

Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi

Tamer YILDIRIM*

Özet

Sören Kierkegaard sert bir şekilde Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in felsefesini ve Devlet Kilisesi'nin Hıristiyanlığını eleştirmiştir. O, geleneksel veya Hegelci anlamda bir filozof olmak veya Hıristiyanlığın bir vaazını yapmak istememiştir. Kierkegaard'ın hayatı pek çok yazardan daha fazla meşgul olduğu şeye uygundur. Onun Hegelcilik eleştirisi, daha çok Hegelci düşünme sisteminin teklif ettiklerinin günlük yaşantıdan soyutlanmasındandır. Kierkegaard'ın kültür ve siyasetteki temel müdahalelerinden biri Hegelcilik saldırısına devam etmektir. Hegel'in felsefesi, gayretli bir dindar olan J. L. Heiberg ile Danimarka'ya girmiş ve Kopenhaglı aydınlar tarafından Kopenhag Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde heyecanla savunulmuştur. Bu durum Kierkegaard'da ciddi bir şekilde Hegel'in çalışmalarını incelemesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, Hegel, Hegelcilik, Danimarka Kilisesi, Din.

Kierkegaard's Criticism of Hegel and Church

Abstract

Soren Kierkegaard strongly criticize the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, and the Christianity of the State Church. He does not want to be a philosopher in the traditional or Hegelian sense and he did not want to preach a Christianity that was Kierkegaard's life is more relevant to his work than is the case for many writers. Much of the thrust of his critique of Hegelianism is that its system of thought is abstracted from the everyday lives of its proponents. One of Kierkegaard's main interventions in cultural politics was his sustained attack on Hegelianism. Hegel's philosophy had been introduced into Denmark with religious zeal by J.L. Heiberg, and was taken up enthusiastically within the theology faculty of Copenhagen University and by Copenhagen's literati. Kierkegaard, too, was induced to make a serious study of Hegel's work.

Key Words: Kierkegaard, Hegel, Hegelianism, Denmark's Church, Religion.

* Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Varoluşçuluğun kurucusu olarak nitelendirilen Sören Aabye Kierkegaard (1815–1855) yaşadığı dönemde çok dikkate alınmamış fakat ölümünden yaklaşık 150 yıl sonra eserlerinin Almancaya çevrilmesi ile adeta yeniden keşfedilmiştir. Bu dönemden sonra onun, teolojiden felsefeye, psikolojiden edebiyata çok geniş bir yelpazede etkileri olmuştur. Kierkegaard, kısa ama yoğun diyebileceğimiz yazı hayatı boyunca özellikle Hegel ve onun sistemini acımasızca eleştirmiştir. Hegel'in etkisi altına girdiği için ve Hıristiyanlığın ruhunu bir takım törenlerle öldürdüğünü düşündüğü Danimarka Devlet Kilisesi ile hayatının son döneminde oldukça şiddetli bir çatışmanın içine girmiştir. Kierkegaard'ın yapı itibarıyla saldırgan bir düşünür olmasının bu duruma etkisi olduğu gibi konunun temelinde daha ciddi felsefi ve dinî kaygıların olduğu makalemizde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren yoğun şekilde eğitimini aldığı Hıristiyanlık ve katılmak zorunda kaldığı felsefi toplantılar, karşı çıktığı her iki tarafın zayıf ve güçlü yönlerini oldukça iyi bir şekilde öğrenmesini sağlamıştır. Bu noktada Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise eleştirisinde özellikle dini bilgilerini edindiği kaynaklar önemlidir ve adeta hayatının her anında varlığını hissettiği babasının etkisinin özel bir yere sahip olduğu görülmektedir. Zira Ortodoks Lutherçiliğine derinden bağlı me-

lankolik bir kişi olan baba M. Kierkegaard, günahlarının bir kefareti olarak gördüğü en küçük oğlunu Tanrı'ya adadığından yani onu bir din adamı olarak yetiştirmek istediğinden eğitimine büyük özen göstermiştir.¹ Bundan dolayı Kirkegaard'ın çocukluğunu okulda aldığı eğitimin yanında babasından aldığı katı Hıristiyanlık eğitimi belirlemiştir. Hatta çocukluk döneminde babası en iyi arkadaşı ve ikinci bir okulu gibi olduğundan hennüz çocukluğunu yaşayamadan tavrı olarak yaşlanmıştı. Çocukluğunun ilk yıllarında almış olduğu sert ve kasvetli Hıristiyanlık eğitimi ileride “acayip eğitim” diye niteleyecektir. Ona göre, bu yaşta Hıristiyanlığı tam olarak öğrenmek hiç de doğru bir şey değildir. Zira çocuk bu dönemde sadece Hıristiyanlığın tatlılığına, sevimliliğine ilgi duyar; melekler, ermiş krallar gibi kıssalarla ve bunlardaki şahsiyetlerle birlikte yaşar.² Ama Kierkegaard, çocukluk döneminde sevimli ve gülümseyen bir dini tanımamış, doğrudan doğruya kendisinin “*mevsuk Hıristiyanlık*” adını verdiği insanın günahlarına şefaet etmek için haç üzerinde can veren İsa'nın Hıristiyanlığına nüfuz etmiştir.

Kişiliğini derinden etkileyen babası 1838'de 81 yaşında öldüğünde, Kierkegaard'a büyük bir servet bırakmıştır. Böylece Kierkegaard, para sorunu olmadan zamanını yazmaya ayırabilmiştir. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi babasından devraldığı psikolojik mirasın kişiliği üzerindeki etkileri daha önemli olmuştur. Zira Kierkegaard da babasının gençlik yıllarında Tanrı'ya küfretmesinden ve yasak ilişkisinden dolayı ailesinin lanetlenmiş olduğuna, annesinin ve beşkardeşinin ölümünün bu sebeple gerçekleştiğine ve hatta kardeşlerinin en fazla 33 yaşına kadar yaşadıklarından kendisinin de bu yaşta öleceğine inanmıştır.

1 Kierkegaard'ın babası Michael Pedersen Kierkegaard'ın işlediği iki günah özellikle onun bu tür bir düşünceye dalmasına sebep olmuştur. Bu günahlardan ilki Danimarka'nın Judland kasabasının bir köyünde oldukça zor şartlarda yaşarken bir gün içinde bulunduğu hayattan bıkarak bir tepeye çıkmış ve onu bu şekilde yardımsız bırakan Tanrı'ya küfretmişti. Bir diğer günah da hasta olan ilk eşinin hizmetçisi olarak yanında çalışan daha sonra eşi olacak olan bir kıza yaşadığı beraberliktir. Baba Kierkegaard, Kitab-ı Mukaddes'te belirtildiği gibi bu günahlardan dolayı cezalandırılmayı umuyordu. Zira Kitab-ı Mukaddes'teki kıssalarda Tanrı sevdiği ama hata yapanları nimetle değil azapla cezalandırıyordu. Ona göre bu belaları defetmenin yolu en küçük oğlunu Tanrı'nın hizmetine adamaktı.

2 Paul Foulquie, *Varoluşunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, 2. Baskı, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1995), s. 128-129.

