın özgürlüğünü Tanrı'nın iradesinden bağımsız olarak tanımlar. Bu anlayışa göre, insan kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Varoluşçu teolojideki özgürlük anlayışı, insanın kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecine odaklanır. Varoluşçu teoloji ile varoluşçuluk arasındaki özgürlük anlayışındaki temel fark, Tanrı'nın rolüdür. Varoluşçu teolojide Tanrı, insanın özgürlüğünün kaynağı olmadığından insan kendi özgürlüğünü kendisi yaratır. Varoluşçulukta ise Tanrı, insanın özgürlüğünün bir sınırı olarak kabul edilmesinden ötürü insan, Tanrı'nın iradesine göre hareket edebildiği ölçüde özgürdür.

Tanrı ile insan arasındaki eylemlerde görülen özgürlük ilişkisi, teolojik özgürlük ve varoluşçu teolojideki özgürlük anlayışının bir aradalığını yansıtmaktadır. Tanrı, insanın özgürlüğünün kaynağıdır ve dolayısıyla insan, Tanrı'nın iradesine uygun davranarak özgürlüğü gerçekleştirebilir. Ancak insan, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmek ve kendi varlığını anlamlandırmak zorundadır. Bu nedenle, Tanrı ile insan arasındaki eylemlerde özgürlük ilişkisi, hem Tanrı'nın iradesine bağlı hem de insanın kendi sorumluluğuyla belirlenir. Tanrı ile insan arasındaki özgürlük ilişkisi, insanın ontolojik hayatında önemli bir etkiye sahiptir. Varoluşçu teolojiye göre Tanrı, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık olarak, insanın varoluşunun ve eylemlerinin temelini oluşturur.

Bu temel insanın özgürlüğünü sınırlandırabilir veya sınırlandırmayabilir. Bu durum, teolojik olarak özgürlüğünün nasıl yorumlandığına bağlıdır. Tanrı'nın buradaki fonksiyonu, insanın eylemlerini önceden belirlediği ve bu nedenle insanın özgürlüğünü sınırladığı şeklinde yorumlanabilir. Bu yoruma göre insan, Tanrı'nın iradesine göre hareket etmek zorundadır ve kendi eylemleri üzerinde gerçek bir kontrole sahip olmadığını göstermektedir. Ancak Tanrı'nın varlığı, insanın eylemlerine sınırlar koysa da, bu sınırlar içinde insanın özgürlüğünü koruduğu şeklinde de ifade edilir. Bu yoruma göre, insan, Tanrı'nın iradesine uygun davranma potansiyeline sahiptir ve dolayısıyla kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilir.

Varoluşçu teolojiye göre insan, ontolojik yönden kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde özgürdür. Ancak, bu özgürlük, insanın varoluşsal yapısı tarafından sınırlandırılır. İnsan, Tanrı'nın suretinde yaratılmış bir varlıktır ve bu nedenle, Tanrı'nın iradesine uygun davranma yönelimine sahiptir. Varoluşçu teolojide, insanın özgürlük durumunun temel çıkmazları ve sorunsalları arasında, insanın kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde karşılaştığı zorluklar yer alır. Bu bağlamda insan, kendi varlığının anlamını ve amacını bulmak için çabalarken, Tanrı'nın iradesine ve rehberliğine uygun davranma zorunluluğuyla kendi özgürlüğü arasında bir denge kurma durumuna sahiptir. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın iradesine uygun davranarak, kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir ve varoluşunun anlamını bulabilir.

Varoluşçu teoloji, insanın varoluşunu ve deneyimlerini merkeze alan felsefi bir yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, insan, Tanrı'nın iradesiyle birlikte var olan ve kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen bir varlıktır. Bu nedenle insan özgürlüğü, varoluşçu teolojinin temel kavramlarından biridir. Varoluşçu teolojide insan özgürlüğü, insanın kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecindeki yeteneğidir. İnsan, bu süreçte, kendi seçimlerini yapabilir, kendi eylemlerinin mesuliyetini ve yaptırımlarını kendi üzerine alabilir ve kendi varlığının anlamını araştırabilir. Bu bağlamda Tanrı, insanın özgürlüğünün kaynağı ve sınırı olarak görülebilmektedir. Burada Tanrı, insan için bir özgürlük kaynağı ve koruyucusu olarak nitelendirilmektedir. Bunun yanı sıra Tanrı, insan için bir yol gösterici, bir aşk ve kabul kaynağı olarak da düşünülmektedir. Böylesi bir ilişkinin önemi, insanın içinde bulunduğu tarihsel şartların doğurduğu varoluşsal sorunlar bağlamında daha da belirgin hale gelir. İnsan, varoluşsal sorunlarla yüzleşirken,

