

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANABİLİM DALI

UMUT TEOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Miray ÇETİN

Ankara - 2016

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

UMUT TEOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Miray ÇETİN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara – 2016

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

UMUT TEOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi:/08/2016.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../201...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Miray ÇETİN

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	
UMUDA VE UMUTSUZLUĞA İLİŞKİN TERMİNOLOJİ.....	1
1.1. Umutla İlgili Terimler.....	6
1.2. Umutsuzluk, Korku ve Kaygı Bildiren Terimler	12

I.BÖLÜM

TANRI-İNSAN İLİŞKİSİNİN İKİ TEMEL AYAĞI: UMUTSUZLUK ve UMUT

A. SØREN KIERKEGAARD ve ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK

A.1. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855)	23
A.2. Kierkegaard ve Varoluş Düşüncesi	26
A.3. Kişiliğin Gelişiminde Üç Evre: Estetik, Etik ve Dinsel Evreler	29
A.4. Umutsuzluğun Gelişiminde Etik Estetik Dengesinin Etkisi	32
A.4. 1. Seçme ve İrade	35
A.4. 2. Kuşku Duyma.....	39
A.4.3. Günah ve Tövbe	40
A.5. Ölümcül Hastalık Umutsuzluğun Altyapı Kavramları: Fortvilelse ve Tvivl	42
A.6. Diyalektik ya da Sentez: Umutsuzluğu Doğuran Diyalektik Yapı	44
A.7. Umutsuzluk Tuzağı	50

A.8. Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi.....	52
A.9. Umutsuzluk ve Bilinç İlişkisi.....	54
A.10. Umutsuzluk ve İnanç.....	56
A.11. Düş Gücü/Muhayyile'nin Umutsuzluğa Etkisi	60
A.12. Tematik Değerlendirme ve Karşılaştırma	62
A.12. 1. Şüphe, Zan ve Rayb	62
A.12. 2. Tanrıya Yönelme.....	67
 B. GABRIEL MARCEL ve HOMO VIATOR	
B.1. Gabriel Marcel (1889-1973).....	71
B.2. Varlık ve Sır	74
B. 3. Tecrübe ve Somut Felsefe	76
B. 4. Fanatizm, Bağlanma ve Sadakat.....	78
B. 5. <i>Homo Viator</i> -Yolcu	85
B. 6. Umut Metafiziği	88
B. 6. 1. Sabır, İrade ve Umut	90
B. 6. 2. Aşkın/Mutlak Varlık, Mutlak İman ve Mutlak Umut	91
B. 6. 3. Arzu, Bekleyiş ve Umut	92
B. 7. Umutsuzluk	95
B. 8. Değerlendirme	96
B. 8. 1. Sadakat ve Sıdk	96
B. 8. 2. Söz Verme ve Misak	98
B. 8. 3. Sabır.....	99

II. BÖLÜM

ERNST BLOCH ve UMUT İLKESİ

1. Ernst Simon Bloch (1885-1977)	101
2. Umut İlkesi ve Kant	102
3. Umudun Bir Formu Olarak Ütopya	104
4. İmkân ya da Henüz Gerçekleşmemiş Mümkün	106
5. Beklenti, Korku, Arzu ve Umut	107

6. Umut ve Tanrı	110
------------------------	-----

III. BÖLÜM

EUGENİO BORGNA BEKLEYİŞ VE UMUT

1. Eugenio Borgna (1930- ...).....	113
2. Umut ve Zaman.....	114
3. Bekleyiş ve Umut.....	120

SONUÇ.....	124
------------	-----

KAYNAKÇA.....	127
---------------	-----

ÖZET.....	136
-----------	-----

ABSTRACT.....	137
---------------	-----

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
E.Ü.İ.F.D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
K.G.E.E.D.	: Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi
krş.	: Karşılaştırınız
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar Aralığı
trans.	: Çeviren
tsz.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı

ÖNSÖZ

İnsanı konu edinen herhangi bir çalışma söz konusu olduğunda umuttan söz etmemek imkânsızdır. Umut kavramı, teolojik, semantik, felsefî, psikolojik ve antropolojik yönden incelenmediği müddetçe tam olarak kavranılamayacak bir kavramdır. Bu nedenle çalışmada umut kavramı teolojik, felsefî ve antropo-psikolojik açıdan incelenmiştir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Kur'an-ı Kerim'de umut teriminin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Umut, Kur'an-ı Kerim'de mü'minlerin sıfatı olarak kendisine yer bulmuştur. Kur'an'da mü'minlerin hangi konularda umutlu olduklarından söz edilmiş, Allah'ın rahmetinden ve merhametinden umut kesilmemesi gerektiğinin altı çizilmiştir. Bununla birlikte ahirette Allah ile karşılaşma umudundan söz edilmiş, inkâr eden kimselerin ahiret hayatına dair yaşadıkları korkuya ve bu konuda herhangi bir umuttan mahrum kalmış olduklarına vurgu yapılmıştır.

Tanrı-İnsan ilişkisinin iki ayağı olan *umutsuzluk* ve *umut* kavramlarının tartışıldığı bölümde teist varoluş filozofları olan Søren Kierkegaard ve Gabriel Marcel'in görüşlerine yer verdik. Bu bölümde ilk olarak Kierkegaard'ın düşüncelerine yer vermemizin iki sebebi vardır. Bunlardan ilki Kierkegaard'ın teist bir filozof olması, ikincisi ise onun bir varoluş filozofu olmasıdır. Hristiyan düşünce geleneğinden beslenen Kierkegaard'ın İslam düşüncesine paralellik arz eden açıklamalarda bulunması, çalışmamızda kendisine yer vermemiz noktasında önemli bir etken olmuştur. Umudun ne olduğunu anlayabilmek için öncelikle *umutsuzluğun* ne olduğunu tespiti koyulan Kierkegaard, umutsuzluğun, *bilinçlenmenin*, gerçek ve sağlam bir *ben* inşa ederek *Tanrıyı keşfedebilme vasıtası* olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu da Kierkegaard'ın varoluş filozofu olmasının bizim için neden önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Görüşleri, çalışmamızın büyük bir kısmını oluşturan ikinci teist varoluş filozofu olan Gabriel Marcel, umudu aşkın/mutlak bir varlıkla iletişim kurabilmenin bir adımı olarak görmektedir. Marcel umut kavramını, bireylerin varoluşuna katkı sağlamak ve bunu toplumsal faydaya dönüştürebilmek gayretiyle ele almıştır. Marcel felsefesinde umudun kendisine nasıl bir yer bulduğunu kavrayabilmek için felsefesinin bir bütün olarak incelenmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda yer verdiğimiz diğer bir düşünür ise Ernst Bloch'tur. Bloch, döneminin ileri gelen sosyologlarından etkilenmiş önemli bir Alman filozoftur. *Umut* ve *ütopya* konularındaki çalışmalarıyla öne çıkan bir isim olan Bloch, iki ciltlik eserini umut konusuna ayırarak umudun ne kadar önemli bir kavram olduğunu ortaya koymuştur. Çalışmamızda Bloch'a yer vermemizin iki temel sebebi bulunmaktadır. Bloch'un Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmesi ve Marksist felsefeden etkilenen bir düşünür olmasıdır. Ayrıca Bloch'un umudu sosyolojik açıdan değerlendirmesi, onun konuya yaklaşımını değerli kılmaktadır.

Eugenio Borgna, daha önce ele aldığımız üç filozofun umutla ilgili düşüncelerini harmanlamış, kendi yaşam tecrübesinden süzdüklerini ve hastalarında gözlemlediklerini hem teorik hem de pratik boyutlarıyla tartışmıştır. Çalışmamızda Borgna'ya yer vermemizin sebeplerinden biri umudun pratik yönü hakkında da bilgi sahibi olmaktır.

İnsan yapısının niteliğinden başlayarak nihai kaygının/mutlak varlığın/aşkın varlığın ne/kim olduğu, ona nasıl ulaşılabilceği, onunla nasıl iletişim kurulabileceği ve onunla kurulan ilişkinin garantörü niteliğindeki süreçleri incelediğimiz bu çalışma, aslında umudun ne olduğundan daha çok insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin bir deneme niteliği taşımaktadır.

Çalışma süresince kıymetli görüşleriyle ufuk açan Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün hocam başta olmak üzere manevi desteklerini esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin'e, Yrd. Doç. Dr. Halide Aslan'a, Yrd. Doç. Dr. M. Ali Kılray Araz'a, Araş. Gör. Betül Yurtalan'a, Araş. Gör. Canan Kurtkayası'na, Araş. Gör. İsmail Koçak'a, Araş. Gör. Mine Demirbilek'e, Ahmad Labeck ve Ahmed al-Hallaq'a ve tez çalışmalarını benimle paylaşma nezaketi gösteren Araş. Gör Sibel Kaya ve Zekariya

Efe'ye teŖekkürlerimi sunarım. Ayrıca her koşulda desteklerini üzerimde hissettiğim anneme ve babama saygı ve Ŗükranlarımı sunmayı borç bilirim.

Miray Çetin

Ankara 2016



GİRİŞ

UMUDA VE UMUTSUZLUĞA İLİŞKİN TERMİNOLOJİ

Umudun mu yoksa umutsuzluğun mu önce geldiği sorusuna verilecek cevap “umudun mantıksal, umutsuzluğun ise varoluşsal açıdan daha önce” olduğudur. Kierkegaard ve Marcel’in paylaştığı bu görüşe göre umudu oluşturan aktörler umutsuzluk ve kaygıdır. Umutsuzluğun felsefesi de bu yolla yapılır. Esasen felsefe tarihinin umudun tarihi olduğu yönünde görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Aristo’ya göre, umut bir erdem değil¹, varoluşunu tamamlamış varlığın bir niteliğidir. Thomas Aquinas’a göre ise umut –tam aksine- teolojik bir erdemdir.²

Umudu umutsuzluktan ayırt etmek mümkün görünmemektedir. Oysa ilkin olumsuz bir kavram/bir durum olarak algılanan umutsuzluk, salt olumsuz bir duruma değil olumlu bir duruma da gönderme yapmaktadır. Buna göre umutsuzluk bir yönüyle kusur, diğer yönüyle de avantaj olarak tanımlanmaktadır. Umutsuzluğun bir yönüyle kusur, bir yönüyle avantaj oluşu, insanın *diyalektik* bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın *ebedi* yönüyle ilgili olduğunda *avantaj* iken, sonlu yönü ile alakalı olduğunda *kusurdur*. Fakat umutsuzluk çoğunlukla hapsedilmiş hissetmekle ve talihsizlik³ ile anılmaktadır.

Umutsuzluk kelimesinin nasıl bir içeriğe sahip olduğu ve tam olarak neyi temsil ettiği, şu şekilde ortaya konulmaktadır : “ Herhangi bir olay ya da durumda umut-suz olmak (*hopelessness*) ve bir şeyin varoluşu bakımından umutsuzluğu (*despair*) arasındaki ayrım, umutsuzluğun doğası gereği *paradoksal* olma nedenini açıklığa kavuşturmaktadır. Umut-suz olmak, olanaksız bir olayın olanaksızlığıdır ve arı olanaksızlığı imler. Bu nedenle, belli bir umudun ortadan kalkması anlamına gelmez. Varoluşun umutsuzluğu, umudun kökeninin yitimini imlerken, umut-suzluk,

¹ Etik erdem, haz veya acıda meydana gelmektedir. Çünkü haz ya haz etkinliğinden, ya hatırlanmasından ya da umulmasından doğar. Kendisinden etkileneceğimiz şeyleri umut ettiğimiz zaman haz ortaya çıkacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Aristoteles, “Fizik VII”, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2011, s. 435.

² Senem Kurtar, ““Ölümçül Umutsuzluk”: Caligula ve Anti-Climacus’u Çıldıratan Paradoks”, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Şubat: 2012, ss. 13-29, s. 13.

³ Kurtar, *a.g.m.*, s. 15.

belli bir olayın ya da olgunun arı olanaksızlığına karşılık gelir ve belli bir ‘an’da ve o ‘an’ için umudun kökeninden kopuşu anlatır.”⁴ Bu sebeple diyebiliriz ki umutsuzluk, yalnızca ölümün varlığı ile anlam kazanmaktadır. Ölüm, yaşam için ölümcül olup umutsuzluktan kaçışın olmadığına işaret etmektedir.

Umutsuzluk bir yönüyle “umudun kökeninin tamamen yitirilmesidir”. Fakat aynı sebeple umutsuzluk, “kendisi ile her şeyin olanaklı olduğu bir şeydir.”⁵ Bu anlamıyla umutsuzluk, dünyanın sınırlı yapısına karşı bir tür zafer olsa bile aslında yaşamın anlamsızlaşmasına kapı aralaması dolayısıyla, kimsenin pençesine düşmek istemediği bir dev olarak görülmektedir. Öyle ki bu dev zamanın, mekânın, özetle hayatın anlamını yutacaktır, dememiz mümkündür. Görünen o ki umutsuzluk var olan bütün anlamları alt-üst etmektedir. Ancak bu noktada umutsuzluğun avantaj olan yönü devreye girmektedir. Böylece bu alt-üst oluş, bir anlamda yeniden toparlanma daha doğrusu her şeye yeni bir anlam yüklemeyi sağlayan bir temizlik olacaktır, diyebiliriz.

Umutsuzluğu zihinle ilişkilendirmeyen Kierkegaard, umutsuzluğun temelde iki formunun olduğunu ortaya koymaktadır. İlki *kendi bilincine* varamamış olmakla nitelendirebileceğimiz *inotantik* umutsuzluk, ikincisi ise *kendi* olduğunun bilincine varmış olmayı içeren kendinden kaçış ya da *kendi benliğini* oluşturmak üzere kendinden kaçış şeklinde özetlenebilecek *otantik* umutsuzluk. Umutsuzluğun son türü, yalnızca, umutsuzluğu kendi beninin yeniden inşası için bir sıçrama noktası olarak görebilen kişinin düşebileceği türden bir umutsuzluktur. Yeniden belirtilmelidir ki umutsuzluk, Kierkegaard’a göre (ve Gabriel Marcel felsefesinde) bir zihin problemi değil bir *ilişki ihtiyacıdır: Kendi beni ile ilişki kurmak ve Tanrıyla ilişki kurmak*. Çünkü umutsuzluğa düşmek, “kendi beni ile yanlış ilişki kurmak”⁶ demektir. O halde *Tanrı* ile *doğru* ilişki kurmak Kierkegaard’ın iman sıçraması⁷

⁴ Kurtar, Senem Kurtar, ““Ölümcül Umutsuzluk”: Caligula ve Anti-Climacus’u Çıldırta Paradoks”, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Şubat: 2012, ss. 13-29, s. 15.

⁵ Kurtar, a.g.m., s. 16.

⁶ Kurtar, a.g.m., s. 23.

⁷ İman sıçraması, Kierkegaard için sürekliliği ifade etmektedir. (Bkz. Faruk Manav-Gökhan Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yay., Ankara: 2013, s. 52) Süreklilik, kanaatimizce, kişinin kendi benliğini oluşturma ve tamamlama sürecinde önemli bir yol katettiğinin kanıtı olarak görülmelidir. Çünkü benin gelişimi uzun bir süreci kapsamaktadır. Bkz. Afşar Timuçin, “Ben”, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İstanbul: 2004, s. 57.

dediği şeye denk düşer⁸ ki umutsuzluktan kurtulmanın formülü, bize göre, Kierkegaard için bu kadar kısa ve nettir. Ancak “sıçramanın” risk içermesi bir gerçek olup bundan kaçınmak imkânsızdır. O halde Kierkegaard’ın umutsuzluğa karşı verdiği reçete bir başka biçimde daha okunabilir: *risk almak*. Aynı zamanda risk almak, her zaman özgürlüğe göndermede bulunmaktadır. Buradan hareketle, *umut etmek* yahut *iman etmek* özgürlük olarak değerlendirilmelidir, diyebiliriz.

Görünen o ki umutsuzluk; *bilinç, irade, özgürlük, cesaret*, cesaretle yakından ilgili bir kavram olan *risk* ve elbette *iman* ile irtibatı kurulmadan anlaşılabilecek bir kavram değildir. Bu kavramlar çerçevesinde, üzerinde durulacak en önemli nokta, bize göre, umutsuzluğun Tanrıya ulaşmanın bir aracı olarak görülmesidir.

Tanrıya ulaşmanın yöntemi Kierkegaard için, yukarıda belirtildiği şekliyle umutsuzluğa düşmektir. Teist bir varoluşçu olan Gabriel Marcel de Tanrıya ulaşmanın aracı olarak benzer hedefler ortaya koymaktadır. Umutsuzluk yerine umut kavramını kullanan Marcel ile Kierkegaard felsefeleri karşılaştırıldığında, her ikisinin de Tanrıya ulaşma hedefinde aynı merdivenin sadece farklı basamaklarında yer aldığı gözlenmektedir. Bize göre Kierkegaard’ın “umutsuzluğa düşme” teorisi sürecin ilk adımını temsil etmektedir. Bu teoride –ısrarla- *bilinç/bilinçlenmeye* ve *cesarete* vurgu yapılmaktadır. Oysa Marcel’in *bağlanma* ve *sadakate* dayanan umut felsefesi, en temel anlamda bilinçlenmenin üzerine inşa edilen kavramlarla ilgilenmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Kierkegaard’ın ortaya attığı “bireysel varoluş” teorisi içerisinde ele alabileceğimiz kavramların ilk etapta şüphe etmek ile başlayan iman etme sürecine gönderme yapmaktadır. Marcel’in bağlanma ve sadakat teorisi ise iman etmek için zemini hazırlama işlemlerinin başarıyla tamamlandığını, şimdi sıranın sağlam bir iman inşa etmeye geldiğini ima eder gözükmektedir. Görünen o ki, öncelikle insan varoluşunun bir Tanrıya ihtiyaç duyduğunu fark eden Kierkegaard’ın ardından Marcel, Tanrıyla nasıl iletişim kurulabileceğini, Kierkegaard’ın ikinci evre olarak tanımladığı etik evre penceresinden bakarak açıklamaya gayret etmiştir. Her türlü estetik dünya görüşünü arkasında bırakan ve etik evreye geçmeyi öğütleyen Kierkegaard’ın yolundan giden Marcel’e göre Tanrıya ulaşmak, her şeyden önce *ben olmayı* ve *bağlanmaya hazır olmayı* gerektirmektedir.

⁸ Kurtar, *a.g.m.*, s. 26.

O halde ben olmak kadar ben olmayı sürdürebilmek de önemli görünmektedir. Ben olarak kalabilmek ve daima *hazır bulunmak*; bilinci ayakta tutmayı, iradeyi elden bırakmamayı, irade dolayısıyla özgür olunduğunu bilmeyi ama özgürlüğün sorumluluk demek olduğunu unutmamayı ve cesaretle hareket etmeyi gerektirmektedir. Tanrıyı bilmek, onunla bir iletişim kurmayı ve bu iletişimin kalıcılığını garanti etmek üzere ortak paydada buluşmayı gerektirmektedir. Söz verme edimi, bize göre, bu ortak paydaya göndermede bulunmaktadır. Söz verme koşullarının daima değişmeye açık olması ise bir cesaret problemi olarak değerlendirilmektedir.