Diğer din eğitimini ise Luteryan bir papaz olmak için gittiği üniversitede İlahiyat Fakültesi'nde almıştır. Fakat bu eğitimin onun üzerinde ve düşüncelerinde pek etkisi olmamıştır. Zira Kierkegaard, üniversite öğrencisi iken pek çalışkan değildi ve İlahiyat derslerinden ziyade felsefe ve edebiyatla ilgileniyordu.

Babasının öldüğü ve etkisinin azaldığı 1838 yılında Kierkegaard, “büyük yer sarsıntısı” adını verdiği ve kendisini yazar olmaya iten ruhsal bir durum yaşadığını belirtir. Bu durum kendisini o kadar etkilemiştir ki, olayın saatini bile belirterek nakletmiştir. Şöyle ki;

“19 Mayıs 1838 günü şu düşünce kafamda parladı: Bir şeyler yapmalısın fakat sınırlı kapasiteni göz önüne alırsan, yapılmış olanları daha da kolaylaştırman imkânsız olacaktır, sen de diğerleri gibi insancıl bir coşkuyla her şeyi daha da zorlaştırmayı üstlenmelisin. Bu fikir beni mutlu etti. Çünkü ben de toplum tarafından sevilip sayılacaktım; çünkü herkes her şeyi kolaylaştırınca, rahatlık çok fazlaşır ve bu da insana fazla gelir. Bu kadar rahatlıktan, tek bir eksiklik kalır geriye; o da şudur ki, insanlar zorluk ister ve her şeyi kolaylaştıranlara karşı içten gelen ilgiden etkilenerek her yerde zorluklar yaratmayı kendime ödev bildim.”³

Kierkegaard'ın özellikle Hegel'i eleştiri kaynaklarından biri de Berlin'e⁴ gidişi ve Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'in (1775–1854), derslerine katılmasıdır. Karl Marx aynı dönemde Berlin'deydi ve Schelling'in derslerine katılıyordu ama kayıtlarda Kierkegaard'la karşılaştıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur. Bu dönemden sonra kendini sürekli yazı hayatına yönelten Kierkegaard kısa sürede oldukça bol eser üretmiş ve Berlin'den döndükten sonra kitaplarını yayınlamaya başlamıştır.

Hegel ve özellikle Kilise karşıtlığının bir diğer kaynağı ise 1845 yıllarının sonlarına doğru kendisini yazı ve karikatürle alaya alan *Corsair* adlı bir hiciv dergisi ile (özellikle derginin başyazarı B. R. Müller'le) çatışmaya girmesidir. Bilindiği gibi varoluşçular genellikle, görüşlerini bir sistem

3 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press), 1944, s. 164–165.

4 Kierkegaard'ın babasından sonra hayatını etkileyen ikinci kişi kısa bir nişanlılık dönemi yaşadığı Danimarka Maliye Bakanlığı memurlarından birinin kızı olan Rogine Olsen'dir. Kierkegaard, Rogine ile nişanı bozduktan sonra bu olayı untabilmek için Berlin'e gitmiştir. Berlin'de hayatının en mutsuz dönemi yaşarken daha sonra neşredeceği eserlerin bazılarını düzenlemiştir.

içinde birleşmiş bir bütün olarak ortaya koymazlar. Onlar bunun yerine dolaylı bir biçimde; roman, dram veya kişisel yaşamlarının bir yönüne ışık tutan günlüklerle düşüncelerini açıklarlar. Kierkegaard da ilk dönemlerde bu şekilde eserlerini oluşturmuştur.⁵ Fakat bu saldırı olayından sonra edebi faaliyetlerinden vazgeçmiş hatta papaz olmayı düşünmesine rağmen sonunda kendini dindar yazarlığa vakfetmiştir.⁶ Kopenhag'da Kierkegaard'ı büyük bir şöhret yapan bu olay aynı zamanda onun hayatında bir dönüm noktasına da işaret eder. Zira 1846'dan sonra Kierkegaard'ın yazıları çok açık bir şekilde Hıristiyan karakter kazanmıştır. Bu değişimin bütün izahı Papaz H. L. Martensen'in şahsında Danimarka Kilisesi'ne saldırısında açıkça ortaya çıkmıştır. Kierkegaard, Tanrı'nın kendisini Hıristiyan prensiplerine inanan fakat paganlar gibi yaşayan bir toplumun, içinde bulunduğu durumu (skandal) açıklaması için seçtiğine inanmıştır.

O, Kiliseye karşı *The Instant/Şu An* adlı dokuz sayısı hayattayken, onuncu sayısı da öldükten sonra çıkan dergisindeki makaleler dizisiyle müesseseleşmiş Danimarka Kilisesi'nin vazettiği Hıristiyanlığın gerçekte İsa'nın yaşadığı dinin karşısında olduğunu ileri sürmüştür.⁷ Onun bu keskin Kilise ve toplum eleştirisi bir halk galeyanını beraberinde getirmiştir. Eleştirilerine rağmen hayatının sonlarına doğru evlenmediğine ve Kilise'de görev almadığına pişman olur. Sebeplerini böyle özetleyebileceğimiz bu karşı oluşların nasıl gerçekleştiğine kısaca bakalım;

a. Hegel'e Karşı Oluş

Kierkegaard saldırgan bir düşünürdü ve belirttiğimiz gibi Danimarka Devlet Kilise'sinin dünyapereşliği ile Hegel metafiziğinin verimsizliği Kierkegaard'ın başlıca hücum hedefleri idi. Felsefi düşüncesini ortaya koyarken özellikle Hegel eleştirisi dinle ilgili görüşlerini ortaya koyarken de Hegel ve Kilise eleştirisi etkili oluyordu.⁸ Fakat Hegel'i eleştirse de düşüncesinde onun etkisi

5 Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, s. 43.

6 Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi,) 2006, s. 26.

7 Mark C. Taylor, "Sören Kierkegaard", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (New York: Macmillan Publishing Company), 1987, C. 8, s. 298.

8 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, (Ankara: Hece Yayınları), 2004, s. 225.

kendisini gösterecek derecede mevcuttu.⁹ Hatta Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi bu durum bir anlamda felsefenin gelişmesinin genel bir karakteridir. Yani yeni adımlar eski adımlara birer tepki olarak doğar. Dolayısıyla Kierkegaard'ın varoluşçuluğunun gerisinde, Hegel'in toptancılığı yatar.¹⁰

Gerçekte Hegel'in felsefesinin yeniliği, derinliği ve kapsamlılığı onu döneminin en etkili akımlarından biri haline getirmiştir. Çağının cazibe merkezi olan Hegel, ölümünden sonra ise görüşlerinin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasıyla ayrı kutuplarda yer alan değerlendirmeler yapılmıştır. Onun görüşlerinden Sağ ve Sol Hegelciler neşet etmiş, bunun yanında bir de kendisine karşı olanlar ortaya çıkmıştır ki, bundan dolayı Hegel sonrası dönem 'Hegel'e karşı oluş çağı' olarak nitelendirilmiştir. Zira ölümünden bir zaman sonra Hegelciliğe karşı bir tepki dalgası oluşmuş, bu tepkiler özellikle Hegel'in yakın arkadaşı Schelling'le başlamış daha sonra farklı kişi ve akımlarca devam ettirilmiştir. Bu karşı oluşun 19. yüzyıldaki durumuna bakarsak üç yönden olduğunu görürüz: İlk olarak Feuerbach ki, Hegel'in idealizmini reddetmiş ve insan eyleminin ahlaki bir ölçütü olarak kendi duyumculuk uyarlamasını geliştirmiştir. İkinci olarak Kierkegaard, Hegel'in din çözümlemesinin Eski Ahit'te geliştirildiği haliyle imanın doğasıyla bağdaşmadığını savunmuştur. Üçüncü olarak Schopenhauer bilgi karşısında iradeye öncelik vermiştir.¹¹