Tanrı ile olan ilişkisine ihtiyaç duyar. Bu nedenle Tanrı, insan için bir güç, anlam, bağlılık, yönelim ve dayanak olarak düşünülmektedir.

Varoluşçu teolojide, Tanrı, insanı tam olarak şekillenmemiş ve herhangi bir kişilik ve karakteri tam olarak oluşmayan, ancak sadece insanla diğer varlıkları ayıran niteliklere sahip olarak yaratmıştır. Bu yaratılış ve gönderme durumu, insanın belli bir öze sahip olduğu anlamına gelmez. Eğer insan, dünya hayatında baskı ve zorba bir yaşam içerisine bırakılmışsa, kendi seçimlerini ve kararlarını özgür iradesiyle belirleyemiyorsa, o insanın ne benliği, ne orijinalliği, ne özgürlüğü, ne biricikliği, ne varlığından ne de teolojik bir inanç durumundan söz etmek mümkün değildir.

Varoluşçu teoloji, insan özgürlüğüne farklı bir açıdan bakmaya ve temelde özgürlüğün ne anlama geldiğini ve sınırlarının tekabül ettiği noktaların nereler olduğu hususnda değerlendirmeler yapmaya çalışmıştır. Varoluşçu filozofların teist kanadı, insan özgürlüğü ile yaratıcının varlığını aynı çerçeveden değerlendirerek, ikisini birbirinin tamamlayıcısı olarak görmelerine karşın, ateist kanat ise insanın önce var olup, daha sonra özünü oluşturduğunu, özgürlüğün ona bu yolla geldiğini dolayısıyla bu varoluş sürecinde yaratıcının herhangi bir fonksiyonun bulunmadığını ileri sürerler. Teist varoluşçular, şayet bir yaratıcının varlığından söz edilmeyecekse, insanın özgürlüğünden de söz edilmeyeceğini ileri sürerek Tanrı ile özgürlük arasında ayrılmaz bir ilişkinin bulunduğunu savunurlar. Ateist varoluşçular ise insanın adeta dünyaya fırlatılmış bir varlık olduğunu, buradaki koşulların belirlenmesi, sevk ve idare edilmesi noktasında tamamen insanın inisiyatif sahibi olduğunu ve dolayısıyla dışarıdan Tanrı dahil her hangi bir gücün bu sürecin sevk ve idaresinde herhangi bir rolünün olamayacağını iddia ederler. Böyle bir şeyi mümkün görmeyi ise bizatihi insanın özgürlüğü ile çelişkili bir durum olarak görürler.

İnsanı varoluşsal gerilim altına sokan durumlardan biri de onun özgürlük ve kaderi aynı anda yaşıyor olmasıdır. İnsan bir yandan özgür bir varlık olduğu için, kendi seçimlerini yapabilir, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilir ve kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde aktif bir rol oynayabilir. Ancak insan, bir yandan da kendi elinde olmaksızın şeyler dünyasına gönderilmiş bir varlık olmasından ötürü, doğduğu andan itibaren, genetik özelliklerinden, içinde yaşadığı toplumsal koşullardan, kültürel kodlardan ve diğer birçok faktörden etkilenir. Bu faktörler, insanın hem seçim ve eylemlerini belirler ve hem de bu belirleme üzerinden onun özgürlüğünü

sınırlar. Özgürlük ve belirlenim arasındaki bu gerilim, insanı varoluşsal bir ikilemle karşı karşıya bırakır. İnsan, kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecinde özgür olduğunu hissederken, aynı zamanda bu sürecin sınırlarını da fark eder. Bu durum, onda bir belirsizlik, anlamsızlık ve çaresizlik duygusu yaratabilir. Bu gerilimi çözmek için insan, kendi varoluşunun anlamını ve amacını bulmaya çalışır. Bu anlam ve amaç, insanın özgürlüğünü gerçekleştirmesine ve kaderini kabul etmesine yardımcı olabilir. Özgürlük ve kader arasındaki gerilim, insan varoluşunun temel bir çelişkisine işaret eder. Bu çelişki, insan varoluşunun zenginliğini ve karmaşıklığını yansıtır.