Marcel'e göre, yaşam bir yolculuktur. Bilinçli herhangi bir insan da yolcudur. Buna göre kendisine bağlanılacak varlığı seçmek ve O varlığa, bu bağın kopmayacağına dair söz vermek, ancak *varoluş yolculuğuna* çıkmış bir insanın gerçekleştirebileceği edimler olarak değerlendirilmektedir. Buradan hareketle, Marcel'e göre umut etmek -iman etmeyi de beraberinde getirecek şekilde- yolda olmak demektir, diyebiliriz.

Kierkegaard ve Marcel'den ister etkilensin ister etkilenmesin, form olarak bu iki filozofun kurduğu temellerin üzerine oturan fakat esasını –Kierkegaard'ın da etkilendiği- Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'nden alan, ancak Kant felsefesine bir karşı çıkış olarak değerlendirilen Ernst Bloch felsefesi ise umudu, her şeyin kendisinden çıktığı bir ilke olarak değerlendirmektedir. Umut kavramını henüz gerçekleşmemiş olana dönük beklenti, ütopya gibi o zamana dek alışık olunmayan kavramlarla ve özellikle siyasi bir bakış açısıyla inceleyen Bloch, bir yandan da eskatolojik umut teorisi ile özdeşleşmiş bir isimdir, diyebiliriz.

Çalışmamızda Kierkegaard, Marcel ve Bloch'un yanı sıra bu düşünürlerin bir özetini veren fakat umut kavramına teo-felsefî bir bakış açısı yerine psikolojik açıdan yaklaşan Eugenio Borgna'nın da –özellikle- *umut ve bekleyiş*, *umut ve zaman* ilişkisi hakkındaki görüşlerine yer vermek, tartışmanın derinine inmek ve umudu tüm yönleriyle kavrayabilmek için önem arz etmektedir.

Kierkegaard, ele aldığımız düşünürler içerisinde umudu ve umutsuzluğu anlama noktasında düşünce tarihinde kendisine en geniş yer bulan filozoftur,

diyebiliriz. Zira yukarıda da belirttiğimiz şekliyle Kierkegaard umut ve varoluş kavramları temelinde Tanrıya ulaşmanın yollarını en kapsamlı şekilde ortaya koyan filozoftur. Varoluş felsefesinin ne olduğunu, felsefesi sayesinde tam anlamıyla kavrayabildiğimiz Kierkegaard, varoluş basamaklarını ayrıntılarıyla gözler önüne sermiştir. Ele aldığımız diğer filozoflar ise Kierkegaard'ı hiç okumamış bile olsalar zaman zaman Kierkegaard'a yakın bir anlayış ortaya koymuşlardır.

Ancak her şeyden önce umudun teolojinin de konusu olduğu unutulmamalıdır. Tevrat, İncil ve elbette Kur'an-ı Kerim, yalnızca imanın nesnesini belirlemekle yetinmemiş bütün bir hayat felsefesi ortaya koymuştur. Umut etmek, yalnızca iman etmenin değil insanın ruh sağlığını ve hayatını korumanın, bir bütün halinde tutmanın bir yöntemi gibidir. Kur'an'ın öne çıkardığı -özellikle- sabır kavramı Tevrat ve İncil'in yanı sıra Kierkegaard ve Marcel felsefesinde açık olarak, Bloch felsefesinde ise dolaylı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmamız boyunca karşımıza çıkan bazı kavramların ve açıklamaların aslında umut etmenin ne kadar evrensel olduğunu ve hakikatin tek olduğunu, çok ve çeşitli olanın ise yolculuğun başladığı nokta ve ona ulaşma yolları olduğunu fark ettiğimizi sağladığını açık yüreklilikle ortaya koyabiliriz. Bu sebeple tartışmamıza umut kavramını öncelikle Kur'anda geçtiği şekliyle ve yakın anlamlarıyla tanımakla başlamamız yerinde olacaktır.

1.1. Umutla İlgili Terimler

1.1.1. *Reca'* (رِجَا)

Reca' kelimesi, kalbin sevdiği şeyin gelecekte meydana gelmesine taalluk eden şey⁹ anlamına gelmekte olup, ummak, yalvarmak, rica etmek, *temennide* bulunmak ve dilemek¹⁰ ve “Bir belirtiden hareketle iyi, hoş bir şeyin olacağını beklemek, ummak.”¹¹ gibi anlamları da içermektedir. Arapçada *reca'* kelimesi ile aynı kökten türeyen *ercüvan*; ümidin sevindirici, mutlu edici gibi insanı sevindiren mutlu eden kırmızı renk” anlamın taşımaktadır.¹²

Umut kavramı çeşitli anlamlara ve alt anlamlara sahiptir. Örneğin bir şeyi elde etme beklentisi, arzu anlamlarına gelmekte olup, aynı zamanda bir söze ya da atlatılacak bir olaya güvenmek demektir. İlgili terim Kur'an'da şu köklerle yer almaktadır: *r-c-v* (ر-ج-و), *t-m-a'* (ط-م-ع) ve *a'-m-l* (ل-م-أ). Her bir kök farklı bir anlama sahiptir. Örneğin; *a'-m-l* kökü Tanrı'nın iradesine dair umut¹³ ve iyi işler yapmanın neticesinde sahip olunacak ödül umudu¹⁴ anlamlarına gelmektedir. *T-m-a'* kökü çeşitli şekillerde şöyle kullanılmaktadır: Affedilme umudu¹⁵ cennete kabul edilme arzusu, Tanrı korkusunun yanında Tanrıya (veya ahirette Tanrının vereceği ödüle) duyulan özlem.

Semantik olarak, umut en geniş haliyle *r-c-v* (ر-ج-و) kökü ile ifade edilmektedir. Umut, Tanrı'nın merhametine kavuşmak için insan kalbin derin bir özlem taşımasını ifade etmektedir. Bunun yanında umut, iyi işler peşinde harcanan bir hayat karşılığında Tanrının vereceği mükâfatın arzulanması anlamını da içermektedir.¹⁶ Bu durum, Tanrıyla *eskatolojik* bir karşılaşmayı ifade etmektedir. Kur'an'da inananların Tanrıyla olan ilişkileri bağlamında taşıdıkları umuttan yani

⁹ el-Cürcani, *et-Tarifât*, Matbaatu Mehmed Esad, Kostantiniyye: 1300, s. 74.

¹⁰ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl, *Lisan'ul-Arab*, Dâr Sâder-Dâr Beyrouth, Beyrouth: 1956, c. XIII, s. 310.

¹¹ Ebu'l-Kasım el-Hüseyn Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Beyrut: 1412, s. 605.

¹² Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu), Çıra Yay., s. İstanbul: 2012, s. 418.

¹³ Hicr 15/3.

¹⁴ Kehf 18/46.

¹⁵ Şu'ara 26/51, 82.

¹⁶ Kehf 18/110.

kurtuluş veya Tanrıyla karşılaşma umudundan söz edilmektedir.¹⁷ Bu bağlamda, Tanrının onlara ihsan ettiğinden başkasını talep edenler, Tanrıyla herhangi bir nihai karşılaşma umudundan yoksun kabul edilirler. Daha özel olarak, hesaplaşma veya diriliş için herhangi bir nihai gün olmadığına inananlar vardır.¹⁸ Ahiret gününe inanmaya yapılan çağrının Kur'an'da yer alması, ahiret gününün geleceğine dair taşınması gereken umudun önemine vurgu yapmaktadır.¹⁹ Çünkü ahiret gününe dair bir beklenti olarak umut kişinin ahlakî karakterini belirlemektedir. Özetle, umudun Kur'anda kullanım alanları geniş olmakla birlikte özü *inanç* ve *ahlakî düzendir*. Umut, buna bağlı olarak bir mesih beklentisini aynı zamanda günlük ahlakî düzen beklentisini ifade etmektedir. Bu sebeple umut, peygamberlerin hayatında önemli bir yer tutmaktadır.²⁰ Zira insanlara örneklik ve rehberlik yapan peygamberler umudun hayata egemen kılınması noktasında da birer örnek²¹ olmuşlardır.²²

Mukatil b Süleyman'a göre, *Recâ'* kelimesi, iki şekilde tefsir edilmektedir.²³ Bunlardan ilki *recâ'* nın, *tama'* anlamında kullanılmasıdır. Şu âyetlerde olduğu gibi: "O'nun rahmetini *recâ'* (yani, ümit) eder, azabından korkarlar."²⁴, "İşte onlar, Allah'ın rahmetini *recâ'* (yani, ümit) ederler."²⁵ İkinci olarak ise *Reca'* kelimesi, *haşyet* anlamında kullanılmıştır. *Reca'* kelimesinin bu anlamıyla geçtiği âyetler şu şekildedir: "Kim Rabbine kavuşmayı *recâ'* ediyorsa (yani, kim ölümden sonra diriltilmekten haşyet duyuyorsa), sâlih bir amel işlesin."²⁶ Kim Allah'a kavuşmayı *recâ'* ediyorsa, şüphesiz Allah'ın belirlediği ecel (yani, kim ölümden sonra

¹⁷ Yunus 10/7.

¹⁸ Furkan 25/40; Nebe' 78/27.

¹⁹ Ankebût 29/36.

²⁰ Mümtehine 60/6.

²¹ "Andolsun ki, sizin için, Allah'ı ve ahiret gününü umanlar ve Allah'ı çokça zikredenler için Allah'ın Rasulünde güzel bir örnek vardır." Ahzab 33/21.

²² Jane Dammen McAuliffe (ed.), "Hope", *Brill Encyclopaedia of Qur'an*, vol: 2, Leiden-Boston-Köln: 2001, s. 449; *Reca* terimini karşılamak üzere İngilizce'de *hope* terimi kullanılmaktadır. *Prospect* veya *expectation* terimlerinin yerine *hope*'un kullanılması önemli bir noktadır. Hope, imkan dahilinde olmasına rağmen gerçekleşmesi konusunda bir kesinlik bulunmayan bir şeyi istemek/beklemek anlamına gelmektedir. Bkz. Nurten Ünal, *Dini İnanç İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa: 1998, s. 31.

²³ Mukâtil b. Süleyman, Kur'an Terimleri Sözlüğü, <http://www.DarulKitap.com>, (erişim tarihi: 10.02. 2015).

²⁴ İsrâ 17/57.

²⁵ Bakara 2/218.

²⁶ Kehf 18/110.

diriltilmekten haşyet duyuyorsa, şüphesiz Kıyamet Günü) gelecektir.”²⁷, “Muhakkak ki, Bize kavuşmayı recâ' etmeyenler (yani, ölümden sonra diriltilmekten haşyet duymayanlar)”²⁸, “(...) onlar hiçbir hesâb recâ' etmeyen kimselerdi.”²⁹

Umut, yalnızca ahirete dönük bir anlamla sınırlı değildir. Kişinin geçirdiği imtihan dönemlerinde kendisini desteklenmiş³⁰ hissetmesini sağlayan duygu da umuttur.³¹

1.1.2. *Tama'* (طمع)

Arapça'da *tama'* kelimesi, “aşırı istek, arzulamak, hırslı olmak, tamahkâr olmak ve ummak, nefsin bir şeye aşırı istek duyması”, nefsin bir şeye karşı şiddetli arzu duyması sebebiyle meyletmesi³², “ümitsizliğin zıddı olarak, istek ve arzu duyulan bir şeye karşı insanın içinden mücadele etmek, hırs, istek ve beklenti içerisinde olmak, nefsin bir şeyi çekerek aşırı derecede istemesi”³³, “ümit edenin umduğunu bulamamasından korktuğu için ümit beslemesi”³⁴ anlamlarına gelir. Türkçede ise bu terim, “bir şeyi çok istemek ve açgözlülük”³⁵ olarak karşılık bulmaktadır. *Tama'* kelimesinin *Reca'* ile farkı *reca'nın hayırlı* bir konuya yönelmesi ve o şeyin gerçekleşmenin kuvvetle muhtemel olmasıdır.³⁶ *Tama'* kelimesi, Kur'an'da sıklıkla geçen kelimelerdendir.³⁷

²⁷ Ankebût 29/5.

²⁸ Yûnus 10/7.

²⁹ Nebe 78 /27.

³⁰ Nisa 4/104.

³¹ Jane Dammen McAuliffe, *a.g.m.*, s. 449.

³² el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 641.

³³ Muhammed b. Muhammed ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus Min Cevahiri'l-Kamus*, Daru'l-Hidaye: tsz., c. XXI, s. 459.

³⁴ Zekariya Efe, *Kur'an'da Ümit ve Ümitsizlik*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: 2013, s. 14.

³⁵ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara: 2011, s. 2256.

³⁶ Ebû Hilâl el- Askerî, *Arab Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul: 2013, s. 362.

³⁷ Maide 5/84; A'raf 7/46, 56; Ra'd 13/12; Şuara 26/51, 82; Rum 30/24; Secde 32/16; Mearic 70/38; Bakara 2/75.

1.1.3. *Emel* (أمل)

Emel, uzun çöl anlamına gelen *emîl*'den türetilerek elde edilmiştir. Herhangi bir konuda uzun uzun ve sürekli düşünen birini nitelemek üzere *teemmele* kavramı kullanılmıştır. *Emel*, -en kısa haliyle- sürekli umut anlamına gelmek üzere kullanılmaktadır.³⁸ Bununla birlikte *emel*, umut edilen, istenilen şeyin çok çok tekrar edilmesi anlamına gelmektedir. Çok fazla istenilen şey eğer elde edilmezse o kimse artık sıkılarak o şeyi istemez hale gelir.³⁹

Umut eden kimse, isteğinin olmamasından korkar. *Reca* terimi de umut ve korku arasında olmayı ifade eden bir kavramdır. O halde bu kavram, korkusuz olmak anlamında kullanılmamaktadır. Kalpteki şey hayır ise kalbinde dilediği şeye *emel* denir. Korkudan dolayı oluşan şey ise bir nevi ürperti olarak nitelenebilir. Şer varsa ona *vesvese* denir.⁴⁰

Emel, kişinin içsel bir umuda sahip olmayışını ifade etmek üzere de kullanılmaktadır. *Emel* bir şeyi bekleme hali ve bir şeyden bir faydanın geleceğine yönelik beklenti olarak da tarif edilmiştir. Buna göre kalbin ileride olacak iyi bir şeyle ya da ihtiyaç duyulan iyi bir şeyle ilgilenmesinin adı *emeldir*.⁴¹ Özet olarak “*Emel*”, hayrı ummak ve devam eden ümit⁴² olan bu kelime Kuran’da üç yerde⁴³ geçmektedir.

1.1.4. *Ferah* (فرح)

Kısa süreli olarak yani geçici bir lezzetle göğsün genişlemesini anlatan *ferah*, daha çok bedensel ve dünyevi lezzetler üzerinde yoğun olarak tecrübe edilen bir umudu ifade etmektedir.⁴⁴ Buna göre *ferah* kelimesi, umut halinin dünyevi yaşantıya yansımaları anlamını taşımaktadır. Kelimenin kullanımının Kur’an’da da bu

³⁸ el- Askerî, *a.g.e.*, s. 363.

³⁹ Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, Daru’l-İlm, Beyrut: 1987, *a.g.e.*, c. IV, s. 1627.

⁴⁰ el-Cevherî, *a.g.e.*, c. IV, s. 1627.

⁴¹ ez-Zebidi, *a.g.e.*, c. XXVIII, s. 26.

⁴² Efe, *a.g.e.*, s. 15.

⁴³ Kehf 18/46; Hicr 15/3; Muhammed 47/25.

⁴⁴ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 785-786.

doğrultuda gerçekleştiği görülecektir.⁴⁵ *Ferah*ın zıttı olan *ğamm* ise kişinin gerçekte bir zarara uğramamasına rağmen zarar gördüğünü sanması şeklinde gerçekleşmektedir.⁴⁶

1.1.5. *Felah* (فلاح)

Ferah kelimesiyle yakın anlamlı olarak *felah*; ümit edileni elde etme, kazanma ve ihtiyaç duyulana ulaşma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁷ *Felah*, geçici değil kalıcı olan şey için kullanılmaktadır.⁴⁸ Bu bakımdan sadece dünyaya ait olan değil ahirete ait olan⁴⁹ şey ile de ilgili bir kelime olan *felah* kelimesi ahirete ilişkin yönüyle Ankebut, 29/64, Mücadele, 58/22, A'lâ, 87/14 ve Haşr, 59/9, Şems, 91/9 gibi ayetlerde geçmektedir.

1.1.6. *Tevakku' / İntizar/Terecci* (ترجى / إنتظار / توقع)

İntizar, *n-z-r* (ن-ظ-ر) kökünden türeyerek “sabırla bekleme, umma ve ümit ederek beklenti içerisine girmek” demektir. *Tevakku* ise, bir şeyin olmasını beklemek, gözlemek, ümit etmek ve ummak⁵⁰ anlamına gelmektedir. Benzer bir anlam taşıyan *terecci* ile *intizar* ve *tevakku* arasında ince bir fark bulunmaktadır. Buna göre *terecci*, gerçekleşmesi olası bir şeyi beklemek, daha doğru bir ifadeyle hayırlı olan bir şeyi beklemek demektir. Bir şeyin gerçekleşmesine güç yetirilebilmeyi isteyerek beklemeyi ifade etmek üzere *tevakku* kelimesi kullanılırken “olumlu-olumsuz oluşuna bakılmaksızın bir şeyi sabırla ümit etmek” ise *intizar* olarak açıklanmıştır.⁵¹

⁴⁵ Rad 13/26; Kasas 28/76; Hadid 57/23; Mü'min 40/75, 83; En'am 6/44 (vd).

⁴⁶ Askerî, *a.g.e.*, s. 394.

⁴⁷ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 806.

⁴⁸ Askerî, *a.g.e.*, s. 308.

⁴⁹ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 806.

⁵⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrout: 1956), c. VIII, s. 406.

⁵¹ Askerî, *a.g.e.*, s. 88.

1.1.7. Sekine (سَكِينَة)

Sekine kelimesi, s-k-n (س-ك-ن) kökünden türemiş olup mastarı ise “seken, sükûn” kelimeleridir. *Sükûn*, hareketten sonra durgunluğa işaret etmektedir. *Sekine* kelimesi, zihnen rahatlamak, huzur bulmak veya sakinleşmek için bir şeye dayanmak, güvenmek, tatmin, sebat ve temkin, nefisteki telaş ve heyecanın kesilmesiyle ortaya çıkan huzura⁵² işaret etmektedir.

Geniş anlamıyla *sükûn*, hareket edebilen bir şeyin birden bire durması, hareket etmeyi bırakması, konuşan kimsenin susması, rüzgârın sakinleşmesi, yağmurun durması anlamlarına gelmektedir. Ruhun önce karışması ardından da sakinleşmesi anlamını taşımaktadır.⁵³

Sekine aynı zamanda, insanın şehvanî arzulara karşı olan meylinin yatışmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte vakar ve cesaret, güven, ferahlık, huzur, yardım, rahmet, sükûnet gibi anlamları da karşılamaktadır.⁵⁴ Bütün bu anlamlarıyla *sekine* kelimesi Kuran’da yer almaktadır.⁵⁵

1.1.8. Yüsr (يُوسِر)

Kolaylık anlamına gelen *yüsr*, zorluk anlamına gelen *üsr* sözcüğünün zıddıdır.⁵⁶ Kur’an’da 40 ayette⁵⁷ yer alan *yüsr* kelimesi bu anlamıyla umut bilincini ayakta tutan yardımcı bir kavramdır.⁵⁸

⁵² İbn Manzur, *a.g.e.*, (Beyrouth: 1957), c. XIII, s. 213,237; İsfahanî, *a.g.e.*, s. 237.