Her ne kadar Walter Kaufmann, Kierkegaard'ın Hegel'i, ancak ikinci elden bilgilerle öğrendiğini ve tam olarak tanımadığını iddia etse de Kierkegaard'ın ortaya koyduğu eleştiriler ve Hegel hakkında verdiği bilgiler bunu yalanlamaktadır.¹² Kaufmann'ın eleştirisi bir anlamda Hegel'in düşüncesinin

9 Recep Alpyağlı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları), 2002, s. 70.

10 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1987, s. 106

11 Georg Stauth, Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı (Toplumsal Hayatta Hınç, Karışıklık ve Direnç)*, çev. Mehmet Küçük, 2. Baskı, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları), 2005, s. 294.

12 Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 1997, s. 14. Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı eserinde Hegel hakkında şöyle söylemektedir; "Hegel'i anlamamanın zor, İbrahim'i anlamamanın ise önemsiz olduğu sanılır; Hegel'den öteye gitmek ise en kolay şeydir. Kendi adıma Hegel felsefesini kavramak için oldukça yeterli bir zaman ayırdım ve inanıyorum ki oldukça iyi kavradım. Anlayamadığım belli başlı bölümlerin bulunmasına karşın, samimi olarak, Hegel'in kendisinin yeterince açık olmadığını düşünüyorum." Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, (İstanbul: Ara Yayınları), 1990, s. 28-29.

gelişiminden kaynaklanmaktadır. Zira Hegel'in ilk dönem yazılarıyla daha sonra yazdıkları arasında dine yaklaşım tarzında önemli diyebileceğimiz farklılıklar mevcuttur.¹³ Bu konu ayrı bir tartışma konusu olduğundan biz sadece Kierkegaard'ın eserlerindeki eleştiri noktalarına değineceğiz.

Kierkegaard düşüncesinin gelişimine baktığımızda yazmış olduğu pek çok eserde özellikle *Fear and Trembling/Korku ve Titreme*¹⁴, *Philosophical Fragments: or a Frangment of Philosophy/Felsefi Kıvrıntılar veya Felsefenin Bir Kıvrıntısı* ve *Concluding Unscientific Postscript: to the Philosophical Fragments/Felsefi Parçaları Tamamlayan İlim Dışı Eklenti*'de Hegel felsefesine karşı olan görüşlerini açıkça ifade etmiştir. Kierkegaard'ın "*Philosophical Fragments*'ı ve *Postscript*'i yazma amacı Avrupa'da dönemin egemen felsefi görüşü olan Hegelcilikle hesaplaşmaktır. Özellikle bu iki eserinde bir varoluş sisteminin kurulamayacağını çünkü varoluşun henüz tamamlanmamış, sürekli gelişme halinde bir süreç olduğunu ileri sürerek Hegel'in varoluşunun bütününe sistemleştirme girişimine karşı çıkar. Hegel'in mantığa hareketlilik getirme girişiminden kaynaklanan mantıksal hataya dikkati çekerek kategorilerin karşılaştırılmasının yol açtığı karmaşayı ortaya koy-

13 Hegel'e göre dinin sabit inançlara hasredilmemesi ve kitaplardan öğrenilmemesi gerekir, bilakis dinin halkın pratik hayatında yani adetlerinde, geleneklerinde, işlerinde ve törenlerinde parlayan canlı bir güç olması lazımdır. Hegel'in nesnel ruh ve zatından uzak ruh hakkında Tübingen'de yazdığı erken dönem yazıları (1794–96) okunduğunda şu görülür ki, Hegel'e göre din insanın kendisini kavramasının en yüksek noktasıdır. Bu nedenle Hegel insanın yabancılaşmasının etkilerinin azaltılmasını ister ve yabancılaşmayı yok etmenin ancak insanın yeniden kendi vasıflarını elde etmesi özellikle de özgürlüğü kazanarak kendini yeniden inşa etmesi suretiyle mümkün olduğunu düşünür. Ayrıca 1795 yılında İsa'nın hayatını akılcı ve bilimsel bir şekilde ve İncil'in onunla ilgili anlattığı mucizeleri gerçek dışı olarak ele alan Hegel, şu görüşe varır: "İsa'ya inananlar onun davetini akla inanmaktan İsa'ya inanmaya çevirmişlerdir ve burada talihsizlik ve garabet ortaya çıkmaktadır, yani insanlardaki yüksek sıfatların başka bir ferde yani İsa'ya aktarılması, onların İsa'yı ilahlaştırmasına, kurtuluşun şartı haline getirmelerine sebep olmuştur". Mahmud Receb, *el-İğtirab*, (Kahire: Menşee'tü'l-Maarifü'l İskenderiye), 1978, s. 125–127 (Hegel, *Werke*'den alıntıyla, Fruche Schriften. Frankfurt.).

14 *Korku ve Titreme*'de etiğin teolojik olarak askıya alınmasıyla birlikte ön plana çıkan şey, etikle dinsel olanın çatışmasıdır. Burada Kierkegaard'ın dinsel sıçrayış dediği şeyi yani nicelikten niteliğe geçişi gerçekleştirir ve böylece genel olandan yani sistemin evrensel değerlerinden sıyrılır ve dinsel inanç, ahlakın üstünde ya da ötesinde yer alır. Bundan ötürü, Hegel'in sandığı gibi Hıristiyanlık, felsefe tarafından aşılamaz. Felsefenin durduğu yerde, günah bilincinde, sıkıntı başlar. Eserdeki bu değerlendirmeler Hegel eleştirisinin bir dışı vurumu olarak görülebilir. Kierkegaard her ne kadar eleştirse de özellikle *Korku ve Titreme* ima ettiği gibi siyasal bütünü kurban etmeye dayalı kanunlarında ilahi olanınecessümünü kabul etmeyi reddeden Hegel'in *Philosophy of Right*'ı üzerine eleştirel bir yorumdur. John Millbank, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. ve çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2003, s. 150.

du. Hegel, nesnel bir bilgi kuramı yarattığını düşünüyordu; Kierkegaard ise doğrunun öznel olduğunu ileri sürdü. 1844 yılından itibaren özellikle *Philosophical Fragments* ile bütüncül bir felsefe sistemi kurmuş olan Hegel'e karşı, yaşanmış olanın bir düşünce sistemine indirgenemezliğini ve özgüllüğünü savunmuştur. Kierkegaard'a göre acı, gereksinim gibi şeyler ve tüm diğer rasyonalist–sistemci filozofların sandıkları gibi ne aşılabilen ne de değiştirilebilen katı gerçeklerdir.