Varoluşçu teoloji, insanın varoluşunu ve deneyimlerini merkeze alan bir yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre, insan, Tanrı'nın iradesiyle birlikte var olan ve kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen bir varlıktır. Bu nedenle, insan özgürlüğü ve hayatın anlamı, varoluşçu teolojinin temel kavramlarından ikisidir. Varoluşçu teolojiye göre, insan özgürlüğü, insanın kendi varlığını anlamlandırma ve şekillendirme sürecindeki yeteneğidir. İnsan, bu süreçte, kendi seçimlerini yapabilir, kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilir ve kendi varlığının anlamını arayabilir. Ancak, varoluşçu teolojiye göre, hayatın anlamı, sadece özgürlüğün varlığıyla sağlanamaz. İnsan, özgürlüğüne rağmen, hayatın anlamını sorgulamaya devam edebilir. Bu durum, insanda varoluşsal bir gerilim ve kaygıya yol açabilir. Varoluşçu teoloji, hayatın anlamını bulmak için Tanrı inancına başvurur. Tanrı inancı, insana bir anlam ve amaç duygusu verir. Tanrı, insanın varoluşunun temeli ve kaynağıdır. Tanrı'ya inanan insan, hayatın bir anlamı olduğuna ve bu anlamın sonunda gerçekleşeceğine inanır. Tanrı'nın varlığını özgürlük adına reddetmek, hayatın anlamını bulmak için bir alternatif sunmaz. Aksine, bu durum, insanın varoluşsal gerilimini ve kaygısını daha da artırabilir. Tanrısız özgürlük, nihilizm veya umutsuzlukla sonuçlanabilir.

Varoluşçuluk ile teolojinin birleştiği yerde ağırlık merkezi olan teoloji ön plana çıkmaktadır. Tanrı ile özgürlüğün bir arada olabileceği düşüncesi, Tanrı'nın var olmasıyla birlikte özgürlüğün varlığından da söz edilebilir olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada sorgulanması gereken durum, Tanrı'nın varlığı ile birlikte özgürlüğün imkanı meselesi olmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın var olması, özgürlüğün önünde bir engel olarak değerlendirilmesinin aksine özgürlüğün garantörü veya ulaşılması gereken bir hedef olarak özgürlüğü destekleyen önemli bir unsur olmaktadır. Dolayısıyla "özgürlük Tanrı ile mümkündür" ifadesi Tanrısız bir yaşam ve özgürlüğün pek mümkün olmadığını

ileri süren teist varoluşçu teologların düşüncelerini önemli ölçüde özetlemektedir. Tanrı insanlara bir düşünme yetisi ve bir yaşam bahşettiği için, insan bu hayatını kendi seçimleri ve kararları ile birlikte idame ettirdiğinden neticede ortaya çıkabilecek sorumlulukları da üzerine almaktadır. Tanrı ile birlikte özgürlüğün var olması imkânı meselesi, varoluşçu teoloji açısından insana, önemli bir pozisyon yaratmıştır ve diğer mahlûkattan farklı bir fonksiyon yüklemiştir.