⁵³ ez-Zebidi, *Tacu’l Arus*.

⁵⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, (Beyrouth: 1957), c. XIII, s. 214.

⁵⁵ Tevbe 9/40; Fetih 48/4; Rad 13/28; Bakara 2/248; Tevbe 9/26.

⁵⁶ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 1195.

⁵⁷ Leyl 92/5,7; Şura 42/43; Necm 53/31; Tevbe 9/120; Bakara 2/58; Ankebut 29/7; Kamer 54/17; Müzzemmil 73/20 (vd).

⁵⁸ Sibel Kaya, *Havf (Kaygı) Ve Reca’ (Ümit) Kavramlarının Semantik Ve Teolojik Tahlili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2012, s. 77.

1.1.9. *Temenni / Ümniye* (أمنية / تمنى)

Bu kelime ikilisi bir şeyi takip etmek, istediği şeyin imkân dâhilinde olduğunu zannetmek, hayal etmek gibi anlamları içinde barındırmaktadır. *Temenni* ve *ümniye* terimleri ayrıntılı haliyle şu anlamlara gelmektedir: “*Temenni*, meydana gelmesi mümkün olsun veya olmasın bir şeyi kendi kendine konuşarak ümit etmek, Yüce Allah’tan dilemektir. (...) İmtihan etmek ve kurgulamak, bir şeyi içinde kurgulayarak şekillendirmek ve tahminde bulunmak gibi anlamları ifade eden bir kelime olduğunda çoğunlukla hakikati ifade etmez. Bunun için ümidin kuruntu haline dönüşmesi dolayısıyla boş olmaktadır. Ümitleri boşa çıkmak, boş ümit beslemek, boşuna ümit etmek gibi kavramların tamamını bu kelimeler ifade etmektedir.”⁵⁹

1.2. Umutsuzluk, Korku⁶⁰ ve Kaygı Bildiren Terimler

1.2.1. *Ye’s* (يأس)

Ye’s kelimesi umutsuzluğa düşmek, kişinin ümit ve güvenle bağlanacağı şeyden umudunu kaybetmesi⁶¹, umut kesmek⁶², güvenin kaybolması, bilmek, anlamak, açıklamak⁶³ ve umudun zıddı⁶⁴, gibi anlamlara sahiptir.

En kısa haliyle *ye’s*, “Bir kimsenin bir şey hakkında kendi bilgi ve *iradesiyle* karar veremeyerek ümitsizlik ve korkuya düşmesi durumu”⁶⁵ olarak tarif edilmektedir.

⁵⁹ Efe, *a.g.e.*, s. 17

⁶⁰ Buradaki kavramlar sözlük anlamları itibariyle *korku* olarak açıklanmıştır. Fakat bizim bu kavramlar ile kast ettiğimiz duygu aslında *kaygı*dır.

⁶¹ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 1196.

⁶² Mâide 5/3; Mümtetine 60/13; Talak 65/4; Ankebut 29/23; Yusuf 12/80, 87, 110; Ra’d 13/31; Hud, 11/9; Fussilet 41/49; İsra, 17/83.

⁶³ Ra’d 13/31.

⁶⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrouth: 1957), c.VI, s. 259-260; Zebidi, *a.g.e.*, c. XVII, s. 49-50; ayrıca bkz. Resul Öztürk, “Kelâmî Açından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34, 2008.

⁶⁵ Öztürk, *a.g.m.*, s. 44.

1.2.2. *Kunût* (قنوط)

Kunût, hayırlı işlerde umutsuzluğa düşmek veya hayırdan umut kesmek⁶⁶, cesaretin kırılması⁶⁷ anlamına gelen bir kelimedir. Bununla birlikte *kunût* kelimesi özellikle Allah'ın rahmetinden aşırı bir biçimde⁶⁸ umut kesmeyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda *kunût* terimi *ye 'sten* daha şiddetli⁷⁰ bir umutsuzluğa işaret etmektedir.

1.2.3. *Beles, İblas, İblis* (بلس)

Beles, bir başarısızlıktan dolayı umutsuzluğa düşmek, umut kesmek⁷¹, Allah'ın rahmetinden umut kesen kimse, pişman ve şaşkın olarak umutsuzluğa düşen kişi, korku ve dehşet hissetmek, üzüntü ve acı ile perişan olmak ve hayal kırıklığına uğramak⁷² gibi anlamlara gelmektedir. *Belesin* müştakı olan *iblas* kelimesi “bozmak için çalışıp başaramadığı bir işten ümit kesmek ve onu bırakmak”⁷³ anlamını taşımaktadır. Buradan türeyen⁷⁴ *iblis* ise “sözlükte çok aşırı meysus olan, ümitsiz”⁷⁵ anlamına gelmektedir.

1.2.4. *Havf* (خوف)

Kur'an'da azaltma⁷⁶, savaş korkusu⁷⁷, ölüm/öldürme korkusu⁷⁸, ilim⁷⁹/bilgi⁸⁰/anlama⁸¹ gibi anlamlarda kullanılan⁸² *havf* kelimesi, sözlüklerde

⁶⁶ Askerî, *a.g.e.*, s. 363; İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrouth: 1957), c. VII, s. 386.

⁶⁷ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 868.

⁶⁸ Askerî, *a.g.e.*, s. 363

⁶⁹ Efe, *a.g.e.*, s. 69-70.

⁷⁰ *Ye's* ve *Kanût* kavramları Kur'an'da kâfirlerin özelliklerini betimlemek üzere kullanılmaktadır. Bu konuda Hicr 15/ 56 ve Yusuf 12/87 ayetleri örnek gösterilebilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul: 2000, s. 162.

⁷¹ Rum 30/12.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut: 1414, c. VI, s. 29.

⁷³ Efe, *a.g.e.*, s. 71.

⁷⁴ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 166.

⁷⁵ Nuh Elemen, *Ebu Ya'la el-Ferra ve İtikadi Görüşleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2006, s. 97.

⁷⁶ Nahl 16/47, “Yahut da kendilerini azar azar eksilterek (*tehavvufîn*) alıvermesinden emin mi oldular?” ayetinde Allah'ın müşriklere azap etmede aceleci davranmayacağından söz edilmektedir. Bu ayette *havf* kelimesi ile vurgulanmak istenen, müşriklerin kendilerine yavaş yavaş yaklaşan azaptan dolayı endişe içinde olacaklarıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Sibel Kaya, *Havf (Kaygı) Ve Reca' (Ümit) Kavramlarının Semantik Ve Teolojik Tahlili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2012, s. 38; Ali Galip Gezin, “Eşanlamlılık

güvenin zıddı⁸³ olarak da tanımlanmaktadır. *Havf*, günah işleme ve yasakları çiğneme nedeniyle cezalandırılma ihtimalini ifade etmekte bu sebeple “şüphe” içermektedir.⁸⁴ Bu noktada şüphe kelimesi önemlidir. Zira kesinsizliğe yapılan vurgu, *havfı* diğer korku türlerinden ayırmaktadır. *Havf*, bu bağlamda olumlu ve olumsuz ihtimalleri içermektedir.

Havfin geleceğe yönelik kuvvetli beklenti halini içermesi, kaygıya sebep olmaktadır. Zira *havf*, bir yandan Allah’ın varlığını reddeden kişileri saran bir kaygıyı temsil etmekte, diğer yandan Allah’a inanan kimselerin Allah’a duyduğu saygıdan doğan kaygı olarak ifade edilmektedir.⁸⁵ Bu nedenle iki tür kaygı olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bilgiler ışığında yeniden değerlendirildiğinde, *havfin* varsayılan, şüphelenilen veya bilinen, hakkında bilgi sahibi olunan bir belirtiden dolayı kötü bir şeyin meydana gelebileceğini beklemek, ummak⁸⁶; bir tehlike karşısında ne olacağına dair endişe hissetmek⁸⁷ anlamlarına geldiği görülmektedir. Beklenen şeyin iyi/olumlu olması ise recâ veya tama‘ olarak adlandırılmaktadır.⁸⁸

Bağlamında Kuran’da ‘Korku’ İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı: 1, Ankara: 2003, s. 43.

⁷⁷ Bakara 2/155; Nisa 4/83.

⁷⁸ Ahzâb 33/19.

⁷⁹ Bakara 2/182; *Havf* ve ilim arasındaki ilişki şu şekilde kurulmaktadır: “İnsan korkulması gereken bir şey olduğunu bilene kadar o şeyden korkmaz.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Gezgin, a.g.m., s. 44.; Benzer şekilde Fahreddin Razi de *havf* kelimesinin bilmek anlamında kullanılabileceğini dile getirerek haşyet kelimesinin de benzer bir anlamda kullanılabileceği bilgisini vermiştir. Buna göre kaygı, özel bir zan sonucu meydana gelen özel bir haldir. Böylece ilim ile zan arasında da bir ilişki kurmak mümkün hale gelecektir. Bu sebeple bu kelimeler birbirlerinin yerine kullanılabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, a.g.e., s. 36; krş. Fahrüddîn Râzi, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, c. 4, s. 315-316.

⁸⁰ Nisa 4/3–35, Bakara 2/182–229, Hûd 11/26.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, Mizan yay., İstanbul: 2006, c. 7, s. 157.

⁸² Nisa 4/128.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâr Mearif, Kahire: 1119, c. I, s. 1290.

⁸⁴ el- Cevherî, a.g.e., c. IV, s. 1358.; Kasas 28/31; Kureyş 106/4; Bakara 2/38 (Bazı tefsirlerde Bakara 2/38 ayetinin güven içinde olmamayı değil bilakis güven içinde bulunmayı işaret ettiği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gezgin, a.g.m., s. 42.)

⁸⁵ Askeri, a.g.e., s. 218.

⁸⁶ Kavşut, a.g.m., s.240.

⁸⁷ Ragıb el-İsfahani, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Yusuf Türker), Pınar Yay., İstanbul: 2007, s. 524.

⁸⁸ Hüseyin Atay, *Arapça-Türkçe Lügat*, c. II, s. 303.

⁸⁹ Gezgin, a.g.m., s. 43.

1.2.5. *Huşu* (خشوع), *Haşyet* (خشية)

Huşû; korkmak, ürpermek ve alçalmak⁸⁹ anlamlarında kullanılan bir terim iken, haşyet korkuyu⁹⁰, daha doğrusu, saygıyla birlikte bulunan korkuyu⁹¹ ifade etmektedir.⁹²

Haşyet ve *huşu* kelimeleri arasında bulunan fark gibi *haşyet* ve *havf* kelimeleri arasında anlam farkı bulunmaktadır. *Haşyet* kötülüğü terk etmek anlamını taşımaktadır.⁹³ Buna göre “*havf*, çirkinlik ve bu çirkinliği terk ile ilgili iken, *haşyet* kötülüğün bulunduğu yer ile ilgilidir. (...) Bu anlamda Allah Kur'an'da korkulan şeyin, kendi azabı ve va'idi olduğunu belirtirken *havf* kelimesini kullanmış, korkutan şeyin bizzat kendi yüce zatı⁹⁴ olduğunu belirtirken ise *haşyet* kelimesini kullanmıştır.”⁹⁵ Bu bağlamda Mâturîdî, müminlerin Allah'tan korkmalarının iki sebebi olduğunu dile getirerek bunlardan ilkinin “Allah'ın heybet ve celali karşısında duyulan bir korku” olduğunu, ikincisinin ise “işlenen günahlar sebebiyle Allah tarafından cezalandırılma korkusu” olduğunu vurgulamıştır.⁹⁶

1.2.6. *Heybet* (هيبة)

Heybet ise “korku ile saygı duygularını birden uyandıran hal veya gösteriş”⁹⁷ olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda “saygıyı ve boyun eğmeyi gerekli kılan bir korku türü olan *heybet* kavramı, her türlü ihtişam konusunda”⁹⁸ kullanılmaktadır.

⁸⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrout: 1957), c.VIII, s. 71.

⁹⁰ Nahl 16/50; Gâşiye 88/2; Kalem 68/43.

⁹¹ Râ'd 13/21.

⁹² Kavşut, *a.g.m.*, s. 238.

⁹³ Askerî, *a.g.e.*, s.356.

⁹⁴ Toshihiko Izutsu, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz) s. 302; Bakara 2/150.

⁹⁵ Sibel Kaya, *Havf (Kaygı) Ve Reca' (Ümit) Kavramlarının Semantik Ve Teolojik Tahlili*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2012, s. 52.

⁹⁶ Kaya, *a.g.e.*, s. 52; krş. Mâturîdî, *a.g.e.*, c. 12, s.36-66.

⁹⁷ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 19. Baskı, Ankara: 2002, s. 360.

⁹⁸ Kaya, *a.g.e.*, s. 63.

1.2.7. *Ru'b* (رعب)

Ru'b, kalbin korkuyla dolması ve bu sebeple, herhangi bir harekete cüret edemeyecek derecede, güçsüz kalması⁹⁹ demektir. Bu bağlamda *Ru'b*, şiddetli bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sadece, Allah'a, ahiret gününe ve yeniden dirilmeye inanmayan, inkâr eden kimselerin tecrübe edebileceği türden bir korku olan *Ru'b*, kişinin kendisinden kaynaklanmayan, Allah'ın inkâr edenlerin kalbine, inkârları sebebiyle saldıgı bir korkuyu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Bu sebeple *ru'b* kelimesi Kur'an'da, özellikle Müslümanlar karşısında müşriklerin kalbine düşen korkuyu¹⁰¹ ifade etmek için kullanılan kelimelerden biri olmuştur.

1.2.8. *Rahbet* (رهبة)

Kur'an'da, korku ile ilgili durumları anlatmak üzere kullanılan kelimelerden biri de *rahbet*.¹⁰² Korkmak, korkup kaçmak, korkulan şeyden uzağa gitmek¹⁰³ anlamlarına gelen *rahbet*, tedirginlik duygusu ile birlikte sakınma isteğini de içeren türden bir korkuyu¹⁰⁴ ifade etmektedir.

Rahbet kelimesinin ism-i faili olan *râhib* ve *ruhbân*, korkan kişi¹⁰⁵ anlamına gelmektedir. Rahip kelimesi de buradan gelmekte olup rahiplerin sürekli Allah korkusunu içinde tutarak ibadete devam ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁶ Bu sebeple *rahbet*, kişiyi ibadete sevk eden türden bir korku olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁷ *Rahbet*,

⁹⁹ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 431

¹⁰⁰ Ali Galip Gezin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kuran'da 'Korku' İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı: 1, Ankara: 2003, s. 51.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/151; Enfâl 8/12; Ahzâb 33/26; Haşr 59/2.

¹⁰² Bakara 2/40; Mâide 5/82; A'râf 7/116-154; Enfâl 8/60; Tevbe 9/31-24; Nahl 16/51; Enbiyâ 21/90; Kasas 28/32; Hadîd 57/28; Haşr 59/13.

¹⁰³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. I, s. 1237 ; el- Cevherî, *a.g.e.*, c. I, s. 140.

¹⁰⁴ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 442.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. I, s. 1237.

¹⁰⁶ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul: 2015, s. 262.

¹⁰⁷ Efe, *a.g.e.*, s. 52.

havf'ın sürekliliğini ifade eden bir kelime olup bir şarta bağlı olarak gerçekleşmektedir.¹⁰⁸

1.2.9. *Feza'* (فزع)

Korkmak, ani bir şekilde ürkmek¹⁰⁹, panik ve kaygı içinde olmak¹¹⁰, bir tehlike karşısında şiddetli¹¹¹ bir korku hissetmek¹¹², korkunun verdiği tedirginlik içinde olmak¹¹³ anlamına gelen *feza'* kelimesinin, birisi *zü'r* (korku), diğeri ise *iğase* (yardım isteme veya yardım etme) anlamına gelen iki kökü bulunmaktadır. Kelime kökünün birinci anlamı, “korkunun başlangıç noktası”¹¹⁴ şeklinde bir alt anlamı da içermektedir. *Feza'* kelimesinin daha çok, kıyamet anı¹¹⁵ ve ahiret hayatından söz eden ayetlerde¹¹⁶ kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerde özellikle, müminlerin korkudan uzak olduklarına¹¹⁷ dikkat çekilmektedir.

1.2.10. *Rav'* (رع)

Rav', kalbe düşürülen korkuyu ifade eden bir kelimedir.¹¹⁸ *Rav'* kelimesi uzun süreli olmayan¹¹⁹ ve aniden ortaya çıkan kaygılara işaret etmektedir.¹²⁰ Ayrıntılarıyla ele aldığımızda “korkmak, ürkmek, gönül, kalp, zihnî bir yetenek anlamına gelen bu kelime, korkunun zihinsel alanını teşkil etmektedir. Buna içsel korku da denebilir. Kökü itibariyle, bir şeyin en güzeli ve hayran bırakan bir durum

¹⁰⁸ Askerî, *a.g.e.*, s. 357-358.

¹⁰⁹ Enbiya 21/ 97-104; Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, s. 95.

¹¹⁰ el- Cevherî, *a.g.e.*, c. III, s. 1258; İbn Manzur, *a.g.e.*, c. VIII, s. 251.

¹¹¹ Enbiya 21/103.

¹¹² Askerî, *a.g.e.*, s. 359.

¹¹³ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 794.

¹¹⁴ Askerî, *a.g.e.*, s. 359.

¹¹⁵ Kur'an'da kıyamet anından söz edilirken *الفرع الكبير* kavramı kullanılmaktadır. Bkz. Aydın, *a.g.e.*, s. 89.

¹¹⁶ Neml 27/87-89.

¹¹⁷ Enbiyâ 21/103.

¹¹⁸ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 450.

¹¹⁹ Hud 11/70-74.

¹²⁰ Gezgîn, *a.g.m.*, s. 54.

anlamına gelen rav‘, korkunun zirvesini oluşturur.”¹²¹ Bir başka görüşe göre ise bu kelime korku anlamından ziyade kaygı anlamına daha yakın görünmektedir.¹²²

Rav‘ kelimesi, havf ve feza‘ kelimelerinin anlamını da kapsamakla birlikte, saygıdan ve saygı duyulan varlığın büyüklüğünden dolayı hissedilen korku¹²³ anlamını taşımaktadır.