Kierkegaard'ın Hegelci felsefeye saldırısı daha sonra bu eserin bir tamamlayıcısı olarak sayılan *Postscript*'le devam etmiştir. *Postscript*, içerik olarak Hegelcilikle polemikinin ve kendine dair tefekkürün damgasını taşıyan dört yıllık yoğun bir çalışmanın ürünüdür. Eseri yazdığı otuz üç yaşına gelmişti ve bu yaşta öleceğine inandığından *Postscript*'i son eseri olarak tasarlamıştı. Hegel, özellikle aydınlamanın dine karşı getirdiği eleştirileri azaltmak için felsefi sistemini bilim seviyesine çıkarmak istiyordu. Eserin başında yer alan “*ilim dışı*” ve “*parça*” ifadesi sistematik felsefe ile düşünce-sini gerçekleştirmek isteyen Hegel'e karşı oluşunun bir ifadesi gibidir. Kierkegaard'a göre hakikat de Hegel'in ortaya koyduğu sistematik düşüncenin tersine parça parça olma özeliğine sahiptir. Özellikle *Postscript*'e Hegelci felsefede varoluşun sisteminin formüle edilemeyeceğini açıkça belirtir.

Kierkegaard, Hegel'in felsefesini kolektivist olarak suçlar ve reddeder. Zira Hegel felsefesinde birey yok sayılır ve sadece düşünürün kendisi olduğu varsayılır. Oysa Kierkegaard için varolan tek tek bireylerin bizatihi kendisi olup Hegelci felsefede bireyin varoluşu yitmiştir. Çünkü Hegel'e göre gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir¹⁵; Kierkegaard'ın deyimiyle “dışsal olan içseldir, içsel olan dışsaldır”¹⁶ Bununla birlikte Kierkegaard, Hegel'den farklı olarak kendi felsefi kurgusunun sınırları içerisinde varolan bireyi gerçek varoluşunu farkına vardığı en uyanık durumda tanımak ister. Yani Kierkegaard'ın felsefesi şunu duyurmayı amaçlar: “Yaşamınızı boşa harcamayın, zamanınızı öldürmeyin, vaktinizi uykuda geçirmeyin, uyanın ve insan olun.”¹⁷ Bu noktada hürriyetin anlatımını te-

15 G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 1991, s. 29.

16 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson ve Walter Lowrie, s. 123.

17 Bülent Taşpınar, “Kierkegaard'da Dolaylı İletişim”, *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, (1998), s. 90–98.

mel ilişkilerde en üst düzeye yerleştiren, hürriyetin varoluşun her aşamasında önemine değinen Kierkegaard, Hegel'in sisteminde hürriyetin icra edilemez olduğunu belirtmiştir. Başta da belirttiğimiz gibi Kierkegaard, Hegel'i, kurduğu sistemin dışında kalması sebebiyle düşüncesinin yanlışlığını vurgular, çünkü filozof, hakkında konuştuğu gerçekliğin içerisinde bulunmalıdır. Filozof, zorunlu olarak tikel, sınırlı bir duruş noktasından konuşursa, filozofun hakikatleri, gayrişahsi, nesnel veya zorunlu olamaz. Çünkü filozof hem bir fail olarak hakkında konuştuğu evrenin içerisinde olup, hem de evreni bir seyirci olarak kavrayamaz.¹⁸ Bundan dolayı Hegel'i bir şarlatan olarak nitelendirir ve *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk* adlı eserinde Hegel'in bu durumunu şöyle betimler;

“Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini v.s. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz.”¹⁹

Hegel'in sistemine karşı oluşun bir diğer sebebi, bu sistemin her şeyin açıklanabilir olduğunu ifade etmesidir. Yani gerçeğin yapısı ile aklın yapısının birbirine uygun olması sistemin ve mantıksal açıklamanın dışında kalabilecek hiçbir şeyin olmadığını gösterir. Oysa Kierkegaard, âlem ve insan ile ilgili her şeyin akılla yorumlanamayacağını, iman ve onun özüyle ilgili pek çok noktanın paradoksal olduğu, mantığın varoluşu açıklamada eksik kalacağı ve varoluşun bir sisteminin olamayacağı bunları açıklama yerine yaşanması ve bir deneyim olarak ortaya konulması düşüncesindeydi. Kierkegaard, varolmadaki kesinliğin bir düşünceden kaynaklanmadığını bunun akli tasavvur yoluyla elde edilemeyeceğini, aksine, insanın varoluştaki kesinliğini, bağımsızlığını, kararlarını seçmesini ve bunların karşısında sorumluluğunu yansıtan iradesi yoluyla elde edebileceğini söyler. Hegel ise tüm insanları ve bütün şeyleri,

18 Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2001, s. 18.

19 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M.Mukadder Yakupoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001, s. 53-54. Kierkegaard uğruna her şeyin yapılabileceği şeyi akıl ve nesnellik olarak değil tutku ve öznellik olarak değerlendirir.

bütün ihtilafların ortadan kalktığı ve bütün çelişkilerin içinde kaybolacağı bir fiili sistem yapmaya çalışır. Kierkegaard ise varlıkta düşünceyle uyuşmayan şeylerin görüldüğünü, yine varlıkta daima paradoksla alakalı olan durumların bulunduğu ve bunların akılla anlaşılabilir bir şey olmadığını belirtir ki, Kierkegaard'ın paradoks diye isimlendirdiği şey, onu, bütün soyut düşünce ve tasavvurlarıyla akla hücum etmeye itmiştir. Zira Kierkegaard'a göre akıl paradoksa hâkim olamaz. Çünkü iman, aklın bittiği yerde başlar. Bu yüzden Kierkegaard, dinin hakikatlerinin teorik hale getirilmesini dinin hakikatlerini tahrif edeceğini ve yanlışlayacağını düşündüğünden Hegel'in de inancı akılla kabul edilebilir bir formda sunmaya çalışmasının bir anlamda inancın zayıflatılması olarak değerlendirir. Hegel'e göre Tanrı gerçek filozofa ancak varlıksal yönden aşkındır, zihin veya bilgi bakımından değildir. Yani Tanrı'nın aşkınlığı zihin tarafından kavranılabilir, bir ölçüde zihinde içkin hale gelebilir fakat bu varlık açısından Tanrı'nın aşkınlığını inkâr etmek anlamına gelmez.²⁰

Hegel dönemin bilimsel anlayışına uyan insanlara dinin akılla çelişmeyen ve akılla kabul edilebilecek bir mahiyette olduğunu ifade etmeye çalışırken Kierkegaard, akli bir anlamda iman alanından çıkarıp onun yerine duygusal bir bağlanmayı, bir seçişi koymaktadır.²¹ Asıl eleştiri de bu noktadadır. Kierkegaard, dini inancın bir bağlanma ve hakkında kesin ispata sahip olduğumuzun ötesinde bir şeye kendimizi emanet etme konusunda haklı gibidir. Zira inanan bir kişinin inancının delili kendisi için aklen kesin olsa da herkes için bu inancın aklen ikna edici bir şekilde destekleneceğini söylemek zordur.