Varoluşçu felsefe ve varoluşçu teoloji üzerine yaptığımız literatür taraması ve kaynak araştırmasında, varoluşçu problemlere teolojik yaklaşımların yanı sıra, her ikisinin de kendi içerisinde benzer yönler olmasına rağmen temelde farklı konular ve problemler içerdiğini görebilmekteyiz. Ayrıca varoluşçuluk ile ilgili çalışmalarda yok denecek kadar az teoloji konusuna yer verilmiş olduğunu, teoloji ile ilgili araştırmaların çok az yapıldığını görmüş bulunmaktayız. Çalışmamızın özgün yönünü oluşturduğunu düşündüğümüz Tanrı ile birlikte var olabilen insan özgürlüğü problemi, teolojik olarak insanın özgürlüğünün imkânı meselesini ele alarak varoluşçu teoloji alanındaki büyük bir boşluğu doldurmaktadır. Bu vesile ile varoluşçu felsefe ve varoluşçu teoloji alanlarının kesişim ve birleşim noktalarında önemli bir rol oynayarak ortaya çıkan insan özgürlüğü problemi, sonraki dönemlerde araştırmacıların yapabileceği çalışmalarında ilham kaynağı olabilecek bir etkiye ve öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

Akdağ, Özcan. *Tanrı ve Özgürlük Gazali ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.

Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Aristoteles. *Oluş ve Bozuluşun Üzerine*. çev. Celal Gürbüz. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

Augustine. *On Free Choice of the Will*. çev. Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

Aydeniz, Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman - Ahlak İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik (Teleoloji)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1991.

Barrett, William. *İrrasyonel İnsan Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme*. çev. Özer Salih. Ankara: Hece Yayınları, 1. Basım, 2003.

Bayraktar, Fulya. *Bağlanma Hürriyeti Bir Gabriel Marcel Okuması*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.

Bekalp, Bilal. *Hümanizm ve Din: Postmetafizik Düşüncede Dinin Konumunu Yeniden Düşünmek*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış, 2023.

Blackham, Harold John. *Altı Varoluşçu Düşünür*. çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2005.

Blackham, Harold John. *Six Existentialist Thinkers*. London: Routledge, 1965.

Bochenski, Josef Maria. *Felsefece Düşünmenin Yolları*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

Boutroux, Emile. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*. çev. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995.

Bravo, Hamdi vd. (ed.). *Çağdaş Fransız Felsefesi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

Bultmann, Rudolf Karl. *Faith And Understanding I*. çev. Smith L. P. Southampton: Fortress Press, 1987.

Bultmann, Rudolf Karl. *Jesus Christ and Mythology*. New York, 1958.

Bultmann, Rudolf Karl. *Theology of the New Testament*. çev. Kendrick Grabel. London: SCM Press, 1952.

Camus, Albert. *Düğün - Bir Alman Dosta Mektup*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 6. Basım, 2018.

Camus, Albert. *Düşüş*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 34. Basım, 2018.

Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 40. Basım, 2018.

Camus, Albert. *Sürgün ve Krallık*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 14. Basım, 2018.

Camus, Albert. *Yabancı*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 61. Basım, 2018.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2012.

Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2015.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. çev. Işık Ergüden. 38 Cilt. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2. Basım, 2017.

Çetin, İsmail. *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Bursa: Esra Fakülte Kitapevi, 2. Basım, 1998.

Çınar, Aliye. *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*. Bursa: Düşünce Kitapevi Yayınları, 2008.

Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teolojide İnsan ve Anlam*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.

Çüçen, Abdulkadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitapevi, 3. Basım, 2003.

Çüçen, Abdulkadir (ed.). *Varoluş Filozofları*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Demirhan, Ahmet. *Heidegger ve Din*. 3 Cilt. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.

Demirhan, Ahmet (ed.). *Heidegger ve Teoloji*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Deniz. *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Dostoyevski, Fyodor Mihalyoviç. *Karamazov Kardeşler*. çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 20. Basım, 2019.

Elibol, Sadettin. *Felsefe Konuşmaları*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Foulquie, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. çev. Yakup Şahan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Basım, 1998.

Fromm, Erich. *Özgürlükten Kaçış*. çev. Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınları, 4. Basım, 1996.

Garaudy, Roger. *JeanPaul Sartre ve Marxisme*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1962.

Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.

Gürsoy, Kenan. *Varoluş ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2. Basım, 2014.

Heidegger, Martin vd. *Düşünceye Çağıran Yurt Müdafaası*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Heidegger, Martin. *Düşünmek Ne Demek*. çev. İlhan Turan. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Heidegger, Martin. *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefi Kurumu, 2. Basım, 2015.