1.2.11. İşfâk (الإشفاق)

Ş-f-k kökünden türeyen işfâk, korkmak¹²⁴, çekinmek, endişe etmek, ürpermek¹²⁵, veya şefkat ve merhamet¹²⁶; korku ile karışık ilgi göstermek ve acımak¹²⁷ anlamlarına gelmektedir. Kur’an’da, işfâk kelimesi ile mü’minlerin Allah’ın azameti dolayısıyla¹²⁸ veya yüklenecek sorumluluğun ağırlığı sebebiyle¹²⁹ yahut malî yükümlülükler nedeniyle¹³⁰ korkudan titrese bile şefkati umduğundan¹³¹ söz edilmektedir.¹³²

Şefkat kelimesi de ş-f-k kökünden türemektedir. Bu bağlamda, işfâk kelimesi, “şefkat gösteren kişinin karşısındakine sevgi ve endişe duygularıyla karışık bir yaklaşıma sahip olduğuna”¹³³ işaret etmektedir. Çünkü şefkat gösteren kimse şefkat duyduğu varlığın zarar görmesinden endişe etmektedir.¹³⁴ Fakat işfâk, tam da bu sebeple havf ve haşyet kelimelerinden daha yumuşak bir anlam ifade etmektedir.¹³⁵

¹²¹ Efe, *a.g.e.*, s. 51.

¹²² Kaya, *a.g.e.*, s. 56.

¹²³ el- Cevherî, *a.g.e.*, c. III, s. 1223; İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrut: 1957), c. VIII, s. 135.

¹²⁴ Kelime, من edatını alması durumunda korku anlamına gelmektedir. Bkz. el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 556.

¹²⁵ Enbiyâ 21/49; Tûr 52/ 25.

¹²⁶ Askerî, *a.g.e.*, s. 285.

¹²⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrut: 1957), c. X, s. 180.

¹²⁸ Mearic 70/27.

¹²⁹ Ahzab 33/72.

¹³⁰ Mücadile 58/13.

¹³¹ Mü’minûn, 23/57.

¹³² Kaya, *a.g.e.*, s. 56.

¹³³ Kaya, *a.g.e.*, s. 56.

¹³⁴ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 556.

¹³⁵ Askerî, *a.g.e.* s. 357.

1.2.12. Vecl (وجل)

Vecl (وجل) kelimesi, kalp ürpermesi¹³⁶, Allah'tan (O'nun azamet ve celalinden) şiddetle korkmak¹³⁷, tedirginlik ve kaygı nedeniyle korkmak¹³⁸ anlamındadır. *Vecl*, kaygı ve endişe anlamına da gelir. Bu bağlamda, “*Rabblarine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler*”¹³⁹ âyetini dikkate aldığımızda, söz konusu ürperme iki şekilde açıklanabilir: İlki, yapılan infakların Allah katında kabul görüp görmediği kaygısını taşımaktır. İkincisi ise Allah'a ne şekilde dönüleceğiyle ilgilidir. Müminler, O'na, saadetle mi yoksa *şekâvetle* (mutsuzluk) mi dönecekleri hususunda daimi bir kaygı (*havf*) içerisindeyler.”¹⁴⁰

1.2.13. Veces (وجس)

Veces, *feza'* kelimesine benzer bir anlam¹⁴¹ taşımakla birlikte, gelecekte gerçekleşmesi vaad edilen bir şeyin duyulmasından, o sesin kendisinden duyulan korku¹⁴², kaygı ve endişe; ürkmek, bir şeyi önceden sezerek tedirginlik hissetmek¹⁴³ gizli/ hafif bir ses¹⁴⁴ anlamlarına da sahiptir. “Aynı kökten türeyen *teveccese* (تَوَجَّسَ) kelimesi ise gizli bir sese kaygıyla kulak kesilmek, yiyeceği azar azar yemek, içecekten (...) yudum yudum içmek manasındadır.”¹⁴⁵

1.2.14. Vikaye (وقاية) Takva (التقوى) ve İttika' (اتقاء)

V-k-y (وقي) kökü sakınmak, muhafaza etmek, bir şeyi korumak, bir şeyden korunmak anlamlarına gelirken bu kökten türeyen *vikaye* kelimesi ise bir nesneyi

¹³⁶ Hicr 15/52–53.

¹³⁷ Enfâl 8/2; Hac 22/35; Mü'minûn 23/60.

¹³⁸ el-Cevherî, *a.g.e.*, c. V, s. 1840; İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrout: 1957), c. XI, s. 722; el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1136. (İsfahanî daha çok korkuyu hissetme anlamı üzerinde durur.)

¹³⁹ Müminûn 23/ 60.

¹⁴⁰ M. Sait Kavşut, “İnsan: Teolojik Antropoloji,” *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara: 2011, s. 238.

¹⁴¹ Gezgin, *a.g.m.*, s. 53.

¹⁴² Hûd 11/70; Tâ Hâ 20/67; Zâriyât 51/28.

¹⁴³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Beyrout: 1414), c. VI, s. 253.

¹⁴⁴ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1135.

¹⁴⁵ Gezgin, *a.g.m.*, s. 53.

kendisine zarar verecek şeylerden korumak, korunan şey ve nefsi kendisinden korkulan-endişe edilen şeyden koruma¹⁴⁶ anlamlarına sahiptir. *İttika'*¹⁴⁷ ise, korkmak ve korktuğu şeye karşı önlem almak anlamını taşımaktadır. Kelimenin kökü ve müştakları, aslında korku veya korkmak anlamlarını taşımamaktadır.¹⁴⁸ Bununla birlikte bu kök ve türevleri, Kur'an'da *havf* ve *haşyet*, korkutma ve kıyametten¹⁴⁹ ve Allah'tan¹⁵⁰ sakınma¹⁵¹/sakındırma anlamlarını ifade edecek şekilde¹⁵² kullanılmıştır. Ancak Allah'tan sakınan ve kendini düzelten kimselerin kaygı (*havf*) içinde olmayacaklarının anlatıldığı ayette¹⁵³ olduğu gibi takva, korkudan emin olmanın yollarından biri olduğu için *havf* ve *takva* arasında sıkı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁴

İzutsu, *ittika* yı “ (...) Seninle korktuğun şey arasına seni koruyacak bir engel koymandır.” şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda *ittika'* terimi, “korkuya sebep olan bir tehlike, korku hissi, tehlikeden kaynaklanan korku sebebiyle öznenin kendini korumaya çabalaması”¹⁵⁵ olarak anlaşılmaktadır. Ancak bu kelimeyi “(...) karşılayacak en güzel ifade “sorumluluk endişesi/korkusu”dur.”¹⁵⁶

1.2.15. *Ğamm* (الْغَمُّ), *Kerb* (كرب) ve *Hüzn* (حزن)¹⁵⁷

Ğamm (الْغَمُّ), bir şeyi örtmek, gizlemek¹⁵⁸; olmuş ya da olacağı tahmin edilen bir zarardan dolayı kalbin daralmasına sebep olan şey¹⁵⁹ anlamına gelmektedir.

¹⁴⁶ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1176; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. XV, s. 401; el-Cevherî, *a.g.e.*, c. VI, s. 2527; ez-Zebidî, *a.g.e.*, c. XX, s. 304; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara: 2011, s. 68-69.

¹⁴⁷ Mâide, 5/57.

¹⁴⁸ Gezgîn, *a.g.m.*, s. 55.

¹⁴⁹ Bakara 2/48, 123, 281.

¹⁵⁰ Bakara 2 /189, 194, 196, 203, 223, 231, 233, 278, 282; Âl-i İmran 3/50, 102, 123.

¹⁵¹ Hac 22/1; Râ'd 13/ 35; Bakara 2/212; Zümer 39 /16

¹⁵² Gezgîn, *a.g.m.*, s. 56.

¹⁵³ Â'raf, 7/35.

¹⁵⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 69; Gezgîn, *a.g.e.*, s. 55-56.

¹⁵⁵ Süleyman Tuğral, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara: 2008, s. 159.

¹⁵⁶ Tuğral, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁵⁷ *Bess*, *hemm* ve *esef* kelimeleri de *ğamm* kelimesi ile benzer bir anlam taşımaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul: 2000, s. 185-188; Kaya, *a.g.e.*, s. 40; *Hemm*, istenilmeyeni ortadan kaldırmak ve istenilene ulaşmak için çabalamak demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Askerî, *a.g.e.*, s. 396.

¹⁵⁸ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 763.

¹⁵⁹ Askerî, *a.g.e.*, s. 396.

Ğamm, *kerb* kelimesi benzer anlamlara sahiptir. *Ğamm* ve *kerb* kalbin üzerindeki düğüm/kördüğüm¹⁶⁰ olarak nitelendirilmektedir. *Ğammın* yoğun bir hale gelmesi *kerb* olarak adlandırılmaktadır.¹⁶¹ *Kerb ayrıca*, şiddetli gam, keder anlamlarına gelmektedir.¹⁶²

Hüzn kelimesi *ğamm* kelimesi ile aynı anlamları paylaşmaktadır. Özellikle Kur'an'da bu kelime, kaygı kavramını karşılamak üzere kullanılmıştır. *Hüzn* aynı zamanda, *ferah* kelimesinin zıt anlamlısı¹⁶³ olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.16. *Usr* (عسر)

Zorluk¹⁶⁴, zor olmak/zorlu olmak¹⁶⁵ veya zor bir hale gelmek¹⁶⁶ gibi anlamlara gelen *usr*; kolaylık, kolay olmak anlamına gelen *yusr* kelimesinin zıddıdır.¹⁶⁷ *Usr* kelimesinin yaşanan zorlu bir durumdan kaynaklanan kaygıyı¹⁶⁸ ifade ettiğini de hatırlatmak yerinde olacaktır.

“Her güçlüğü/sıkıntıyı, kuşkusuz, bir kolaylık/rahatlık takip edecektir. Kesinlikle her güçlüğü bir kolaylık/rahatlık takip edecektir.”¹⁶⁹ Ayeti ile *umutsuzluğa düşmediği*, *umudunu koruyabildiği* takdirde, “(...) Bir insanın varlığı devam ettiği sürece yaşadığı zorlukların zamanla kolaylığa dönüşeceği” hatırlatılmaktadır.¹⁷⁰

1.2.17. *Hazr* (حذر)

Karşılaşılması kesin veya ihtimal dâhilinde olan bir *zarardan*, korkudan korunmak¹⁷¹, herhangi bir şeyden korunmak için tedbir almak anlamında kullanılan

¹⁶⁰ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 905.

¹⁶¹ Askerî, *a.g.e.*, s. 397.

¹⁶² el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 904.

¹⁶³ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 278.

¹⁶⁴ İnşirah 94/5; Müddesir 74/10, Furkan 25/26.

¹⁶⁵ Müddesir 74/9.

¹⁶⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, (Kahire:1119), c. II, s. 2941, İsfahanî, *a.g.e.*, s. 1008.

¹⁶⁷ el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 700.

¹⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 60.

¹⁶⁹ İnşirah 94/5-6.

¹⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ankara: 2012, s. 20.

¹⁷¹ el-İsfahanî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 270.

bu kelime, tedbir almayı içermesi yönüyle *havftan* ayrılmaktadır.¹⁷² Hazır, *henüz gerçekleşmeyen* bir şeyden korunması sebebiyle, gerçekleşmiş bir şeyden korunma anlamına gelen *ihtirâzdan* ayrılır.¹⁷³

Hezr kelimesi Kur'an'da, bela ve musibetten korunmak,¹⁷⁴ ölüm korkusu¹⁷⁵, insanların saptırmalarından sakınma¹⁷⁶ ahiret ve dünyaya dair şüphe duyma¹⁷⁷ ve düşman korkusundan dolayı alınan silahlı tedbir alma¹⁷⁸ gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁷⁹



¹⁷² Askerî, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁷³ Askerî, *a.g.e.*, s. 356.

¹⁷⁴ Bakara 2/235; Âl-i İmrân 3/28-30; Mâide 5/41-92; Tevbe 9/122; İsrâ 17/57; Nûr 24/63

¹⁷⁵ Bakara 2/19-243

¹⁷⁶ Mâide 5/49; Münafikûn, 63/4; Teğâbûn 64/14.

¹⁷⁷ Kasâs 28/6; Zümer 39/9.

¹⁷⁸ Nisa 4/71-102; Şua'râ 26/56.

¹⁷⁹ Efe, *a.g.e.*, s. 49.

I. BÖLÜM

TANRI-İNSAN İLİŞKİSİNİN İKİ TEMEL AYAĞI: UMUTSUZLUK ve UMUT

A. SÖREN KIERKEGAARD ve ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK

A. 1. Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855)¹⁸⁰

Danimarka'nın Kopenhag şehrinde doğan Kierkegaard, 7 çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya gelmiş, son çocuk olması nedeniyle çocukluğunun uzun bir dönemini babası ile geçirmiştir. Kierkegaard'ın babası, önceleri geçim sıkıntısı çektiği için, Tanrıyla arasına mesafe koymuş fakat daha sonra büyük bir servete ve boş zamana sahip olduğu için kendini dinî bilgi edinmeye adanmıştır. Kierkegaard'ın babası böylece koyu bir Hristiyan olmuştur. Fakat zamanla bu *adanmışlık*, iç huzuruna değil ağır bir vicdan muhasebesi sonucu derin bir *günahkârlık* hissiyatıyla dolu ızdıraba sebep olmuştur. Öyle ki servetini bir ceza, çocuklarını ise salt *imtihan* sebebi olarak görmeye başlamıştır. Evin en küçük üyesi olan Søren ise babasının durumundan en çok etkilenen kişi olmuştur. Hatta neredeyse tüm yaşamı babasının penceresinden görmüştür. Buna karşın babası Søren'i günahlarının affedilmesi için adaması gereken bir kurban olarak görmüş ve bu doğrultuda yetiştirmiştir. Fakat ilginç olan, Søren'in de benzer duygular taşımasıdır. Baba-oğul, kendilerini birbirlerinin *melankolik* hayatlarından dolayı *suçlu* hissetmiştir. Kierkegaard katı bir Hristiyanlık eğitimi verilerek ve çocuk olma hakkı elinden alınarak, -babası tarafından- Tanrıya kurban verilmiş/adanmıştır. Çünkü babası, Søren'in Tanrı tarafından geri alınmak üzere verildiği konusunda en ufak bir şüphe bile taşımamaktadır. Bu katı eğitim metoduyla yetiştirildiği için Kierkegaard, hayatını hiç yaşamadığını, aslında kendisinin baştan sona bir *düşünceden* ibaret olduğunu dile getirmiştir.

¹⁸⁰ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, (çev. Işık Ergüden), Dost Yay., Ankara: 2006., s. 7-40.

Kierkegaard, tüm eserlerinde yer alan ve felsefesine sinmiş olan *diyalektik* düşünme sistemi aracılığı ile düşünmeyi, babasından öğrenmiştir. Fakat zaman içinde babası Søren'in hayal ettiği kadar zeki olmadığını *fark etmiştir*. Bunun ardından Kierkegaard'ın üzerinden, babasının yoğun ilgisi kalkmıştır. O zamana kadar tüm yaşamını *etik* yaşama tarzı üzerine kurgulayan ve hatta aslında bundan başka bir yol öğrenmemiş olan Kierkegaard, üniversite yaşamında ise tam anlamıyla -kendi felsefesinde de ayrımını yaptığı şekliyle- *estetik* yaşam tarzı ve *etik* yaşam tarzının ayırdına vararak *estetik* yaşam tarzını benimsemiştir.

Döneminin ünlü felsefecilerinin derslerini takip ettiği ve önemli felsefecilerin eserlerini okuma fırsatı bulduğu dönemlerde aslında kendi felsefesini de yavaş yavaş oluşturmaya başlamıştır. Fakat bunun için “hayatın temel dinamiklerini keşfetmeye başlamıştır”, dememiz daha doğru görünmektedir. Bu dönemde sadece felsefe değil, *edebiyat* ve *tiyatro* başta olmak üzere sanat türlerine ilgi göstermeye ve okumalar yapmaya başlamıştır. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı eserini incelemiş ve *tin* hakkındaki fikirlerini oluşturmaya başlamıştır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabını okumuştur. Belki de *neyi umabileceğimiz* yönündeki soruyla burada tanışmıştır.¹⁸¹ *İman*, imanın içselliği, özgür düşünme, rasyonalizm, vahyin içsel gerçekliği gibi kavramlar hakkında incelemelerde bulunan Kierkegaard, özgür düşünmenin temel kazanımlarını korumak üzere bir felsefe geliştirmeye çalışmakla birlikte bir yandan da dogma eğitimi almaktan geri durmamıştır.

Kopenhag İlahiyat Fakültesini sadece kendisi değil babasının da isteği doğrultusunda okuyan Kierkegaard, zamanla rasyonalizmden uzaklaşmaya başlamıştır. Diğer yandan dinden de uzaklaşmaya başlamıştır. Babasıyla yaşadığı sorunların *dinsel* alandan uzaklaşma şeklinde somutlaşmasıyla birlikte Kierkegaard fakülteden de uzaklaşmaya başlamıştır. Bu durum babasının ölümüne kadar devam etmiştir. Aslında Kierkegaard bu döneme kadar babasına oldukça kızıdır. Fakat

¹⁸¹ Lokman Çilingir'in *Umut Felsefesi* adlı çalışmasında, Kant'ın “*Ne Umabilirim ?*” sorusuna cevap aradığı eseri *Saf Aklın Kritisizmi*'den yola çıkarak umut felsefesinin ne olduğu ortaya konmuş, Bloch ve Schäffler'in Kant eleştirisiyle ortaya koyduğu umut felsefelerini incelemiştir. Bu eser incelendiğinde akıllara Kierkegaard'ın felsefesinin de Kant'tan esintiler taşıdığı fikri gelmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Lokman Çilingir, *Umut Felsefesi*, Elis Yay, Ankara:2003.

baba sevgisini kendisinden öğrenmiş ve bunu tanrısal baba sevgisi¹⁸² anlayışına da yansıtmıştır. Babasının ölümünden bir yıl önce Regine Olsen ile nişanlanmış olan filozof, babasının kendisini Tanrıya kurban etmesi gibi, nişanı bozarak Olsen'i, en sevdiği kişiyi, Tanrıya kurban etmiştir.

Hayatında büyük kopuşların yaşandığı dönemleri geride bırakan Kierkegaard, felsefe dünyasına *müstear* isimlerle kaleme aldığı eserleriyle önemli katkılar yapmış ve bu süreci oldukça verimli geçirmiştir. Özellikle 1848 yılından sonra kendisini Hristiyanlığın icaplarına cevap verecek şekilde eserler ortaya koymaya adanmıştır. *Anti-Climacus* müstear adıyla yazdığı *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eseri özellikle *Hristiyanlığın temellerini ortaya koymak* üzere ve bir din adamı edasıyla¹⁸³ yazılmıştır. Müstear isimlerle noktaladığı eserleri Kierkegaard'ın kişiliğini ve düşüncelerini tam olarak yansıtmamıştır. Üstelik bu eserlerde kendisine ait tek bir kelimenin olmadığını, *Johannes Climacus*'un ise özyaşam öyküsünü barındıran tek müstear isim olduğunu¹⁸⁴ dile getirmiştir. Çünkü "Müstear adlı eser, fiili bir durumun bilinci ile yerine getirilmesi gereken bir görevin bilinci arasındaki çatışmadan kaynaklı bir uzlaşmadır."¹⁸⁵ Kanaatimizce müstear isim konusundaki bu bilgi, Kierkegaard'ın eserlerinde birbirine zıt tezlerin öne sürüldüğü, şeklindeki düşünceleri engellemek adına önemlidir. Dahası müstear isim, dolaylı bir iletişimin tarihsel bir biçimdir,¹⁸⁶ ona göre. Kierkegaard -Sokrates gibi- kişiye gerçeği aktarmak yerine kendilerinin *seçmesini* istemektedir.¹⁸⁷ Bu sebeple de doğurtma yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Buna göre estetik anlamda eser üretimi bir bakıma doğurtmadır. Böyle bir durumda kişinin kendi adına üretmesi imkânsız olup ancak başkası adına üretmesi mümkündür. Aynı nedenle doğurtma yönteminde eser, *negatif* bir önermeyle başlar. Kierkegaard, çalışmamızın konusu olan umudu ele alırken umutsuzluğu belki de bu yüzden ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü ileride görüleceği gibi Kierkegaard önce bir önerme sunar, arkasından bunu tartışır.