Hegel'in insanın Tanrı ile ilişkisini akıl yoluyla kurması ve bunu rasyonel bir şekilde güvence altına alması Kierkegaard'ın kabul edemeyeceği bir değerlendirmedir.²² İnkarnasyon²³ ve *Korku ve Titreme*'deki İbrahim ve

20 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fecr Yayınevi), 1997, s. 73.

21 İmancılık hakkında bkz. C. Sadık Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *O.M.Ü. İ.F. Dergisi*, (1997), s. 9, s. 231 vd.

22 Kierkegaard için iman bir bilgi meselesi değildir. Bu açıdan "iman Hz. İsa'dan öğrenilmelidir, üniversite profesörlerinden değil". Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, (New Jersey: Princeton University Press), 1992, s. 215, 220.

23 Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 102. Hatta enkarnasyonu mutlak paradoks olarak nitelendirir. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 217.

İshak kıssasında bu durumun mükemmel bir örneğini görürüz. Hegelcilik gibi sistematik felsefenin epistemolojik araçları, iman kahramanı olarak nitelendirildiği İbrahim'in sırrına nüfuz etme ödevi için yetersizdir. Hatta Hegel'in sistemi içinde kalındığında İbrahim'in eylemlerini haklı olarak görmek bir tarafa İbrahim bir katil olarak görülür. Bir baba, sevgili oğlunu emredildiği için onu hiç tereddüt etmeden ölüme sunmaya hazırdır. İşte bu durumu Hegel'in aklı açıklayamaz. Bundan dolayı Kierkegaard, Hegelci sistemi hayatı tek bir sistem altında toplamaya çalıştığı ve bunun da imkânsız olduğu için reddetmek gerektiğini düşünüyordu. Bu düşünce sistemi mümkündür ama hayatın, yaşanan sürecin sistemi olamaz. Çünkü Kierkegaard,

“Hemen hemen muhtemel yahut da son derece ve şiddetle muhtemel olan her şey, insanın hemen hemen bilebileceği veya neredeyse bilebileceği bir şeydir. Fakat buna inanılması imkânsızdır. Zira imanın konusu saçma olandır ve (saçma) inanılacak yegâne şeydir”²⁴ der.

Görüldüğü gibi bir anlamda Kierkegaard, burada “eğer imanın konusu olan şeyler akıl için saçma ise insanlar nasıl/niçin iman etsinler?” sorusunun da cevabını vermiş olur. Çünkü aklın bir sınırının olması, Hıristiyanlığın kavramlarının büyük bir kısmının da aklın sınırlarının ötesinde olmasından dolayı bu hususların ancak imanla kavranılacağına inanılır. Çünkü iman konusu olan şeyler akılla açıklanmaya çalışıldığında akıl bazı paradokslarla karşılaşır ve bunları çözemez. Bunu çözecek tek yol imandır. Yalnız bu cevabın Kierkegaard'ın kendi düşüncesi içindeki bir açıklamasıdır. Bu açıklamanın özellikle rasyonel düşünce sistemleri içinde kabul edilmesi zordur. Fakat burada bir hususun gözden kaçırılmaması gerekir, o da iman etmemiş olan veya edecek olan biri için imanın konuları veya içeriğinin saçma olabileceğidir. Yoksa inanan insanlar arasında yaşayan bir kişinin inancının saçma olacağını düşünmesi pek mümkün değildir. İnancın saçmaya indirgenmesi ayrıca Kierkegaard'ın düşüncesini rasyonalizm karşısında zayıflatmaktadır zira rasyonalizm inananlara inancın güvenilir-

24 Sören Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 189. Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in dininin evrenselci akla değil imanın saçmalığına dayandırıldığını göstermeye çalışmıştır.

liğini sağlarken epistemolojik açıdan Kierkegaard'ın düşüncesi benzer bir durumu sunmamaktadır.²⁵

Kierkegaard'ın Hegel'in felsefesine bu kadar karşı olmasının bir sebebi de dünyadaki bütün gelişmeleri zorunlu bir mantıksal sürece bağlı olarak görüp Hıristiyanlığı da kendi sistemine dâhil ettiği dini yönelimdir. Kierkegaard'ın Hegel felsefesine tenkidi, dinle ilgili bir hedefe varma gayretini taşır. Zira Hegel, varoluşla düşünceyi aynı düzleme koyarak, imana yer bırakmamıştı. Bu eleştiri aynı zamanda ulaşmak istenilen şeylerin aynı olmasının da bir sonucu gibidir. Kierkegaard da Hegel gibi Hıristiyan hakikatini doğru bir şekilde ifade etmeyi istemekteydi. Fakat bu noktada Kierkegaard'ın değerlendirmesine göre Hegel'in sistemi Hıristiyanlığı felsefi bir sisteme uyarlama isteğinden dolayı başarısız olmuştur. Yani Hegel, Hıristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye, onu nesnelleştirmeye çalışmıştır. Varoluşçu düşünceye göre Hegel'in spekülâtif düşüncesinin Hıristiyanlık içine sızması ve Hıristiyanlığın herhangi bir sistemin parçası haline getirilmesi tehlikeli bir durumdur ve Hegel felsefesi bağlamında bunun eleştirisinin yapılması gerekir ki, Kierkegaard'ın yapmaya çalıştığı şeyde budur.²⁶ Fakat bunu yaparken bu eleştirinin içerisine kendisi de düşmüştür. Çünkü Kierkegaard, düşüncelerini bir sistemden daha ziyade bir süreç içerisinde ortaya koysa da özellikle hayatın üç aşamalı gelişimi veya diyalektiği olarak nitelendirilebilecek olan yorumu bunun en bariz örneğidir.

Kierkegaard, salt teorik Hegel düşüncesinin, insanın ulaşmayı istediği "hakikat" ile desteklenmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bilindiği gibi Kierkegaard, birçok filozofta benzeri görülmeyecek derecede hayatı ve fikirleri birbirine sağlam bir şekilde bağlı olduğundan, somut şahsi hayatına veya somut şahsi varlığına işarette bulunmayan soyut düşünce ve tasavvurları ifade etmeyi reddediyordu. İşte bu noktada, Hegel'e karşı, insan varlığının aynılığı yerine soyut düşünsel özellikleri getirmesi sebebiyle şiddetli bir saldırı görmekteyiz. Çünkü Kierkegaard'ın varoluşçuluğu Hegel'deki varoluşun soyutluğuna mukabil, varlığın aynılığı ile başlar.²⁷ Bun-

25 Nebi Mehdiiev, *Tanrı İncancının Rasyonelliği*, (İstanbul: İsam Yayınları), 2008, s. 102.

26 Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, s. 258.