Heidegger, Martin. *Metafiziğe Giriş*. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2014.

Heidegger, Martin. "Metafiziğin Onto-Teolojik İnşası". *Heidegger ve Teoloji*. ed. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. *Olmaya Bırakılmışlık*. çev. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Basın Yayın, 2013.

Heidegger, Martin. *Özdeşlik ve Ayrım*. çev. Necati Açа. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997.

Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. çev. Necati Açа. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2. Basım, 2015.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Huemer, Michael. *Bilgi Gerçeklik ve Değer Çoğunlukla Sağduyulu Bir Felsefe Kılavuzu*. çev. Cihan Çapan. İstanbul: Liberus Kitap, 2023.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Oruç Aruoba. Ankara: Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Hübscher, Arthur. *Çağdaş Filozoflar*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Tur Yayınları, 2. Basım, 1980.

Hühnerfeld, Paul. *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Jaspers, Karl. *Felsefe Konuşmaları - Felsefeye Giriş*. çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 8. Basım, 2010.

Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.

Jaspers, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Birleşik Yayınevi, 1995.

Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınevi, 2005.

Jaspers, Karl. *Philosophie*. Berlin: Springer Dordrecht, 3. Basım, 1956.

Jaspers, Karl. *Suçluluk Sorunu Almanya'nın Sorumluluğu Üzerine*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. İstanbul: İthalik Yayınları, 2015.

Kabaağaç, Sina - Alova, Erdal. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Karakaya, Talip. *Jean-Paul Sartre ve Varoluşçuluk*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Kaufmann, Walter. *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk Seçilmiş Bölümler*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2005.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Korku ve Titreme Diyalektik Lirik*. çev. N. Ekrem Düzen. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 10. Basım, 2021.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*. çev. Zeynep Yeter. İstanbul: Zeplin Kitap Yayınları, 2018.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Toplu Eserler - 1 Baştan Çıkarıcının Günlüğü - Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. çev. Aycan Özüpek. Ankara: Yason Yayınları, 2016.

Kierkegaard, Sören Aabye. *Toplu Eserler 2: Evliliğin Estetik Geçerliği - Korku ve Titreme*. çev. Aycan Özüpek. Ankara: Yason Yayınları, 2016.

Koç, Emel. *Gabriel Marcel Üstüne*. Ankara: Pegem Akademik Yayıncılık, 2014.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Kurtar, Senem. *Heidegger ve Poetik Düşünme Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008.

Küçükalp, Kasım. *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Küçükalp, Kasım. "Özgürlük (Teklif Dergisi)". *Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı* 3 (2022), 207.

Maclntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Magee, Bryan. *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Magill, Frank. *Egzitansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. çev. Vahap Mutal. İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.

Marcel, Gabriel. *Being and Having*. çev. Katharine Farrer. Glasgow: Printed by Robert MacLehose and Company Limited The University Press, 1949.

Marcel, Gabriel. *Homo Viator Introduction To A Metaphysic Of Hope*. çev. Emma Craufurd. Chicago: Henry Regnery Company, 1951.

Marcel, Gabriel. *Devlet ve Ahlak*. "İnsanın Soruya Dönüşmesi". çev. Medar - Işıl Atıcı - Yüce. *Felsefe Logos - Etik*.

Marcel, Gabriel. *Journal Metaphysique*. çev. Bernard Wall. Washington: National Retail Federation, 1935.

Marcel, Gabriel. *Man Against Mass Society*. çev. G. S. Fraser. India: S.T Augustine's Press South Bend, 2008.

Marcel, Gabriel vd. *Metafizik Nedir - Metafiziğe Giriş - Ontolojik Muamma*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Birey Yayınları, 1999.

Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being I Reflection & Mystery*. çev. G. S. Fraser. Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950.

Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being II Reflection & Mystery*. çev. G. S. Fraser. Great Britain: The Harvill Press Ltd., 1950.

Marcel, Gabriel. *The Philosophy of Existentialism*. çev. Manya Harari. New York: Published The Citadel Press, 1956.

Martin, Bernard. *The Existentialist Theology of Paul Tillich*. New York: College and University Press, 1963.

Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınevi, 2019.

Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefesine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.

Muşta, Muammer Celaleddin. *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Orhan Tuncay. İstanbul: Gün Yayıncılık, 2003.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara: Divan Kitap, 6. Basım, 2013.

Özlem, Doğan. *Evrensellik Mitosu*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.

Özlem, Doğan. *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Basım, 2008.

Raymond, Diane B. *Existentialism and the Philosophical Tradition*. ABD - Baston: Simmons College, 1991.

Rosenthal, Franz. *İslamda Özgürlük Kavramı - İslam Düşüncesinde Özgürlük Sorunu ve Boyutları Üzerine Bir İnceleme*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Rousseau, Jean Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. çev. Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2004.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Ali Alper. İstanbul: Oda Yayınları, 2010.

Safranski, Rüdiger. *Bir Alman Üstat Heidegger*. çev. Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Sartre, Jean Paul. *Bulantı*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 38. Basım, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Duvar*. çev. Eray Canberk. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 18. Basım, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Özgürlük Yolları 1 Akıl Çağı (Sartre)*. çev. Gülseren Devrim. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 19. Basım, 2020.

Sartre, Jean Paul. *Özgürlük Yolları 2 Yaşanmayan Zaman*. çev. Gülseren Devrim. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 13. Basım, 2022.

Sartre, Jean Paul. *Öznellik Nedir?* çev. İnci Malak Uysal. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2015.

Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 9. Basım, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2001.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 28. Basım, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*. çev. Emin Türk Eliçin. İstanbul: Ataç Kitapevi Yayınları, 3. Basım, 1967.

Schaff, Adam - Gaidenko, Pyama P. *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*. çev. Evinç Dinçer. İstanbul: De Yayınevi, 1966.

Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2021.

Spinoza, Baruch. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

Thomson, Lain D. *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.

Tillich, Paul. *Ahlak ve Ötesi*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Tillich, Paul. *Aşk, Güç ve Adalet Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar*. çev. Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

Tillich, Paul. *Din Felsefesi Yazıları I*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2000.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row Publisher, 1957.

Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2000.

Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. Dansuk F. Cihan. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2014.

Tillich, Paul. *Systematic Theology I*. Chicago: Universty of Chicago Press, 1951.

Tillich, Paul. *Systematic Theology II*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Tokat, Latif. *Varoluşçu Teoloji*. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm Ya Da Ateizm*. 4 Cilt. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 9. Basım, 2020.

Tüzer, Abdullatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Verneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Ercİyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

Vicens, Leigh. *Theological Determinism: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Wahl, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihçesi*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları, 1999.

West, David. *Kıta Avrıpası Felsefesine Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Williams, John Reynold. *Heidegger'in Din Felsefesi*. çev. Mehmet Türkeri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayın Kurulu, 2005.

Yıldırım, Cemal. *Bilimsel Düşünce Yöntemi*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1997.

Yılmaz, Aykut Alper. *İnsan Nedir? Teistik Materyalizmin İmkanı*. İstanbul: alBaraka Yayınları, 2022.

"http:ploto.stanfordencyclopedia.edu/entries/existentialism>". 2006

"Varoluşçuluk I (Doğu Batı Dergisi)". *Doğu Batı Yayınları* 92 (2020), 265.

"Varoluşçuluk II (Doğu Batı Dergisi)". *Doğu Batı Yayınları* 93 (2020), 250.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Halis		ÇAVUŞOĞLU
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2000	2004	Erzurum Atatürk Anadolu Lisesi
Lisans	2006	2010	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / Fen Edebiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2010	2013	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi
Doktora	2017	2024	Bursa Uludağ Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2014	2018	Dicle Üniversitesi
2.	2018	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluslar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	On beş adet Kongre ve Seminer sunum yapmak ve tam metin yayınlamak Bap projesinde Doktora Destek Projesinde Araştırmacı		
Yayınlar:	Üç adet uluslararası hakemli bilimsel dergilerde yayınlanmış özgün makale		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	_____		
	Tarih:		
	İmza:	Halis ÇAVUŞOĞLU	
	Adı-Soyadı:		