¹⁸² Hatta umut ve korku kavramlarına ilişkin fikirlerini bile çocukluk yaşantısında babasıyla yaşadığı tecrübeler vasıtasıyla edindiğini iddia edebiliriz.

¹⁸³ Olivier Cauly, *Kierkegaard*, (çev. Işık Ergüden), Dost Yay., Ankara: 2006., s. 7-40.

¹⁸⁴ Cauly, *a.g.e.*, s. 45; Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul: 2002, s. 38-39.

¹⁸⁵ Cauly, *a.g.e.*, s. 40.

¹⁸⁶ Cauly, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁸⁷ Alpyağıl, *a.g.e.*, s. 39.

Kanaatimizce umutsuzluk kavramı da *bilinçlenme* ve Tanrı'ya ulaşmaya götüreceğinden umutsuzluk, negatif bir önerme olarak düşünülebilir.

Anladığımız kadarıyla Kierkegaard, umut başta olmak üzere *korku*, *kaygı* gibi kavramlardan önce kendi *varoluşunu* sorgulamıştır. Önce kendi varoluşundan tiksiniş ve bu sayede şikâyetlerini dinleyen ve onu terk etmemiş bir Tanrı olup olmadığını¹⁸⁸ aramaya koyulmuştur. Bunun ardından Kierkegaard, eserleri ile yaşamın üç aşamasını ve bunlardan köken alan olguları, kavramları incelemeyi amaç edinmiştir. Kierkegaard'ın hedefi, bir taraftan *estetik-etik-dinsel katmanları* gözler önüne sermek fakat bunların başlangıçta eşzamanlı olduğunu, buraya belli bir sırayla ulaşmanın mümkün olmadığını ispat¹⁸⁹ etmektir.

A. 2. Kierkegaard ve Varoluş Düşüncesi

Kierkegaard, tüm tanımlamalardan önce bir *varoluş* filozofudur. O halde Kierkegaard'ın felsefesini kavrayabilmenin ilk adımı da kuşkusuz, varoluşun ne ifade ettiğini çözümlemek olmalıdır. Çünkü önümüzde duran, varoluşun var olmayı bile öncelediği¹⁹⁰ bir felsefedir.

Varoluş (*existents*) bir durum olmaktan öte bir edimdir: Olabilirden gerçeğe geçiş. Yani “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.”¹⁹¹ Ancak bir durumdan ötekine geçmek, var olmak için yeterli değildir. Varoluşu tam anlamıyla gerçekleştirebilmek için *özgür*¹⁹² biçimde *seçmek* gerekecektir. Bu sebeple varoluşçuluğun genel bir varlık tanımından hareket etmediği¹⁹³ netlik kazanmaktadır. Varlık, varoluşun temel zemini olduğundan tüm varoluşlar eşit değerlendirilmemelidir.¹⁹⁴ Çünkü birey önceden kendisine verilmiş sabit bir *öze* sahip olmadığından kendini nasıl var ederse o şekilde

¹⁸⁸ Nevin Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2014, s. 7.

¹⁸⁹ Cauly, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁹⁰ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul: 1998, s. 44.

¹⁹¹ Foulquie, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁹² Foulquie, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁹³ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, Dergah Yay., İstanbul: 2006, s. 31.

¹⁹⁴ M. Mukadder Yakupoğlu, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Mor Yay., Ankara: 2001, s. 9.

var olacaktır.¹⁹⁵ Bu sebeple de varoluş dengesizlik içerebilmektedir.¹⁹⁶ Birey kendi kendisini var etmekle var olacağından varoluş felsefesi *şimdiki* zamana ait¹⁹⁷ olmakla birlikte *gelecek* zamana sıçrayan bir felsefedir.¹⁹⁸ Ancak varoluşlar farklı olduğu gibi varoluş felsefeleri de farklıdır.¹⁹⁹ Her filozof kendine has bir varoluş felsefesi ortaya koymuştur. Kierkegaard da tamamen kendine has bir felsefe ortaya koymuştur. Öyle ki aslında her varoluş filozofunun sistemi kendine özgü olsa bile Kierkegaard'dan etkilenmeden edememişlerdir.²⁰⁰

Kierkegaard Danimarkalı bir filozoftur. Dilin yapısı felsefî çözümlemelerin karakterini etkilediği bir gerçektir. Kierkegaard'ın ilgi çekici birçok çözümlemesi, aslında Danca'nın imkânlarından beslenmiştir. Danca'da *varoluş* anlamına gelen iki terim bulunmaktadır. İlki Danca bir kelime olan *Tilvaerelse*, diğeri ise Latince kökenli *Existents* terimleridir. Almancadaki *Dasein*²⁰¹ terimi ile Dancadaki *Tilvaerelse* aynı anlama sahip olup *oradaki varlık* anlamına gelmektedir. Ancak *oradaki varlığın* özü ise *Existenz/Existens* 'tir. Bu yönüyle varoluş, *oradaki varlıktan* başka bir biçimde var olmaya işaret etmektedir. Danca ve Almancadaki bu ayrım diğer dillerde yer almayan bir ayrım olduğu için Kierkegaard felsefesinin anlaşılması zorlaşmaktadır.²⁰²

Kierkegaard için varoluş, *hayatın kendisi* ve anlamı demektir. Varoluş, uğrunda yaşanılması ve ölünmesi gereken bir hakikat bulmaya kendini adamayı

¹⁹⁵ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, (çev. Salih Özer), Hece Yay., Ankara: 2003, s. 107.

¹⁹⁶ Yakupoğlu, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁹⁷ Kâmrân Birand, "Existentialisme Üzerine II", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara: 1964, s. 101.

¹⁹⁸ Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (çev. Bertan Onaran), Payel Yay., 1999.

¹⁹⁹ Mikel Dufrenne, "Existentialism and Existentialisms", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol: 26, no:1, 1965, ss. 51-62, s. 51.

²⁰⁰ Birand, *a.g.m.*, s. 100.

²⁰¹ *Dasein* terimi üzerinde en çok çalışan filozof Martin Heidegger'dir. Heidegger'e göre *Dasein*, "(...) Oluşu itibarıyla şurada-varolmaklık olanın (varlığın hakikatini de muhafaza ederek) varlığı ortaya çıkarması - işitilmeye hazır hale getirmesi." Anlamına gelmektedir. Ona göre varoluşu araştırmak, varolanın "kendi varlığı içinde şeffaf kılınması"nı amaçlamaktadır. *Dasein*, diğer varolanlar arasında bir varlıktan öte bir şeye işaret etmektedir. Çünkü *Dasein* "ontik olarak olarak müstesnadır." *Dasein*, kendi varoluşunu kendisi seçer. Hatta seçip seçmemek noktasında özgürdür. Bunların yanı sıra *Dasein*'in dünya içinde varolan bir varlık olması, onu herhangi bir varlıktan ayırmaktadır. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul: 2006, s. 6-7, 12, 55; *Dasein* terimi yalnızca insan varoluşunu tanımlamak üzere kullanılan bir kavramdır. Bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizi), Paradigma Yay., İstanbul: 1998, s. 142.

²⁰² Cauly, *a.g.e.*, s. 53.

içermektedir. Varoluş, *keşfetmektir*²⁰³. Ancak bu keşif, neyi ve nasıl keşfetmem gerektiği sorusu²⁰⁴ ile başlamalıdır.

Varoluş, Kierkegaard'a göre, Tanrı tarafından ama *sonlu* ve *kusurlu* olarak yerleştirilmiştir. İnsanı varoluşa götüren gerçek yolun hem Tanrı hem insan olan İsa'ya götüren yol olduğunu söyleyen Kierkegaard, varoluş felsefesini bu sebeple dini argümanlara dayandırmış gözükmemektedir. Bir *birey felsefesi* ortaya koymaya çalışan Kierkegaard, görüşlerini İsa örneğini göz önünde tutarak geliştirmiştir. Gerçek anlamda birey olan tek kişi İsa'dır.²⁰⁵ O sebeple de kişi, *birey* kendi ile ilişkili olmalı fakat İsa'yı örnek almalıdır. Bu bireyselliği derinleştirmekle kişi gerçek varoluşu deneyimler. Ancak bu deneyime etik ve dinsel yolla ulaşmalıdır ki bu yolda örneği de İsa'dır. Bu sebeple Kierkegaard'ın felsefesinin bir yönüyle teoloji olduğunu söylememiz mümkündür.

Varoluş felsefesinde insanın ölümlü bir varlık olduğu göz ardı edilmediği anlaşılmaktadır. Fakat ölümsüzlüğü düşünen akıl, kendini aşmayı arzulamaktadır. Bunu dengelemek için dünyayı yardıma çağırır. Bunu, insanın *diyalektik/sentez* bir varlık olduğunu gözler önüne seren ilk örnek olarak görebiliriz. Birey, bir şeye *ilgiyle*²⁰⁶ yöneldiği zaman aslında onun içine girmiş olmaktadır.²⁰⁷ Bu nedenle aşkın bir varlığı merak ederek ilgiyle o varlığa yönelen kimse *aşkınlığı* deneyimlemiş olacaktır. Var oluş, *kendi kendini tamamlama* süreci olduğundan bu *tamamlanma* ancak ilgi ve deneyimle gerçekleşecektir, diyebiliriz. Çünkü insan varlığının yapısı önceden belirlenmiş değildir. Zaten hiçbir varoluş sistemi, verili olmayı kabul etmemektedir.²⁰⁸

Varoluş düşünce ile ideali bir potada eritebilmektir. Düşünmek için var olmak gerekmektedir. Böyle bir görüş ortaya atmakla Kierkegaard, Descartes'in önermesini

²⁰³ Burada söz konusu edilen keşif kavramı, *henüz bilincine varılmamış* bir gerçekliğin veya varlığın *şüphe* aracılığı ile *fark edilmesini* kast etmekteyiz. Bu anlamıyla keşfin, bilinç, özgür irade ve sorumluluğu içeren bir edim olduğunun altını çizmemiz yerinde olacaktır.

²⁰⁴ Cauly, *a.g.e.*, s. 55.

²⁰⁵ Cauly, *a.g.e.*, s. 57.

²⁰⁶ Kierkegaard'ın ilgisinin konusu, Mutlak/Aşkın Varlık olan Tanrı'dır. Düşüncelerini oluştururken Kierkegaard'dan beslenen Paul Tillich ilginin konusunun nihai kaygı (*ultimate concern*) olduğunu dile getirmiştir. Tillich'in için nihai kaygı, nihai varlık olan Tanrı'ya yöneliktir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Tan, *Paul Tillich'te Vahiy ve İman*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2002, s. 27.

²⁰⁷ Cauly, *a.g.e.*, s. 60-61.

²⁰⁸ Gülten, *a.g.e.*, s. 92.

çürütmeyi amaçlamıştır. Düşünce varlıktan varoluşa geçmek için bir *sıçrama* noktasıdır.²⁰⁹ Çünkü herkes vardır fakat çok az kimse varoluşu tecrübe etmektedir. Varoluş *süreklilik* ve çaba gerektirmektedir. Bu çaba ise ilgili olmaktır. Aşkın olan bir varlığa ilgi duymaktır. Fakat varoluş bundan önce, kişinin kendi kendisi ile ilişkisinin nasıl olacağına dair bir ilgiyi tetiklemektedir.

Kierkegaard *korku, kaygı* ve *umutsuzluk* kavramlarını tek tek eserler halinde incelemiştir. Bu eserler varoluş aşamasındaki insanın önce kendisi, sonra da *aşkın varlık* ile olan ilişkisinin nasıl olduğu ve nasıl olması gerektiğine dair çözümlemeler içermektedir. Bu sebeple varoluşun ne olduğuna dair yaptığımız açıklamalar, daha sonra umutsuzluk ile ilişkili olarak ele alacağımız kavramları derinlemesine anlayabilmemiz için önem arz etmektedir.

Varoluş ilişkisi, aslında *sonsuzluk* arzusu ve hakikat istencidir.²¹⁰ Çünkü bir kişi varoluşunu ancak kendini ve Tanrıyı keşfetmekle tamamlayabilir. Tanrı ile iletişim halinde olmak da dolaylı olarak sonsuzlukla iletişim halinde olmaktır. Zaten ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi Kierkegaard'a göre insan, sonlu ile sonsuzun diyalektiği/sentezi olduğu için insanın bir yönü sonsuza dönüktür.²¹¹

A. 3. Kişiliğin Gelişiminde Üç Evre: Estetik, Etik ve Dinsel Evreler

Varoluşunu gerçekleştirmek isteyen kişinin bulunabileceği üç durak/evre bulunmaktadır. Bunlar Kierkegaard tarafından varoluş alanları²¹² olarak adlandırılır. Kierkegaard felsefesinde varoluş, -önemli bir Teist varoluş filozofu olan- Gabriel Marcel'in de ifade ettiği gibi yol metaforuyla temsil edilmektedir. İnsanın sentez oluşu; varoluşun, durakları olan bir yol olduğu düşüncesi ile birleştiğinde yeni anlam alanları açığa çıkarmaktadır. Buna göre bu durakların bir sırası bulunmamakla birlikte hangi durağın hangi *diyalektik/sentezle* ve hangi kavramlarla temsil edildiği önem kazanmaktadır. Örneğin umutsuzluk, özellikle de sonluluğun umutsuzluğu estetik durakla yakından ilişkili bir kavram ikilisini oluşturmaktadır.

²⁰⁹ Cauly, *a.g.e.*, s. 66.

²¹⁰ Cauly, *a.g.e.*, s. 71.

²¹¹ Cauly, *a.g.e.*, s. 71

²¹² Cauly, *a.g.e.*, s. 100.

Kierkegaard’a göre varoluşun bu üç merhalesi olan etik, estetik ve dinsel merhalelerden birine dâhil olmaksızın var olmak mümkün değildir. Bunların bir sıraya tabi olması gerekmemektedir. *Sıçrama* ile birinden diğerine geçmek mümkün görünmektedir. Ancak biz bu evreleri sırasıyla ele alacağız.

Kierkegaard ilk evre olarak **estetik** evreyi işaret etmektedir. Estetik terimi, Grekçe’de “duyum, gözlem” anlamlarına gelen *aisthesis* teriminden türemektedir. Buna göre estetik evrede kişi, içinde bulunduğu durumu tecrübe etmek yerine yalnızca gözlemleyecektir. Bu da, kişinin geleceğe yönelmesini ve geçmişi hatırlamasını engelleyecektir.²¹³ Bu evrede varoluşun en basit aşamaları yer almaktadır. “Estetik yaşam, sıkıntının, varoluşun boşunalığının ve hiçlik duygusunun egemen olduğu bir atmosferde kahkaha ile umutsuzluğun aşırılıkları içinde salınır.”²¹⁴ *Anlaşılan o ki, yolun* sonu buradan, neredeyse hiç görünmemektedir. Estetik evrede tek bir tip varoluş yoktur. Tamamen *bedensel, zamansal, sonlu* ve *dünyevi* olana gömülmüş olandan başlayarak etiğe bir nebze de olsa yaklaşan varoluşlara rastlamak mümkündür. Ancak bu seviyedeki kişilerin, genel olarak hazza odaklanmış oldukları görülmektedir.²¹⁵ Zira estetik aşamadayken kişi, sonsuzluktan pay alan, zamanın sınırlayıcılığını aşan ve özgürce seçebilme iradesi²¹⁶ göstererek *benliğinin zorunlu* yapısının dışına çıkabilen yapısını keşfedememektedir.²¹⁷ Estetik alanda bağlanma yoktur. Seçme kategorisi bulunmadığı için süreklilik ve sorumluluk yoktur. Yalnızca anı yaşamak vardır. Gizlilik ve bireysellik bu aşamanın temel karakteridir. Bu sebeplerle sentez, bedensel olanın lehine bozulmuştur.²¹⁸

Estetik evrede *zaman*, en belirgin niteliklerden biridir. Kişi zaman içindeyken zamana bulanır. Bu evrede zaman, kişiye geçici görünmekte ve bu da mahvolma anlamı taşımaktadır. Zaman içindeki zevk, kişiyi kuşatır. Fakat kişi bir yandan bundan acı da duymaktadır. Zevkin acıya dönüşmesi sonucu kişiye tek çıkış yolu,

²¹³ Yasemin Akış, *Søren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2015, s. 26.

²¹⁴ Cauly, *a.g.e.*, s. 105.

²¹⁵ Gülten, *a.g.e.*, s. 92.

²¹⁶ Bireyin iradesi devre dışı kaldığında benliği de devre dışı kalacaktır. Bu durum aklın ve sezginin aktifleşeceği bir ortamın kalmayacağı anlamını taşımaktadır. Bu durumda insan yalnızca dünyaya/an’a bağımlı hale gelecektir. (Bkz. Şaban Ali Düzgün, “İdeal Ben ile Ben’in İdeali Arasında İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, Yayınlanmamış Makale, s. 8.) İşte estetik evredeki bireyin durumu tam olarak budur.

²¹⁷ Akış, *a.g.e.*, s. 27.

²¹⁸ Manav-Gürdal, *a.g.e.*, s.78.

intihar olarak görünmektedir. Estetik içinde ve zaman tarafından kuşatılmış olan kişi kendini seçmiş değil kendi kendisine âşık olmuş²¹⁹ kişidir.

Estetik varoluş, zamanda ama özellikle de *anda* mevcuttur. Estetik olarak yaşayan kişi için ruh hali, her şeydir. Ama etik seviyedeki kişi için bu kadar önem arz etmeyecektir. Çünkü etik olarak yaşayan kişi, *ana sahiptir*. Fakat *ana ait değildir*.²²⁰ Ana ait olmak, an içerisinde hapsolmak ve özellikle de bunun farkında bile olmamak, umutsuzluğa düşme nedenlerinden biri olarak değerlendirilmektedir.

Zevkin kişisel varoluşla estetik ifadesi, ruh halidir. Estetik olarak yaşayan kişi tam olarak ruh halinin içine girmek istemektedir. Kişisel varlık ruh haline ne kadar çok dalarsa birey o kadar *an*²²¹a yani *şimdiye* dâhil görünecektir. An ile şimdi arasında ince bir ayrımı bulduğunu ima eden Kierkegaard, anı “derhal ortadan kalkan şimdi”²²² olarak değerlendirmektedir. Buna göre “an” şimdilerin sürekli olarak yenilenmesini de sağlamaktadır, diyebiliriz. Ancak anın bizzat kendisi süresiz ve geçicidir.²²³

Bu aşamada bizi en çok ilgilendiren kavram şüphesiz umutsuzluktur. Kahkaha (yani eğlenceye düşkün ve umursamaz bir yaşam tarzı) umutsuzlukla özdeş²²⁴ olarak sunulmaktadır. Estetik yaşam, bir düş gibidir çünkü. Kişi aslında bu aşamada, umutsuz olduğunun farkında da değildir. Bu aşamadaki kişi için dünya bir *oyun sahnesi* gibidir.