27 John Macquarrie, *Existentialism*, (New York: A Pelican Book), 1972, s. 42.

dan dolayı Kierkegaard, Hegel'in düşüncesini uygulamaya koyduğumuzda saçmalığa dönüşeceğini söyler.²⁸ Başka bir ifadeyle Kierkegaard, soyut Hegel düşüncesini, hem teorik hem de pratik açıdan tenkit eder. Bu soyut düşünce, somut ve bizatihi olan şeyi bilmezden gelmekte, iradeye dayalı varoluşçu gerçekliği ve eylemi dışlamakta, hem ebedi hem de zamanlı oluştundan kaynaklanan insan bireyi sorununu görmezden gelmektedir. Bu anlamda teori ve pratik olarak nitelendirilebilecek olan din ve felsefeden herhangi birinin diğerine üstün olması gibi bir durumdan bahsedilemeyeceği gibi din felsefeye de hapsedilemez.²⁹

Kierkegaard sadece Hegel'deki akılcı yönelişi reddetmez aynı şekilde felsefeyi de reddeder ve böyle olan bütün ekolleri sakıncalı bir sapma olarak değerlendirir. Bu yaklaşımının temelinde de Hıristiyanlığı açıklamaya çalışan felsefi değerlendirmelerin hepsini saçmaya indirgeme teşebbüsü vardır. *Philosophical Fragments*'ta şöyle yazar; "Eksiler çok şey vaad ediyor ama hiçbir şeyi yerine getirmiyorlar."³⁰ Bunun sonucu olarak Kierkegaard 19. yüzyılın başlarında kemale ermiş olan metafizik düşünceleri oluşturmaya çalışan bütün filozofların gayretlerini reddetmiş, felsefenin soyut olmasının gerekmediği vurgulamıştır. Yani ona göre felsefe, soyut düşünce için değil bütün şahsi hayat için merkez noktası olmalıdır.³¹ *Korku ve Titreme*'de de belirttiği gibi, "iman en yüce şeydir ve felsefenin sahtekârlığı, inanç yerine başka bir şey vermesi ve inancı hafife olmasıdır. Felsefe inanç veremez ve vermemelidir de."³² Bu noktada Kierkegaard'ın düşüncesinde önemli bir kavramlaştırma olan objektif-subjektif ayrımı dikkate değerdir. Zira bireyi, öznel hakikati yani sübjektifliği ve varoluşu bir kenara bırakıp genel doğruları, objektif hakikatleri ele aldığı için Hegel'i eleştirir. Kierkegaard objektif düşüncenin bireyin tüm içten duygulanımlarının, yani tutkular, sevme duyguları, iğrenmeler, ilgiler v.b. yok olmasına yol açacağına inanır. Sübjektif düşüncesini objektif düşüncenin karşısına çıkarır çünkü

28 D. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, (New York: A Galaxy Book), 1959, s. 97.

29 Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 71.

30 Sören Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, trans. D. Swenson, (Princeton: Princeton University Press), 1936, s. 8, 79.

31 P. Roubiczek, *Existentialism for and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1966, s. 55.

32 Sören Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 29.

sübjektif düşünür, var olan bir birey olarak gerçek varoluşun derinliklerini tanıtarak felsefe yapar. İşte bu yüzden o, sadece Hegel'i değil zamanın Danimarka'sında baskın olan Hegelci ve Hegelcilik sonrası geleneği yadsır. Fakat Kierkegaard da sübjektif kavramı ile Tanrı inancının bir tür dayanağını oluşturmaya çalışmış gibidir.

b. Kiliseye Karşı Oluş

Kilisenin tarihi Kiliseye saldırılarının tarihi gibidir. Zaman zaman Kiliseye karşı olanların büyük bir kısmı, çoğu zaman babalarıyla sorun yaşayan insanlar olduğu ifade edilmiştir. Kierkegaard'ın da din algısının oluşmasında babasıyla olan ilişkisinin etkisi vardır. Babasının dini yorumlayış şekli onu olumsuz etkilemiş fakat bu etkileri zayıflatmak için Hıristiyanlığı reddetmek yerine onu bozulmamış, saf haline döndürmeye kendisini adanmıştır.³³ Bu, onun Hıristiyanlığı varoluşçu yaklaşımla yeni bir tarzda anlamaya çalışması demektir. Başta da belirttiğimiz gibi Kierkegaard, Kiliseyle olan mücadelesine hayatının sonlarına doğru başlamış ve Kiliseye yönelik eleştirilerini radikalleştirmiş ve çıkardığı dergiyle görüşlerini açıklamıştır.

Kierkegaard'ın Kiliseye karşı oluşunun en önemli sebebi, Danimarka'da ilahiyat öğretimine dolayısıyla da Kiliseye Hegelciliğin girmiş olması yatar. Hegel, Hıristiyanlığı bir düşünce dizgesi, kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye çalışması nedeniyle dönemin din anlayışında egemen bir hale gelmiştir.

Fakat Kierkegaard'ın Kiliseye karşı çıkışının asıl sebebi dinin Kiliseyle beraber müesseseleşmiş olmasıdır. Spinoza'nın da belirttiği gibi, müesseseleşmiş ve kalıplaşmış dinler, insanları pratik ve siyasi amaçlarına hizmet etmek için icat edilmiş antropomorfik batıl inançlardan başka bir şey değildir.³⁴ Kierkegaard'a göre de, Kilise İsa'yı davranıştan kaldırmış; Hıristiyanlığı kubbelerde, gürültülü törenlerde, mumda nesneleştirmişti ama gerçekleştirmemişti. Dolayısıyla Kilise istediği için herhangi bir şeye inanmak batıl bir inançtır. Müesses Kiliseye karşı çıktığı gibi ona inanan insanlar da niha-

33 Sören Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, (İstanbul: Anka Yayınları), 2005, s. 20.

34 E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. Aydın, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1986, s. 68.

yetinde Kiliseyle çatışma halinde demektir. Zira Kierkegaard biliyordu ki, insan hangi sistemde olursa olsun hiçbir sistemde tam olarak içerilemez. O, yazılarında genel olarak teessüs etmiş olan dinin sahteliğine hücum ederken bunu destekler mahiyetteki delilleri ve ifadelerindeki keskinlik okuyucuyu bu konuları ister istemez düşünmeye itmiştir.³⁵ Çünkü iman, bir risk olma özelliğini de taşır ve eğer toplumun inancı ancak kendisini dünyevi kurumlarda somutlaştırma isteği varsa kendisini dünyada devam ettirebilir ve hissettirebilir. Burada risk, imanın gayrişahsileştirilmiş, kolektif hale getirilmiş toplumsal uzlaşmaya dayandırılmış hale gelmesidir. Çünkü bu durumda o, anlamsız bir gelenek haline dönüşebilir. Kierkegaard da zaten Hıristiyanlığın kendi ülkesinin devlet dini haline gelmesini eleştirir.

Kierkegaard müşahede etmişti ki; insanlar bir iman sıçrayışı yaptıktan kaçınmaktadır fakat her şeye rağmen açıkça ortaya çıkıp Hıristiyanlığı da reddetmekten utanırlar. Böylece de toplum ve Kilise insanları korumak için yeni bir teknik icat eder. Yavaş yavaş Hıristiyanlığı İncil'in tamamen aksini ifade edecek şekilde değiştirir. Artık Hıristiyanlık, İsa'ya karşı yalnız ve cesaretli bir itaat yerine herkesin arzuladığı gibi, rahat ve basmakalıp bir hayatı temsil eder hale gelir. Dolayısıyla ibadet iki yüzlülük haline dönüşür. Kierkegaard, rahat bir vaiz, rahat bir cemaate, alçakgönüllülüğün ve fedakârlığın büyüklüğünden bahseder ve kimse gülmez diyor. Vaiz insanın ıstırabını ne kadar belagatle tasvir ederse o kadar başarılı ve rahat olur.

“Böylece Tanrı'yı aptal yerine koymak için fesatlar kurarız. Bu da en sersem insanı aptal yerine koymaktan daha kolay olur. Çünkü Tanrı değişmez kudretinin içinde, insanların yaralayamayacağı kadar büyüktür ve Golgot-ha'da olduğu gibi bırakır bizi kendisini incitelim, aptal yerine koyalım diye.”

Fakat Kierkegaard; “Ben Tanrı'yı aptal yerine koymak suçunu paylaşmaktansa, kumar oynarım, çalarım, adam öldürürüm, içerim daha iyi. Sahte ibadetimiz ve kendimizi kolayca Hıristiyan farz etmemiz bizim en

35 Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, çev. Şehnaz Tiner, (İstanbul: Amerikan Bond Neşriyatı), 1964, s. 41. Kierkegaard'ın yerleşik Kilise dogmalarıyla mücadele etmesinin temelinde Suç ile Günah kavramlarının Kaygı ile ilişkilendirilmemiş olması bu nedenle de Masumiyet ve Kefaretin de yetersiz bir şekilde açıklanması yatar. 1855'te yazdığı bir yazıda “Hıristiyanlığın temel bulanıklığı özellikle Kilise kavramında yatmaktadır” der. Olivier Cauly, *Kierkegaard*, s. 139 (dipnottan).

büyük günahımızdır”³⁶ der. Bugün de pek çok düşünüre göre Kiliseye karşı duyulan ilgi yüzeyseldir ve gerçek durumu pek çok çağdaş teolog ve Kilise liderinde yankısını bulan Kierkegaard'ın çağrısıyla tam bir biçimde ifade edilmiştir ki; “Hıristiyanlar Hıristiyan oluştadır (Christiandom), gerçek Hıristiyanlıkta değil”.³⁷ Ayrıca Roger L. Shinn'in dediği gibi

“Eğer Kierkegaard haklı ise, Kiliseler pozitif düşünce ve aklın sükûnetine rağbeti ilerleterek inananlarına kötülük ediyorlar. Doğrulukla insanın kendisini aramak yerine kaçamak yapmaya teşvik ediyorlar. Oysa kişiyi hayallerinden ayırsalardı daha iyi olmaz mıydı?”³⁸

Bu noktada Hıristiyan oluş (Christiandom) önemli bir konudur. Çünkü Kierkegaard'ın yazılarına hükmeden, tutkulu soru budur: “*Hıristiyan âleminde insan nasıl Hıristiyan olabilir?*” Kierkegaard'a göre Hıristiyan âlemi, yaptığından kendi de habersiz, Hıristiyanlığı öldürmüştür. Yani bizzat Hıristiyanlığın kendisi farkında olmadan Hıristiyan oluşu lağvetmiştir. Dolayısıyla sonuçta (eğer herhangi bir şey yapılacaksa) tekrar Hıristiyan oluşu, Hıristiyanlığa derç etmeye çalışılmalıdır.³⁹ Bu haliyle Hıristiyanlık özgünlüğünü yitirmiş gerçeğinden uzaklaşmıştır. İnsanın içine düştüğü bunalım ve çelişkilerin kaynağı da, işte dinin bu özden yoksunluğudur. Şöyle ki; “Hıristiyanlık içinde herkes bir Hıristiyan'dır, her Pazar Kiliseye gider, papazı dinler v.s.. Daha sonra ölünce ve papaza da birkaç kuruş verilince, onu (ölüyü) sonsuzluğun içine sokar. Fakat bu kişi ölümünden önce ne de ölümünden sonra hiçbir zaman bir benlik olamamıştır.”⁴⁰ Gerçek bir Hıristiyan oluş, ne Hıristiyan kurumların tarihiyle ne de Hıristiyanlığın kültürel kalıcılığı ve dünya üzerinde büyüyen nüfuzuyla karıştırılabilir. Niteliksel bir oluşum yani imanın oluşumu, ifade ettiğimiz gibi dışsal bir niceliksel ölçütü kabul edemez.⁴¹ Kierkegaard, akıl ve inanç yani Hıristiyanlık ve kültür arasındaki kalıcı yarığı fark etmesi sonucunda Hı-

36 Sören Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, trans. Walter Lowrie, (Princeton: Princeton University Press), 1944, s. 20.

37 J. Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual*, (New York: The Macmillan Co. 1957), s. 229, 311.

38 Roger L. Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 37.

39 Sören Kierkegaard, *Attack Upon Christendom*, s. 39–41.

40 Sören Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, s. 63.

41 Olivier Cauly, *Kierkegaard*, s. 139–140.

ristiyanlığın anlamını yenilemeyi hayatının gayesi haline getirmiş ve bu yarığı daha da ilerletmiştir.

Fakat Kierkegaard'ın eleştirisinin diğer dinleri de ilgilendiren en önemli yönü “kültür” eleştirisidir. Çünkü Kierkegaard, Hıristiyanlığın İsa'nın getirdiği Hıristiyanlık olmadığını, üzerine 1800 yıllık kültürün eklendiğini ve dolayısıyla özünü ve ruhunu kaybettiğini, yeniden dini yaşamak için bu kültür batağının atılıp, dinin ilk dönem inananlarının kabul ettiği haline getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Onun inandığı Hıristiyanlık; Hz. İsa'nın insanları çağırdığı ve kabul edenlerin üzerindeki muazzam etkisiyle onları aktivist bir hale getiren bir Hıristiyanlıktı. Kendi yaşadığı dönemdeki gibi Hıristiyanlığı sadece yatmadan önce edilen bir dua veya Pazar ayininden ibaret görüp düşünceleri ve hayatları üzerinde etkisi olmayan ölü bir Hıristiyanlık olarak görmemiştir. İnananlarını sürekli canlı, sürekli tedirgin, sürekli aktif halde tutan bir dini şuur olarak görmüştür. Dolayısıyla ülkesi Danimarka'da bu düşüncelerini ortaya koyduğunda büyük bir tepki dalgasıyla karşılaşmıştır. Bu sosyolojik açıdan aslında doğal bir durumdur. Zira hiçbir şey insanı, dini düşüncenin eleştirisi ve bunu ifade edenlerin geleneğe karşı verdiği savaş kadar harekete geçiremez. Bu bağlamda Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde ve muhtemelen günümüzdeki Kilisenin de tepkisi bu donuk geleneğin değiştirilmesine karşı olan dirençten kaynaklanıyor.⁴²

Sonuç

Augustinusçu bir düşünce sistemi olan “İnanmazsan anlamazsın” düşüncesini savunan, varoluşçu düşüncenin temelini bir anlamda kuran ve yaşadığı dönemde ve 20. yüzyıldan itibaren görüşleri farklı şekillerde değerlendiren Kierkegaard'ın saldırgan bir yapıya sahip olması onun insanların

42 Aslında benzer bir eleştiri bugün İslam dünyası için de söylenebilir; -özelde Türkiye'yi ele alacak olursak- Genel olarak insanların İslam'dan anladıkları, eğer gidiyorlarsa Cuma günleri Cuma namazına gitmek, tutuyorlarsa Ramazan ayında oruç tutmaktan ibarettir. Dolayısıyla bu din Müslümanların hayatında etken bir güç halinde değildir. Hz. Muhammed'in 1400 yıl önce insanları çağırdığı ve girenlerin nasıl bir dönüşüm ve gelişim yaşadıklarıyla mukayese edildiğinde bugün bu dine mensup olan insanların inandıkları dinin yani İslam'ın hayatın her alanında izleri görünen bir durumda olmadığı açıktır.