Sonlu, bedensel, zamansal ve zorunluluğun tecrübe edildiği, her şeyin bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu, bilinçlenmeye en uzak evre olan estetik evreyi aşmayı başaran bir kişinin önünde **etik evre**, aşılması gereken ikinci hedef olarak hazır bulunmaktadır. Bir yönüyle estetiğe, bir yönüyle de dinsele bakan bu evre, Kierkegaard tarafından anlaşılması ve de *aşılması* en zor evre olarak değerlendirilmektedir.²²⁵ Etik alana sıçramış olan kişi, bu aşamada estetik alandaki

²¹⁹ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 73.

²²⁰ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 71.

²²¹ An, Danca’da *qieblık* kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kelime, “qiets blik yani göz kırpması (a blink of an eye)’den gelir.”Ayrıntılı bilgi için bkz. Akış, *a.g.e.*, s. 105. Bu bağlamda estetik alandaki kişinin ruh hali göz açıp kapayıncaya kadar değişmektedir, diyebiliriz.

²²² Politis, *a.g.e.*, s. 20.

²²³ Politis, *a.g.e.*, s. 21.

²²⁴ Cauly, *a.g.e.*, s. 106.

²²⁵ Cauly, *a.g.e.*, s. 120.

çokluk ve tutarsızlıktan arınmayı hedeflemektedir. Fakat etik ile dinsel, zaman zaman çatışmaktadır. Etik aşamadaki kişi, kendi somut varlığı üzerinden bir varoluş ortaya koymaktadır. Bu sebeple gerçek bir *ben* geliştirebilmek²²⁶ etik aşamadaki kişi için son derece önemlidir. Bu aşamada, estetik aşamada bulunmayan *seçme iradesi* devreye girmektedir. Bu nedenle bu aşamanın öne çıkan temel kavramı *kendini seçmedir*.²²⁷ İrade ile kendini seçmek, karar vermeyi gerektirmekte ve sorumluluğu beraberinde getirmektedir.²²⁸ Karar vermek süreklilik demektir. Bu nedenle etik aşama süreklilikle birlikte nesnel, evrensel ve açık olmayı içermektedir.²²⁹ Ancak bu evrede birey, varoluşunu tam anlamıyla tamamlayabilmiş değildir. Bu yüzden bireyin önünde aşılması gereken son bir evre daha bulunmaktadır: *Dinsel evre*.

Dinsel evrede kişi, kendisinin bir *benliğe sahip* olduğunun tam anlamıyla *bilincine* ermek suretiyle, kendisini aşan bir güçle *ilişki* kurması gerektiğini bir ihtiyaç olarak *idrak* etmiştir. Bir sentez olduğunun bilincine varmış olan birey, sentezlerin her birinin çekirdeğini oluşturan dünyevi ve aşkın yönü ile ilişki kuracak, hem de tüm bu ilişkilerin üzerindeki esas güç ile irtibata geçecektir. “Benlik, onu yaratan aşkın güçle kendini doğru şekilde ilişkilendirdiğinde, kendini de kendisiyle doğru şekilde ilişkilendirmiş olur.”²³⁰ Bu türden bir ilişki *özgür irade* ile *seçmeye* dayandığı için *sorumluluk* gerektirmektedir, diyebiliriz. Anlaşılan o ki bu sorumluluk, etik evredeki bireyin sorumluluğundan farklıdır. Çünkü dinsel evrede sorumluluk duygusunu aşkın bir varlığa yönlendirmek söz konusudur.

A. 4. Umutsuzluğun Gelişiminde Etik Estetik Dengesinin Etkisi

Estetik dünya görüşlerinin her birini umutsuzluk olarak gören Kierkegaard, bunun, *ihtimaller* üzerinde duran görüş olduğunu yani neyin olup neyin olamayacağı sorusu ile ilgilendiğini ve ihtimaller üzerine kurulan şeylerin de umutsuzluk sebebi

²²⁶ Cauly, *a.g.e.*, s. 123.

²²⁷ Gülten, *a.g.e.*, s. 93.

²²⁸ Bir eylemin *iradî* olarak adlandırılabilmesi için, neden ve hedeflerin bulunması gerekmektedir. Ayrıca söz konusu durum üzerinde tefekkür ettikten sonra karar vermek daha sonra da bu eylemi gerçekleştirmek gerekmektedir. Bkz. Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul: 2007, s. 126.

²²⁹ Manav-Gürdal, *a.g.e.*, s. 81.

²³⁰ Gülten, *a.g.e.*, s. 106.

olduğunu açıklamıştır. Etik yaşamda ise kişi, kendisini ihtimallerden uzak tutmayı başarmıştır. Etik yaşayan kimse, *olması gereken benin* idealini kurar ve o yolda çabalar. Fakat Kierkegaard'a göre estetik yaşayan kişi, ne ise odur. Değişmeye de niyetli değildir. Estetik yaşamdaki gelişim bu yüzden özgürlükle seçme yoluyla değil ihtiyaç olduğu için gerçekleşir. Etik içindeki kişinin özgürlükle gelişmesi, olması gerekene doğru *yola* çıkması demektir.²³¹ Buradan hareketle kişiliğin bir potansiyel olduğu gerçeği açığa çıkmaktadır.

Estetik olarak yaşayan kimse dış merkezlidir. Kendi benine sahip olmayan kimse dış merkezli olacaktır. Kierkegaard'ın bu açıklaması tam olarak psikolojik derinlikli bir açıklamadır. Etik olarak yaşayan kimsenin ise ruh hali merkezileşmiştir. Kişi kendi kendisine her yönüyle olduğu gibi ruh hali açısından da *sahip* olmuştur. Kierkegaard, bunu *sükûnet* olarak adlandırmaktadır. *Sükûnet*, kimsenin tabiatı aracılığıyla kazanabileceği bir şey değildir. *Sükûnet*, bu sebeple, *özgür iradeyle seçmeye* dayanan bir haldir.²³²

Kişiliği etik olarak seçmek söz konusu olduğunda *iyi* ve *kötü* kategorilerini anlamak gerekecektir. Etik evreye geçmeyi özgür iradesiyle seçen bir kişi, iyi ve kötü arasında *mutlak* bir fark görmektedir. Eğer bir kişide iyiden çok kötü yön baskınsa, bu durumda yapılması gereken şey, kötülüğü yok etmek olmamalıdır. İyi, bir bakıma kötünün bastırılması²³³ yoluyla ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard sıklıkla *farklara* dikkat çekmektedir. Çünkü yaşam farka dayanmaktadır: Estetik ile etik yaşam arasındaki fark gibi. Estetik yaşamdan etik yaşama geçmeyi seçen kişi bu farkları en aza indirir. İdeal olan, farkları sıfıra değil en aza indirmektir.²³⁴ Ayrıca estetik yaşam farklarla doludur. Estetik yaşamdan etiğe geçmek bu sebeple farkların azaltılması demektir. Varoluş felsefesi, sentezler üzerine kurulmuş olup ne zamansallık, ne kötülük, ne de farklılık yok edilmesi gereken bir şey gibi görülmemektedir. Önemli olan daima olumlu olanın ve sonsuzun tarafına meyletmektir. Kişinin kendini sonsuz olarak, ebediliği içinde kavraması durumunda

²³¹ Søren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Araf Yay., İstanbul: 2013, s. 68.

²³² Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 72.

²³³ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 68.

²³⁴ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 69.

tüm benliği ebedilik tarafından kuşatılacaktır. Kişi kendi ebediliğini kavradığı sırada “tefekürde kaybolur”.²³⁵

İnsan ebedi olan ve sonsuzluğa açılan yönle iletişim halinde olsa da estetik evrede takılıp donuklaştığında kaygıdan da kurtulamamış olacaktır.²³⁶ Estetik yaşam farkların çokluğu, özgürlükle değil ihtiyaca binaen seçme gibi sebeplerle umutsuzluğun ortaya çıktığı ve evrenselleştiği ilk evredir. Yalnızca estetik seviyede yaşayan herkes, gizli gizli *umutsuzluk korkusu* yaşayacaktır. Tam anlamıyla umutsuzluğun içine düşmemiş kişi umutsuzluğu yalnızca bir “mola” olarak değerlendirecektir. Çünkü tam olarak umutsuzluğa düşmenin ne anlama geldiğini bu kişi kavrayamamıştır henüz. Umutsuzluğu tecrübe eden estetik kişinin, tüm estetik yaşam nitelikleri –sadece artık ikinci konumdadırlar- aynen kalmaktadır. Bu demektir ki tam anlamıyla umutsuzluğa düşen ve bu sebeple *bilinç* kazanarak etik seviyeye geçen kişi, estetiği artık bilinci ile kavrar.²³⁷ Böylece estetik zevkler aynen kalacaktır.

Kierkegaard’a göre insanlar ahlaki ve tinsel yapılarını önemsemeyerek estetik olan üzerine yoğunlaşmakta, ahlaki eksiklikleri değil estetik ve entelektüel eksiklikleri sorun etmektedirler. Estetik ve entelektüel kaygıları önemsiz olarak niteleyen Kierkegaard, bireyin esas probleminin *tinselliğinden* şüphe etmek olması gerektiğini dile getirmektedir. Kierkegaard’ın bu düşüncesinin temelinde, entelektüel ve estetik kaygılara yoğunlaşıp farklılıklara odaklanmanın, kişiyi sonlu varlığına hapsedeceğine inanması olduğu düşünülmektedir. “Sonsuz bir sıfırın yinelenmesinden başka bir şey olmadığı için(...)” kişi kendi sonsuzluğunun girdabına kapılmış gibi görünmektedir.²³⁸ Oysa Kierkegaard’ın da belirttiği gibi insan kendi varlığını keşfedecek ve her türlü girdaptan kurtulacak yapıdadır. Ancak içine doğulan dünyadaki karmaşa, kişinin dünyayı anlamaya çalışırken dünyaya alışması kişinin benliğini keşfetmesi bir yana tamamen unutmasına sebep olmaktadır.

²³⁵ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 73.

²³⁶ Akış, *a.g.e.*, s. 27.

²³⁷ Bilinç sayesinde estetik evreden etik evreye geçen kişi artık *ben* haline gelmiştir. Çünkü ben, kişinin kendisini bir başkasından/ötekinden ayırmasını sağlayan yeti olarak tanımlanmakta ve çoğunlukla bilinç kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bu nokta, kanaatimizce, ben ve bilinç arasındaki *ayrılmazlığı* ve bu kavram ikilisinin *umutsuzluğun fark edilmesi* açısından önemini ortaya koymak açısından önemlidir. Ben ve bilinç kavramları arasındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, “Ben”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul: 1999, s. 111.

²³⁸ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 42.

Kierkegaard estetik alanda sıkışıp kalan bireylerin bu seviyeye gelmek suretiyle kendi benliklerini unuttuklarına ve böylece umutsuzluğun ağına düşüklerine dair tespitlerde bulunur. Para ve mal edinme, şeref ve itibar sahibi olma, hatta tarihe geçecek başarılar elde etme gibi dünyalık amaçlara, dünyaya adanmaya karşı olduğunu anladığımız Kierkegaard, bütün bunlara sahip olan kişinin aslında çok daha temel bir şeyden, kendi kendisinden yoksun olduğunun altını çizmektedir. Kierkegaard bu noktada kişinin benliğini keşfetmesi için bir yöntem sunmaktadır. Kierkegaard'ın düşüncelerinden anladığımız kadarıyla, hayatın tehlikelerini fark etmek, bir tehlikeye atılma ve bunun sonuçlarına katlanma *cesareti* göstermek, kişinin kendi benliğini kazanması noktasında çok önemli adımlardır. Bir konuda cesaret göstermek, o konuda başarısız olursa dahi önemlidir. Kişi başarısız olmaktan ve sonucunda ceza görmekten korkmamalıdır. Görünen o ki ceza dahi Kierkegaard için önemli bir tecrübe edinme yöntemidir. Hayat hatalara karşı cezalar öngörmektedir. Ancak hiç hata yapmayan insan cezanın sağladığı tecrübelerden yoksun kalmakla birlikte kendi benliğini de asla keşfedemeyecektir. Kierkegaard kendi benliğine sahip olmayan böyle bir kişinin Tanrı karşısında da bir benliğe sahip olmadığını söylemektedir.

A. 4. 1. Seçme ve İrade

Bir varoluş filozofu olarak Kierkegaard, seçme kategorisine son derece önem vermektedir. Seçmeyi seçmek, umutsuzluğu seçmek, mutlağı seçmek ve mutlağı seçebilmek için umutsuzluğa düşmek; Kierkegaard'tan sıklıkla duyacağımız kavramlardır. Kierkegaard *mutlak olanı* seçmek istediğini belirttikten sonra, kendinden başka hiçbir şeyi mutlak olarak seçemeyeceğini dile getirmiştir.²³⁹ Çünkü kişi, kendi varoluşunu tamamlamaksızın bir başka varlıkla iletişime geçemeyecektir.

Gerçek seçim, seçimin anlamının farkında olmakla başlamaktadır. Seçimin anlamını bilmek, neyi seçtiğimizden daha önemlidir. Bunun için ilk aşama tahmin edileceği üzere kendi kendini seçmektir. İyi kötü arasındaki ayrım bile ancak kendini

²³⁹ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 56.

seçmek ile anlaşılabilir. Seçim yapmak sonuçlardan bağımsız bir eylemdir. Bu sebeple seçim yapmayı seçmek ahlaki²⁴⁰ bir davranıştır.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk başlı başına bir *seçim* olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişi seçim yapmaktan *kuşku* duymaktadır. Fakat umutsuzluk aynı zamanda, kendisini seçmek noktasında kuşku duymayacağımız bir haldir. Kişi umutsuzluğa düştüğü anda yeniden *seçecektir*. Burada bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Zira kuşkunun tanımı seçim yapma gerekliliğine de vurgu yapmaktadır. Kuşku, iki seçenektan herhangi birini seçmek arasında *gidip gelmek* demektir. O halde umutsuzluk bir seçim işi ise umutsuzluğu seçmemek mümkün olmalıdır. Peki, o halde umutsuzluğu seçmek, nasıl olur da seçerken kuşku duymayacağımız bir durum olabilir? Çünkü seçeneklerin ortadan kalkması halinde kuşku da ortadan kalkacaktır. Bu noktada Kierkegaard'ın umutsuzluğu varoluşun temeli olarak gördüğünü hatırlatmak yerinde olacaktır. Umutsuzluk esas olandır ve kişi var olabilmek için, umutsuzluğa düşmeyi seçecektir. Umutsuzluğa düşmüş bir kişi, *ebedi geçerlilikteki kendisini* seçmiş olacaktır. Zaten Kierkegaard felsefesinde umutsuzluğun fonksiyonu kişinin ilk etapta kendi varoluşunu gerçekleştirmesi olarak okunabilir. Aslında bu durum, kişinin umutsuzluğa düştüğünü fark etmesi olarak da değerlendirilebilir. Seçim yapmak *bilinç* ve *iradeyi* gerektiren bir süreçtir. Kişinin seçim yapması, umutsuzluğa düştüğünün *bilincinde* olması olarak düşünüldüğünde bilinçlenmiş olan benin, *arızî benden ebedî bene* bilinçli bir geçiş yaptığı görülebilecektir.

Kierkegaard'ın sözünü ettiği *kendi benini seçmek*²⁴¹, sentez bir varlık olduğunu bilerek *dünyevi* ve *aşkın* (sentez) yönü ile iletişimini sağlamak, bu sayede diğer varlıklarla ve Mutlak varlıkla iletişime *hazır olmak* demektir. Mutlak Varlıkla iletişim içinde olmak ise ayrıntılı şeklini Gabriel Marcel'de göreceğimiz *Ben-Sen* ilişkisine girmek demektir. Buna göre Sen'in muhatabı Ben'dir. Seçmek, tam olarak Kierkegaard'ın ifade ettiği şekliyle kendi benini seçmektir. Kierkegaard'ın sözünü ettiği *seçilen benlik* daha önce mevcut olmayıp seçim yoluyla vücut bulan fakat yine

²⁴⁰ Akış, *a.g.e*, s. 28-29.

²⁴¹ Kendini seçmek, kendini bilmek demek değildir. Kişi kendini bilmek suretiyle tamamlanamaz. Aksine bilgi üretkendir. Birey bilme aracılığı ile üretir. Bilme ile birey, yeniden doğar. Bkz. Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 99.

kendi kendisi olan benlik²⁴² olmalıdır. Bu da demektir ki, varoluşun bazı aşamaları bulunmaktadır. Her birini teker teker seçmekle bir başka *durum* içinde bulunduğumuz bu aşamalardan geçmek, kişinin benliğini değişime uğratmaktadır. Bu değişim, varoluşa anlam verme ve tasavvuru değiştirmek şeklinde vuku bulan bir değişim olarak anlaşılmalıdır. *Ben* değiştikçe karşısında bulunan nesneyi algılaması da değişeceğinden neye/nasıl bağlanacağı/*iman* edeceği²⁴³ noktasındaki fikirleri de değişmektedir.

Kierkegaard kişinin seçim yapmada özgür olduğunu belirtmiştir. Ancak yalnızca sonlu olanı seçmek, kişiyi umutsuzluğa götüren bir sürecin başlaması demek olacaktır. Dünyayı kazanma konusunda kaygılanarak umutsuzluğa düşmek suretiyle kişi, ruhunu sonlu hale getirecektir. Benzer şekilde dünyayı kaybetme korkusundan kaynaklanan umutsuzluk da sonlulaşmaya sebebiyet verecektir. Neticede dünya sonluluk demektir. Umutsuzluğun sonlu olmaya bakan yüzü *koşullu umutsuzluk* olarak adlandırılır Kierkegaard tarafından. Çünkü bir koşula bağlı olmak sonluluk demektir. Sonluluk umutsuzluktur.²⁴⁴

İnsan *eylemlerinin* kaynağı²⁴⁵ olan irade, bilinçli tercih yapmayı sağlayan bir mekanizma olması dolayısıyla seçimi anlamlı kılmaktadır. Benzer şekilde iradeyi anlamlı kılan ise seçmedir, diyebiliriz. Seçeneklerin somutlaşması, irade olmaksızın mümkün görünmemektedir. Fakat kişi yalnızca sevdiği şeyi irade etmektedir.²⁴⁶ İki

²⁴² Benlik, bireyin birey olmasını yani diğer varlıklardan ayrı bir varoluşa sahip olduğunu kavramasını ve diğer varlıklara bağlanabilmesini sağlamaktadır. Bu sebeple *benlik* kısaca ayrılık ve bağlılıkla ilişkili bir kavram olarak tanımlanmaktadır. (Bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*, Koç Üniversitesi Yay., İstanbul: 2012, s. 29.) Kierkegaard'ın sözünü ettiği *kendi benini seçme* ve Gabriel Marcel'in temel kavramlarından olan *bağlanma*, benliğin bu tanımı göz önüne alındığında daha anlaşılır olacaktır.