önem verdiği bazı kurum veya kişileri eleştirmesini beraberinde getirmiştir. Bu noktada Hegel ve Kilise eleştirisi en göze çarpan husustur. Ancak bu hususta haklı olup olmadığı tartışmalıdır. Zira Hegel'in din hakkındaki yorumların temeli aslında aydınlanmanın etkilerini azaltmaya yönelik bir çabadır. Ulaştığı sonuçlar veya ortaya koyduğu değerlendirmeler bu noktadan ele alınmalıdır. Kierkegaard'da aynı konuda ve aynı şeyi gerçekleştirmek istemiştir. Hegel, bunu kendi sisteminin bir gereği olarak rasyonel bir tarzda ortaya koyarken Kierkegaard fideist diyebileceğimiz bir tarzda ortaya koymuştur. Bu noktada “hangisi haklıdır?” şeklindeki bir değerlendirmeye verilecek cevap kendimizin bulunduğu ve kabul ettiği düşünceye göre değişiklik arz eder. Fakat her iki sistemin de haklı veya zayıf olduğu taraflar vardır.

Kierkegaard'ın Kiliseyi düzeltmek için yaptığı saldırıları kurumsal bir değişikliğe yol açmadıysa da çok sayıda din adamının tutumlarını gözden geçirmelerine ve hatta görevden ayrılmalarına neden oldu. Fakat Kierkegaard, hiçbir zaman dinin özünü değiştirecek bir düşünceye meylenmemiştir. Bu noktada Kierkegaard, Hegel'in sisteminin farklı bir şekilde sunulmasının çözüm için faydasız olduğunu zira sorunun Hegel'in bulunduğu yerden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan hareketle de Mutlak'ın insanın arzu ve ideallerinin bir yansıması olabileceğini ama bunun Tanrı anlamına gelmediğini belirterek “Tanrı mutlak değildir dolayısıyla sonuç da bu şekilde olamaz” demiştir.⁴³ Genel olarak bakıldığında Kierkegaard'ın Hegel ve felsefe tenkidi, Hegel'in varoluşla düşünceyi aynı düzleme koyarak, imana yer bırakmadığından dinle ilgili bir hedefe varma gayretini taşır.

Her ne kadar Kierkegaard, Hegel muhalifi olsa da eserlerinin ortaya çıkışında Hegel felsefesinin büyük etkisi olmuştur. Hegel felsefesine karşı sürdürdüğü muhalefet olmasaydı kendi felsefesinin özünü besleyen ana kaynak kesilmiş olurdu. Kierkegaard, felsefi problemlerini Hegel'den devralmıştır dolayısıyla düşüncesi Hegelci kavramlarla doludur fakat bu Hegel'i eleştirme ve kendine özgü bir felsefe oluşturmasına engel olmamıştır.

Bu noktada Kierkegaard'ın da bazı eksikleri ortaya çıkmaktadır. Öncelikle inancın saçmaya indirgenmesi Kierkegaard'ın düşüncesini rasyonalizm

43 Ninnian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Collins), 1977, s. 662–664.

karşısında zayıflatmaktadır. Ayrıca Kierkegaard'ın eleştirdiği Hegel'i Hıristiyanlığı kendi sisteminin bir parçası haline getirmeye, onu nesnelleştirmeye çalışması konusu, kendisinin düşüncelerini bir süreç içerisinde hayatın üç aşamalı gelişimi veya diyalektiği olarak nitelendirilebilecek olan yorumu ortaya koymasıyla benzer bir duruma düşmektedir. Tanrı'nın ispatlanamayacağı vurgusuna çokça değinmesine karşın Kierkegaard, sübjektif kavramı ile Tanrı inancının bir tür dayanağını oluşturuyor gibidir.

Fakat bütün eleştirilere rağmen felsefe ve dine getirdiği eleştiriler özellikle müesses din ve felsefelerin yeniden bir canlılık ve hayatın yaşanan bir unsuru haline gelmesi noktasındaki çalışmalar için oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Alpyağlı, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: Anka Yayınları), 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1987.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fecr Yayınevi), 1997.
- Cauly, Olivier, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi), 2006.
- Foulquie, Paul, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, 2. Baskı, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları), 1995.
- Gilson, E., *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. Aydın, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları), 1986.
- Hegel, G.W.F., *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınları), 1991.
- Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), 1997.
- Kierkegaard, Sören, *Attack Upon Christendom*, çev. Walter Lowrie, (Princeton, Princeton University Press), 1944.
- *Concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson and Walter Lowrie, (Princeton, Princeton University Press), 1944.
- *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, ed. and trans. Howard V. Hong, Edna H. Hong, (New Jersey: Princeton Uni. Press), 1992.

- *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İ. Kapaklıkaya, (İstanbul: Anka Yayınları), 2005.
- *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, (İstanbul: Ara Yayınları), 1990.
- *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları), 2001.
- *Philosophical Fragments*, Trans. D. Swenson, (Princeton: Princeton Uni. Press), 1936.
- MacIntyre, Alasdair, *Varoluşçuluk*, çev. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları), 2001.
- Macquarrie, John, *Existentialism*, (New York: A Pelican Book), 1972.
- Mehdiev, Nebi, *Tanrı İnanıcının Rasyonelliği*, (İstanbul: İsam Yayınları), 2008.
- Millbank, John, "Kierkegaard'da Yüce", *Kierkegaard ve Din*, ed. ve çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Gelenek Yayınları), 2003, s. 119-157.
- Receb, Mahmud, *el-İğtirab*, (Kahire: Menşetü'l-Maarifü'l İskenderiye), 1978.
- Roberts, D., *Existentialism and Religious Belief*, (New York: A Galaxy Book), 1959.
- Roubiczek, P., *Existentialism for and Against*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1966.
- Shinn, Roger L., *Egzistansiyalizmin Durumu*, çev. Şehnaz Tiner, (İstanbul: Amerikan Bond Neşriyatı), 1964.
- Smart, Ninnian, *The Religious Experience of Mankind*, (New York: Collins), 1977.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, (Ankara: Hece Yayınları), 2004.
- Taşpınar, Bülent, "Kierkegaard'da Dolaylı İletişim", *Felsefe Tartışmaları*, 16. Kitap, (1998), s. 90-98.
- Taylor, Mark C., "Sören Kierkegaard", *The Encyclopedia of Religion*, (edt. Mircae Eliade), (New York: Macmillan Publishing Company), 1987, C. 8, s. 298.
- Yaran, C. Sadık, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmanlık", *O.M.Ü.İ.F. Dergisi*, (1997), sayı 9.
- Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, (New York: The Macmillan Co.), 1957.