²⁴³ Kierkegaard'ta değişimi sağlayan şey ilgi, seçme ve böylece bir başka varoluş durağına geçmektir. Konuya iman açısından baktığımızda ise değişimi sağlayan şey bilgidir. Kişinin kendine ve iman ettiği varlığa dair bilgisi arttıkça hem kendisini hem de inanılan varlığa dair bakış açısını değiştirecektir. Varoluş felsefesi bağlamında, ilgi sonucu gerçekleştirilen keşif ve seçme, bireyin hem kendini hem de Tanrıyı daha iyi tanımasını sağlamaktadır. Varoluş alanları olan estetik, etik ve dinsel alanın arasını ayıran şeyin bilinç, keşif ve seçme olduğu hatırlandığında, bunun bilginin imanda yaptığı değişikliklerle paralel bir durum olduğu anlaşılacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul: 2012, s. 26 (vd).

²⁴⁴ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 64.

²⁴⁵ M. Selim Saruhan, *İslâm Ahlâk Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara: 2005, s.169.

²⁴⁶ İrade kelimesi Arapça *r-v-d/ورود* kökünden türemiş bir kelimedir. Bu bağlamda irade, istemek, arzulamak, tercih etmek gibi anlamlara gelmektedir. İrade daima hürriyet ile birlikte tartışılmakta ve tercihte bulunma eylemine gönderme yapmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. M. Saim

şeyden birini seçmek arasında gidip gelmek anlamına gelen irade, aynı zamanda ikisinden birisini seçerek kesinliğe ulaşabilmek için bir güce sahip olmak demektir. İrade bu sebeple sorumluluk²⁴⁷ gerektirmektedir.” Eylemin olduğu yerde sorumluluk da vardır; eylem yoksa sorumluluk da yoktur.”²⁴⁸ Bir eylemin sorumluluk içermesi onun ahlakî bir eylem olduğu sonucuna varmamızı sağlamaktadır.²⁴⁹ Buna göre seçme, sorumluluk²⁵⁰, irade gibi kavramları içermesi ve bunlarla iyi-kötü kategorisi arasında ilişki kurması dolayısıyla Kierkegaard’ın umutsuzluğa yönelik fikirleri bir anlamda ahlak felsefesi olarak değerlendirilebilir.

Kişi kendi özgür iradesi²⁵¹ aracılığıyla seçtiği kendi benine sahip olduğu andan itibaren iyi ve kötü arasındaki mutlak farkın ayırdına varmış olacaktır.²⁵² Kişi kendisini seçmediği müddetçe bu fark gizli kalacaktır.²⁵³ Düşünülen konuyla ilgili ve ilişkili olmak, ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Fakat Kierkegaard’a göre neyi/nasıl düşünürsek düşünelim hiçbir zaman iyi ve kötü kategorisiyle düşünmeyiz. Düşünülen şeyler mutlak farklar değil göreceli farklar olacaktır. Mutlak, *benin* onu düşünmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Mutlak seçim, özgürlüktür. Düşünce de mutlak içinde bir unsurdur. İyi ise benin onu *irade* etmesi yoluyla iyidir. İradenin olmaması durumunda iyi, herhangi bir varlığa sahip değildir. İradenin olduğu yerde *özgürlük* vardır. İyinin yapısını kendisinin belirlemesi özgürlüktür. Seçimin olduğu

Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul: 1984, s. 27.

²⁴⁷ “Sorumluluk; fiilin temelindeki bilgi, fiile yönelik *arzu* ve *istek* ile fiile ilişkin gücün birlikte bulunmasına dayalı beliren bir ahlaki zorunluluk ve kapasite durumudur.” Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara: 2014, s.161.

²⁴⁸ Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, (çev. A. Yılmaz, K. Tütüncü, E. Demirel) Ayrıntı Yay., İstanbul: 2006, s. 71.

²⁴⁹ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara: 2014, s. 161.

²⁵⁰ Sorumluluğu aslında kişi kendi kendisine yüklemektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul: 1946, s. 252.

²⁵¹ Almanca’da irade, *wille* terimi ile karşılanmaktadır. *Wille*, yapılan her türlü fiilin dürtüler vasıtasıyla iyi veya kötü olduğuna karar vermek, demektir. Bu sebeple eylemden önce doğru yapıp yapılmadığının kavranması için- bir soruşturma dönemi geçirilmektedir. Sosyal hayat iradeyi engelleyebilmektedir. Bu nedenle eylemi gerçekleştirebilmek için güç gerekmektedir. (İrade kelimesi bu güce sahip olmayı da içermektedir.) Bu güç kişiye özeldir. Özgür irade hedeflenen şeye ulaşmak için etkin motividir. Aynı zamanda sorumlu olmanın şartıdır. “Wille”, *Der Kleine Brockhaus*, F. A. Brockhaus Wiesbaden, Zwölfer Band, 1957, s. 638.

²⁵² Kierkegaard’ın bu açıklaması akıllara, “Kişinin benliğine ve onu biçimlendirene and olsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma yeteneğini yerleştirmiştir. Kim ki (içindeki iyilik tohumunu) kendini geliştirip arındırırsa, o kendini kurtarmış, kim de bunu çürütürse (geliştirmese) o da kaybetmiştir.” Ayetini getirmektedir. (Bkz. Şems, 91/7-10.) Söz konusu ayette *benlik*, *nefs* kelimesini karşılamak üzere kullanılmıştır. Bu konuda ayrıntılı açıklama için bkz. Şaban Ali Düzgün, “İdeal Ben ile Ben’in İdealleri Arasında İnsanın Özgürlüğü Sorunu”, Yayınlanmamış Makale, s. 2.

²⁵³ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 66.

yerde de özgürlük vardır. İyi ve kötüyü irade belirler ama bu durum, *iyi* ve *kötü* kavramlarına sübjektiflik vermez. İradenin olduğu yerde *kategoriler* de *mutlak* olarak geçerlidir. Fakat iyi ve kötü eşit derecede mutlak değildir. Çünkü kötülük insanın zorunlu parçası değildir.²⁵⁴ Esas olan, Kierkegaard için, kötülüğe iyilik kadar eşit pay vermek ya da kötülüğü yok etmek değil, kötülük karşısında iyiliği baskın çıkarmaktır.

A. 4. 2. Kuşku Duyma

Umutsuzluk ile kuşku arasında *seçmeden* de kaynaklanan sıkı bir ilişki görünmektedir. Kierkegaard da buna vurgu yaparak kuşku ile umutsuzluğun ayırt edilemeyeceği ve birinin diğerini önceleyemeyeceği durumları işaret etmektedir. Ancak bir ayırt edilemese bile bir yönüyle kuşku ile umutsuzluk arasında keskin bir *ayrım* bulunduğunu düşünen Kierkegaard, bu ayrımı seçim kategorisi üzerinden somutlaştırmıştır.

“Kuşku düşüncenin umutsuzluğudur, umutsuzluk ise kişiliğin kuşkusudur.”²⁵⁵ Diyen Kierkegaard, kuşku duymanın yetenek gerektirmesine rağmen umutsuzluğa herkesin düşebileceğini söylemiştir. Çünkü kuşku duymak belli süreçleri takip etmek, belli çıkarımlar yapmak gibi zihnin harekete geçtiği eylemlerde bulunmayı gerektirmektedir. Esas olanın *özgür irade* ile umutsuzluğa düşmek olduğunu belirten Kierkegaard, Mutlak’ı bulabilmenin yolunun kuşku değil umutsuzluk olduğunu ifade etmektedir.

Kierkegaard’ın bilinçlenmenin ve Mutlak’ı aramaya yönelmenin temeline kuşkuyu değil umutsuzluğu koyması önemli bir noktadır. Çünkü gerek Hristiyan gerekse Müslüman düşüncede Mutlak Varlığı tanımanın şartı, öncelikle *bilinçli* bir şekilde *ilgi* ile yönelme, ardından kuşku duyma, daha sonra zan aşamasına geçmek ve nihayet iman²⁵⁶ ederek bağlanmaktır. Kierkegaard da imanın kuşku/şüphe/zan ile değil *ilgi* ile başladığının altını çizmiş ve *ilgiyi başlatan süreç* olan *umutsuzluğu*

²⁵⁴ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 67.

²⁵⁵ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 53.

²⁵⁶ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul: 2012, s. 54.

incelemiştir. Bilinç olmadan imana giden sürecin başlatılamayacağını fark eden Kierkegaard'ın amacı, bilinçlenmeyi sağlamaktır.

A. 4.3. Günah ve Tövbe

Kişinin kendisini seçmesini engelleyen şeyin, kişinin “*var olmaması*” olduğundan bahseden Kierkegaard, günahı da bir engel²⁵⁷ olarak görür. Kişinin günahı sebebiyle varoluşu kesintiye uğramasa da kişi bir anlamda kendini hiçliğe gömülü olarak ya da kaybolmuş hissedecektir, diyebiliriz. Bu durumda kişi kendisini seçebileceği zamana kadar yani kendisini ve Tanrıyı bulana kadar *tövbe* etmelidir. Çünkü “Kierkegaard, insan tininin ancak günah bilinciyle kendi fani varoluşunun doğru anlayışına erişebileceğinde direktmektedir.”²⁵⁸ Bu noktada Kierkegaard'ın günahı Âdem'in *varoluşunu* sağlayan şey olarak gördüğü hatırlanmalıdır. Kierkegaard'a göre “İnsanın özünden varoluşa doğru olan hareket ilk defa, ilk günah ile cennetten kovularak gerçekleşir.”²⁵⁹

Kierkegaard felsefesinde günah, umutsuzluğu açıklamak için oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak Kierkegaard günahın ne anlama geldiği ile değil nasıl ortaya çıktığı ile ilgilenmektedir. Umutsuzluğa sebep olan melankoli, Kierkegaard'a göre bir tür günahdır. Çünkü bireyler neşeli olduklarında Tanrıya şükretmeleri gerektiğini düşünürler. Melankoli, belki de kişiyi bu şükretme zorunluluğundan kurtaracaktır²⁶⁰. Ancak bu durumda kişi, bilinçlenme sürecine girmekten mahrum kalacaktır. Tövbe ise günahıtan dönmekten öte yaşama anlam katan bir şeydir Kierkegaard için. Tövbe, derin bir ruhun ve yüce gönüllülüğün işaretidir. Tövbe olmaksızın yaşamın bir anlamı bulunmayacaktır. Günahın bilincinde olmak, kendinin bilincinde olmaktır. Kierkegaard işte bu yüzden *Kaygı Kavramı*²⁶¹ eseri vesilesiyle ve diğer eserlerinde de sık sık bahsetmekle, varoluşun *varoluşunu* sağlayan şeyin *ilk günahla* başladığını dile getirmiştir.

²⁵⁷ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 58.

²⁵⁸ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yay., İstanbul: 2003, s. 15.

²⁵⁹ Gülten, *a.g.e.*, s. 119; krş. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner) Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul: 2015, s. 90-122; Yasemin Akış, *Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2014, s. 43-47; Manav-Gürdal, *a.g.e.*, s. 46-48.

²⁶⁰ Gülten, *a.g.e.*, s. 66.

²⁶¹ Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yay.

Kişinin kendisini etik *erdemlerle* seçmesi Kierkegaard’a göre doğru bir davranış olmayacaktır. Çünkü kişi bu yolla kendini yalnızca *soyut*²⁶² olarak seçmektedir. Kendini *soyut* olarak seçmek, *dünyadan kopmak* demektir. Oysa insanın sentez olan yapısı bunu izin vermeyecektir. Buna karşın kişinin kendisini *tövbe* ile seçmesi *somut* bağlantılar kurmasını sağlayacaktır. Üstelik birey tövbe sayesinde “dünya ile *kaynaşır*”²⁶³. Tövbe etmek demek, günah işlediği zaman *affedileceğine emin olmak*, bu konuda bir *umut beslemek* demektir aslında. Çünkü Kierkegaard’a göre kişi, kendisini affedecek ve bozulan düzenin yeniden kurulmasını teminat altına alacak, yani kendisine bağlanılacak bir varlık olduğunu *bilmektedir*.²⁶⁴

Tövbe, Hristiyan literatüründe “Daha yüce bir yaşam tarzını arzu etme ve ona ulaşmak için harekete geçme, günah engelini ortadan kaldırarak, Tanrı’nın çağrısına uyma ve Onunla barışma, Tanrıyla birlik sağlama”²⁶⁵ gibi anlamlara gelmektedir. İslam literatüründe ise en genel anlamıyla “Kulun kendi suçluluğunu anlayarak günahı terk etmesi ve ardından da bağışlanma ümidiyle Allah’a yönelerek gelecekte O’nun rızasına uygun işler yapmaya karar vermesi” demektir. Tanımlardaki farklara dikkat edildiğinde Hristiyanlıkta tövbenin *varoluşa* yönelik ve dönüştürücü bir eylem olduğu anlaşılabacaktır. Bu bağlamda Hristiyanlıktaki anlamıyla tövbe *bilinçlenmeye* yöneliktir. Oysa İslam’daki tövbe anlayışında bir suçtan vazgeçiş bulunmaktadır. Ancak neticede her ikisini kapsayan yönüyle tövbe, önce kişinin kendi kendisine karşı bir *sorumluluğu* olup *dönüşüm* sağlamayı amaçlamaktadır.

Kierkegaard etik-estetik kişilik tanımlarında, günah-tövbe ikiliği içerisinde, *hüzün-neşe* ile bunun gerekeni ve tamamlayıcısı olan *şükür-sorumluluk* kavram ikiliklerine de yer vermektedir. Kierkegaard’a göre kişi, neşeden ziyade hüzne yöneldiğinde -genellikle birçok insanın eğilimi bu yöndedir- bir bakıma şükretme sorumluluğundan da kurtulmuş olur. Çünkü neşe, şükretmeye sevk eder.

²⁶² Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 81.

²⁶³ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 81.

²⁶⁴ Habermas, *a.g.e.*, s. 11.

²⁶⁵ Mehmet Katar, *Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’da Tövbe*, Andaç Yay., Ankara: 2003, s. 83.

Neşe geçici, hüznün kalıcı olarak değerlendirilir. Bunun yanı sıra hüznün bir gūnahtan dolayı gerçekleşmişse bu, etik seviyedeki kişinin hüznünü işaret edecektir. Oysa estetik kişinin duyduğu hüznün, gündelik²⁶⁶ ve *sonlu* nedenlere dayanmaktadır.

Hüznün “mūtevezā” bir hüznün olarak kaldığı sürece etik kişinin hayatında önemli bir yer tutacaktır. Fakat yine de kişiyi umutsuzluğa taşıyabilecek ve her şeyi ona indirgeyebilecek tek şey hüznüdür. Ancak hüznündeki estetik yönden ziyade etik yöne ağırlık verilmesi, Kierkegaard’a göre daha doğru olan yoldur.

Kierkegaard, kendi dışındaki bir *şarta* bağı olan her yaşam görüşünü umutsuzluk olarak adlandırır.²⁶⁷ “Ona göre bu anlamda hüznü istemek kadar neşeyi istemekte umutsuzluk olacaktır. Çünkü kişinin yaşamını, kişiliğine ait olmayan bir şeyin etrafında yoğunlaştırması yani sürekli üzüntülü ya da neşeli olma hali, onun umutsuzluğa düşmesi demektir. Kierkegaard seçme şansı olsa kendisinin hüznü olmayı tercih edeceğini söyler. Ancak kendisi inançlı bir Hristiyan olduğu için, umudu olmayanın hüznün de duymaması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre sürekli hüznün içinde olmak, Tanrı’dan umudu kesmektir ki, bu da Tanrı’ya karşı bir isyandır.”²⁶⁸

A. 5. Ölümcul Hastalık Umutsuzluğun Altyapı Kavramları:

Fortvilelse ve Tvivl

Kierkegaard’ın umutsuzluk kavramı hakkındaki fikirlerini anlayabilmek için öncelikle, umutsuzluk kelimesinin Danca’da hangi terimle karşılandığını incelemek yerinde olacaktır. Umutsuzluk kelimesinin Danca’daki karşılığı *fortvilelse*’dir. *Fortvilelse*, *şüphe* anlamına gelen *tvivl* kelimesinden türemektedir. Aynı kelimenin İngilizcedeki karşılığı olan *despair*, *umuttan yoksun olma* anlamını taşımaktadır.

İngilizce *doubt* yani şüphe, *iki* anlamına gelen *double* kelimesinden, Almandadaki *zweifel* terimi ile karşılanan şüphe ise *zwei*’den türemiştir. Bu da bu

²⁶⁶ Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 75.

²⁶⁷ Gülten, *a.g.e.*, s. 66.

²⁶⁸ Gülten, *a.g.e.*, s. 66.

kelimenin, “iki şey arasındaki boşluğu ifade ettiğini”²⁶⁹ ortaya koymaktadır. Zaten, “Almancada ve İngilizcede şüphe kavramları kelimenin kendi kökünde ikiliği barındırmaktadır.”²⁷⁰

Dancadaki *fortvivlelse*, *benliğe* dair *şüpheyi* ifadelendirmektedir. “Danca terim “*fortvivlelse*”, Almanca “*verzweifel*” gibi, kelimesi kelimesine ‘aşırı şüphe’ anlamına gelmektedir. Her şeyden şüphe etmek ise ümitsiz yani umutsuz olmak demektir. Bu nedenle “*fortvivlelse*” umutsuzluk olarak tercüme edilir. Ancak Danca terim etimolojisinde bir şekilde ‘aşırı şüphe’ anlamı içerirken, İngilizce çevirisi bu anlamı içermez. (...) Kierkegaard’ın “*fortvivlelse*” (umutsuzluk) kavramının kullanımını anlamak için, ‘gittikçe artan şüphe’ şeklindeki anlamını bilmemiz gerekir. *Doubt* (*tvivl*) yani şüphe, bilişsel bir harekettir ve teorik olarak meydana gelir. Şüpheden (*tvivl*) umutsuzluğa (*fortvivlelse*) hareket etmek, bilişsel güçte niceliksel bir artış sağlamaz. Çünkü umutsuzluk varoluşsal bir harekettir.”²⁷¹ Bu bağlamda Kierkegaard’ın düşüncesinin *şüphe* kavramı etrafında şekillenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Ancak Kierkegaard, *şüphe* ile *umutsuzluğu* farklı alanlara ait şeyler olarak değerlendirmektedir.

Benlik ve düşünce, kişiyi oluşturan öncüllerdendir. Umutsuzluk *benlik* ile *şüphe* ise *düşünce* ile alakalı olarak ele alınmaktadır. Umutsuzluk *mutlak* ve *evrensel* bir yapıya sahipken şüphe kişiden kişiye değişmektedir. Kierkegaard bu ikiliği şöyle ifade etmektedir: “Kuşku düşüncenin umutsuzluğudur, umutsuzluk ise kişiliğin kuşkusudur.”²⁷²

Şüphe kelimesinin Almanca karşılığı olan *zweifel* kelimesi, bir konu hakkında yeterli *bilgi olmaksızın* hükmün doğruluğu ve yanlışlığı hakkında *emin olmamak* demektir. Bu bağlamda o fiili yapıp yapmama konusunda *şüphe edilir*. Şüphe etmek, aynı zamanda metod olarak da kullanılmaktadır. Örneğin Descartes şüpheyi yöntem olarak kullanmaktadır. Fakat bu bağlamda kast edilen şey *önyargıdır*. Önyargı kesin ve sağlam bir sonuç elde etmek için vardır. Yahut *sextus empiricus* gibi fiili yapıp yapmama yönünde bir şüpheden söz edilebilir.²⁷³

²⁶⁹ Akış, *a.g.e.*, s.150.

²⁷⁰ Akış, *a.g.e.*, s.150.

²⁷¹ Gülten, *a.g.e.*, s. 47.

²⁷² Kierkegaard, *K.G.E.E.D.*, s. 53

²⁷³ “Zweifel”, *Der Grosse Brockhaus*, F.A. Brockhaus Wiesbaden, c. 12, 1957, s. 756.

Batı düşünce geleneğinde baskın olan Hint-Avrupa dil ailesinde şüphe, *skep* veya *skebh* kökünden türemiştir. Sanskritçe’de bu kökten türeyen kelime olan *skabhnati*, *destek olan* anlamına gelmektedir. Yine aynı kökten türeyerek eski Yunanca’da *skeptomai* halini alan kelime, *bir şeye dayanmak* manasını verirken *skimpto* kelimesi ise *desteklemek* anlamını taşımaktadır. Bu kelime benzer anlamları taşımak üzere Latince’ye *scipio* olarak geçmiştir. Antikçağ Yunan Felsefesinde *skepteshai* kelimesi *gözlem ve araştırma yapma* anlamlarını karşılamak üzere kullanılmıştır. Bu çerçevede *skeptikos* kelimesi de “bulduklarına *güvenmediğinden* ötürü” araştıran kimse²⁷⁴ anlamında kullanılmıştır.

A. 6. Diyalektik ya da Sentez: Umutsuzluğu Doğuran Diyalektik Yapı

Diyalektiğe/senteze başvurmadan²⁷⁵ umutsuzluğun bir tanımını yapmak, Kierkegaard’a göre mümkün görünmemektedir. Buna göre umutsuzluk ancak zıddı ile tanımlanmaktadır. Bu nedenle umutsuzluğun ne olduğunu kavrayabilmemiz için diyalektik/sentezin ne olduğunu incelememiz gerekmektedir. Varoluş felsefesi insanın bir sentez olduğu fikri üzerine temellenmiştir. Çünkü varoluş, ilişki halinde olmak demek olup bu ilişkiden soyutlanması halinde bir *hiç*’tir. Umutsuzluğa düşmek de zaten kişinin bu ilişkiden soyutlanması ya da terazinin bir yöne kayması sonucu gerçekleşmektedir.

Kierkegaard’ın üzerinde sıklıkla durduğu üzere insan *tindir*. Tin ise *benin ben* ile ve senteze dayanarak ilişki kurmasıdır. Fakat ilişkiden de önemli olan şey ilişkinin niteliğidir.²⁷⁶ Varoluş, bir kez ortaya konduğunda hem birliği hem ayrılığı içerecektir. Çünkü varoluş, ilişkiselliktir. İlişki, iki farklı varlığın *hazır bulunmasını* gerektirmektedir. Böylece hem iki farklı varlık hem de bir bütünlük ortaya çıkacaktır. Varoluş bir yandan *sonluluğu*, bir yandan da *sonsuzluğun* çağrısına *itaati* kapsamaktadır. Varoluşun estetiğin yanı sıra dinsel ve etik yönü bulunmaktadır. Kişi daima ben olmaya doğru hareket etmektedir. Bir yanda estetik kutup diğer yanda ise etikten ve dinsellikten köken alan kutup bulunmaktadır. Varoluş sürecinde

²⁷⁴ Hacı Mustafa Açıköz, *Skeptikus, Şüphe ve Bilgi*, Elis Yay, Ankara: 2006, s. 80.

²⁷⁵ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yay., Ankara: 2014, s. 39.

²⁷⁶ Cauly, *a.g.e.*, s. 78.

yolculuğun hangi yöne doğru yapılacağı kişinin kendi *sorumluluğunda* olup ona bu sorumluluğu yükleyen varlık Tanrı'dır.²⁷⁷

Umutsuzluğun kaynağı, kişinin *kendiliğinin* bir *sentez* oluşu ve bu sentezin kişinin kendisiyle kurduğu bir ilişkiye dayanmasıdır. Kişi umutsuzluğunu içinde taşıdığı her an, tekrar tekrar umutsuzluğa düşmektedir. Bu durumda kişinin *şimdi* ile olan ilişkisi kopmuş ve kişi için “gerçeklik” *geçmişte* kendisini bulmuştur. Kişi umutsuz olduğu her an, *tüm olasılıklarıyla, tüm geçmişini şimdiye* taşır. Bu durum da umutsuzluğun zihinle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Umutsuzluk, kişinin kendisine yönelmesinin kendisi ile kurduğu ilişkinin bir so nucudur. Bu nedenle umutsuzluktan kurtulmak için “benlik”ten sıyrılmak gerektiği²⁷⁸ düşünülmektedir. Kierkegaard da benlikten sıyrılmayı bir çözüm olarak sunmaktadır. Aslında böyle bir yöntemle *bir sentez olan ben ile ilişkiden sonsuz olan Tanrı'yla olan ilişkiye* dönmeyi kasteder görünmektedir. Kierkegaard'a göre ben ve ilişki aynı şeydir: “Ben, ilişkinin kendi üzerine dönmesidir.”²⁷⁹

Kierkegaard, beni oluşturan ilk sentezin **ruh ve beden sentezi** olduğunu dile getirmektedir. Çünkü insan sadece etik-dinsel ve estetik kutupların sentezi değil aynı zamanda *ruh ve beden*in de sentezidir. Kierkegaard bunu, “varoluşun, tinin kendisini taşıdığı bir ruh-beden sentezi olduğu” yönündeki açıklamasıyla ortaya koymuştur.²⁸⁰ Buna göre ruh ve bedeni birbirinden ayıran şey *tindir*.

Kierkegaard'a göre insanı umutsuzluk kavramı çerçevesinde anlayabilmek için onu *tinsel* bir varlık olarak ele almak gerekmektedir. İnsan tinsel bir varlık olarak kabul edildiğinde umutsuz olmak ve umutsuz olmamak eşit değerlere sahip - aynı oranda da kritik- görünmektedir. İnsanın tinsel bir varlık oluşu göz ardı edildiğinde umutsuzluk kavramı anlamını yitirecektir.²⁸¹ Ancak tekrar ironik bir şekilde insan, umutsuzluğa tinsel bir varlık olduğunu unuttuğu için düşmektedir. Kişi kendisine mutluluk veren durumlarda dahi umutsuzluğa düşmektedir. Çünkü

²⁷⁷ Cauly, *a.g.e.*, s. 80-82.

²⁷⁸ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 24-25.

²⁷⁹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

²⁸⁰ Cauly, *a.g.e.*, s. 80-85.

²⁸¹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 34.

umutsuzluğun aksine mutluluk -Kierkegaard tarafından- tinsel bir kategori olarak değerlendirilmemektedir.

Ruh ve beden sentezini taşıyan tin, sentez içindeki işlevini kaybettiği zaman tinsizlik meydana gelmektedir. Bu da üstesinden gelinmesi gereken bir sorundur. Çünkü tinsizlik kaygının türlerinden birini oluşturmaktadır. Özgürlük ise tinin kaybolmasına karşı bir nevi tampon görevi görmektedir.²⁸²

Tinsizlik, kişinin “tekil bir birey” olduğuna dair iç görüşü kaybetmesi²⁸³ anlamına gelmektedir. Bu da kendi kendini oluşturma sürecindeki en büyük engellerden biri olacaktır. Tinsizlik, “kişinin kendisini kaybetmek suretiyle kendisiyle kurduğu ilişkidir.”²⁸⁴ Tinden yoksun bir ben, neye inanacağı ve neye güvenip bağlanacağı konusunda seçiciliğini yitirecektir.²⁸⁵

Tin, varoluş üzerine inşa ettiğimiz bir yapıdır. Varoluş sürecinde meydana gelen şeylerin failinin tin olduğunu düşünmemiz mümkündür. Aktüel olarak açığa çıkan tin bir bakıma -her anlamda- *üretim* yapmamızı sağlamaktadır. Beden, dolayımıdır. Çünkü zorunlu olarak bedene başvurulmaktadır. Oysa tin, dolayımsızdır. Önceden varolan tek şey tindir. Geri kalan her şey inşadır. Bu inşayı sentez, sentezi ise tin ayakta tutmaktadır.

Varoluş bir sentez olmasına rağmen tam anlamıyla var olabilmek için bir yöne meyletmek gerekmektedir. Ancak hangi yönün varlık, hangisinin hiçlik olacağı, doğru yönün nasıl bulunacağı ve doğru yönü bulduktan sonra orada sabit kalınıp kalınamayacağı birer ihtimalden ibarettir. Bu durum, varoluşun doğasıdır. Bu *ihtimaller* -daha doğrusu imkânlar- doğal olarak *geleceğe*²⁸⁶ yöneliktir. Bu da *kaygıya* sebep olmaktadır. (Bu noktada Kierkegaard’ın kaygıyı “gelecek gün” olarak tanımladığını hatırlamak faydalı olacaktır.) Kaygı, varoluşun *dengeleşmesine* yol açmakta ve umutsuzluğa kapı aralamaktadır. Olasılıklar daima şimdiki zamana düşen

²⁸² Akış, *a.g.e.*, s. 130.

²⁸³ Akış, *a.g.e.*, s. 130.

²⁸⁴ Akış, *a.g.e.*, s. 132.

²⁸⁵ Akış, *a.g.e.*, s. 130.

²⁸⁶ “Kaygı geleceğe yönelik olarak an’da ortaya çıkar. Gelecek ise özgürlük için bir imkândır ve gelecek zaman içinde mümkün olandır. Geleceğin belirsizliği ise insanı kaygı içinde bırakır çünkü kaygı ve gelecek birdir.” Faruk Manav, “Kaygı Kavramı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak, 2011, 5 (9), ss. 201-211, s. 207; krş. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Vefa Taşdelen), Hece Yay., Ankara: 2004, s. 163.

birer gölge gibidir Kierkegaard’a göre. Bu sebeple de aslında bir gerçekliğe sahip değildir. Zira şimdiye bile ait değildir. Ruh, kaygıdan daima etkilenmektedir. Çünkü kaygı dışsal değil *içsel* nedenlere bağlıdır. Buna rağmen yine de ruh, kolay kolay kaygıya teslim olmamaktadır. Ancak bir kez teslim olduğunda kaygıdan kurtulmak oldukça zorlaşacaktır.²⁸⁷

Şimdi, geçmiş ve gelecek yani *zaman* bağlamında olmak, insan olmanın bir gereğidir. Kaygı da zaman dolayımında yaşayan bir varlık olmanın sonucudur. Bu nedenle insan, sadece ruh ile beden değil *ebedi* ile *zamansalın* da sentezidir.²⁸⁸ Aslında *ruh*, *ebedi olanla*; *beden* ise *zamansal olanla* kavramsal olarak ilişkili olduğundan bunlar ruh beden sentezinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zaten Kierkegaard’ın daha sonra dikkat çekeceği bir diğer sentez olan sonlu ile sonsuzun sentezi de aynı çekirdek sentezin bir başka çehresinden ibarettir. Sadece ilişkili oldukları kavramlar farklılık göstermektedir.

Beden ile ruhun sentezinin taşıyıcısı olan tin, ***ebedi ile zamansalın sentezinde*** de etkindir. Çünkü tinin bulunduğu yerde *an* da bulunmaktadır. Ebedi ile zamansalın sentezi olan *an* aslında tam olarak, ebedi ile zamansalın birbirine değdiği *muğlaklık* olarak ifade edilmektedir. Zaman ebediyeti engellemektedir. Ancak ebediyet, şimdiki zamana daima nüfuz etmektedir. Bu nedenle zaman; kaygı, iman ve umut kavramlarının temellenmesi için bir gerekliliktir. Kaygı ve umut gelecekle, iman ise şimdi ile ilişkilendirilir. *An* geçmiş ile geleceği bir araya getirmektedir.²⁸⁹ Bir yönüyle geçmiş bir yönüyle de geleceği kapsamaktadır. İmanın şimdiye ait olması da bu nedenle anlamlıdır. Aynı sebeple iman, geleceğe dair güven ve umudu pekiştirmektedir.

Kierkegaard, “*an*”ı *zamansal* ve soyut bir kavram olarak *sonlu* olana ait görürken bir yandan da sonsuz ile sonlunun, ilahi olanla insana ait olanın “*üretken karşılaşması*”²⁹⁰ olarak tanımlamaktadır. İlk anlamıyla *an*, aslında zaman ile varlığın uyuşmadığına gönderme yapmaktadır. Oysa ikinci anlamıyla *an*, zamansallığın içinde ebediliğin görünür kılınmasına yarayacak bir koridor oluşturmaktadır. Bu

²⁸⁷ Cauly, *a.g.e.*, s. 84-86.

²⁸⁸ Cauly, *a.g.e.*, s. 91.

²⁸⁹ Cauly, *a.g.e.*, s. 94.

²⁹⁰ Hélèn Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, (çev. İbrahim Eylem Doğan), Say Yay., İstanbul: 2012, s. 20.

durumda kişi ana ait olduğunu fark ettiğinde aynı zamanda umutsuzluğun da pençesinde olduğunu kavrayacak ve ana sahip olarak umutsuzluğu aşmak isteyecektir. Ana sahip olduktan sonra, *sonlu* bir zeminde bulunan kişi, *sonsuz* alanda bulunan varlıkla irtibata geçecektir.²⁹¹

Kierkegaard'ın *sonsuz ve sonlunun sentezi* ve bununla birlikte değerlendirdiği olasılık ile zorunluluk sentezleri, doğrudan *umutsuzluk* kavramını aıklığa kavuşturmaktadır. Her iki sentez de insanın birer yönünü oluşturmaktadır. İki şey arasındaki ilişki demek olan sentez, potansiyel halde bulunan varoluşun gerçekten var olmayı başarıp başaramayacağını belirlemektedir.

Sonluluk ve sonsuzluk sentezi ile olasılık ve zorunluluk sentezinin doğrudan umut kavramıyla ilişkili olduğunu belirtmiştik. Fakat bunların sentez oluşu, bir yönün ağır basmasıyla umudun, diğer yönün ağır basmasıyla umutsuzluğun ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü biraz önce belirttiğimiz üzere sentez iki şey arasındaki ilişki demek olup bu ilişkinin korunmasını gerektirmektedir. Çünkü sentez olmak daima *dengesiz* olmaklığı içinde barındırmaktadır. Bu durum zaten, Kierkegaard'ın sonluluğun umutsuzluğu ve sonsuzluğun umutsuzluğu ile zorunluluğun umutsuzluğu ile olasılığın olumsuzluğunun arasını ayırıp her birini “tek tek” ele almasından da anlaşılacaktır.

Zorunlu ve olasının (mümkün) sentezi Kierkegaard'ın söz ettiği son sentezdir. Zorunlu ile olasının sentezinde zorunlu, olasıya direnmektedir. Tıpkı ebedinin zamansala, sonsuzun da sonluya direnç göstermesi gibi. Gerçekten ben olunduğu zaman olasılık ortadan kalkmaktadır. Fakat bu zorunluluğa dönmek demek değildir. Çünkü zorunluluk değişmemektir. Oluş ise bunu dışlar.²⁹² Çünkü var oluş, kökenini zorunluluktan değil imkândan almaktadır. *Özgürlük, seçme ve irade* bu nedenle değerlidir. Kierkegaard sorumluluğu; özgürlük, seçme ve irade kavramlarının varlığına dayandırmaktadır.

Denebilir ki ben, kendini keşfedecek ve kendiliğine dönecek *yapısını* yine *yapısında* bulunan zorunluluğundan almaktadır. Kişinin *olabilir* yapısı da zorunluluğunun etkisi altındadır. Çünkü insan, zorunlu olarak *olabilir* olandır. İnsan

²⁹¹ Politis, *a.g.e.*, s.21.

²⁹² Cauly, *a.g.e.*, s. 100.

çeşitli olasılıklardan müteşekkil olsa bile kendi asli yapısına dönmek *zorunda* olan bir varlıktır. İnsanda zorunluluk değil olabilirlik ağır bastığı takdirde umutsuzluk baş gösterir. Zira bir olasılık ortaya çıkınca onu diğer olasılıklar takip edecektir. Her bir olasılığın gerçeğe dönüşme ihtimali bulunmaktadır. Ancak hiçbirisi gerçekten *gerçek* olmayacaktır. Zorunluluk gerçeğe ulaşmayı sağlayacağı için olasılıktan ziyade zorunluluk önem arz etmektedir.

Kierkegaard için inanma istencinde önemli olan şey Tanrı için her şeyin *mümkün* olduğuna inanıp inanmamaktır. İnanmanın temel şartının ise “Tanrı’yı kazanmak için aklı yitirmek” olarak açıklayan Kierkegaard’ın inancı, kişiyi cesaret ettiği şeyler karşısında başarısızlığa uğraması halinde mahvolmasını engelleyen bir tampon olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İnsanın başına kötü bir şey gelmeyeceğini düşünerek bir maceraya atılmasını umutsuzluğun başlangıcının tehlike çanları olarak algılamasına rağmen, Kierkegaard için yenilginin kötü bir şey olmayıp benliğin keşfi için önemli bir adım olduğunu zikretmek gerekir. İnsan için Tanrı’ya olan inanç olmaksızın bir kurtuluş olduğunu öngörmeyen Kierkegaard, umutsuz kişinin kurtuluş reçetesi olarak *olanaklılığı* işaret etmektedir. Buna göre kişinin “ Tanrı için her şeyin mümkün olduğuna inanması” sonucu, kendi hayatındaki olanakları idrak ederek kendisine bir umut ışığının görüldüğünü fark etmesi olasıdır. Zaten insanların kendi yok oluşlarına inanması da mümkün görünmemektedir. Bir insanın inanması, aslında *olabilirliklere* inanması demektir.²⁹³

Mümin, olabilirin sonsuzluğuna karşı umutsuzluğu, “Bir panzehir olarak elinde tutar.”²⁹⁴ Kierkegaard’ın Tanrı’nın her şeyi yapmaya muktedir olduğuna dair inancını, insanın içine sürüklendiği kaosa karışıp gitmesini engelleyen *inancın* tezahürü olarak yorumlamak mümkündür. Kierkegaard’a göre bu, aynı zamanda sağlıklı bir inancın da göstergesidir. İnsanın, çelişkili durumları, her olasılığı gerçekleştirmeye gücü yeten bir Tanrı’ya olan inancının da desteğiyle çözebilme yeteneğine sahip olması, o kişinin sağlıklı olması şeklinde yorumlanabilir. Buna göre fiziksel ortamlarda karşılaşılan çelişkileri sağlıklı bir zihin, daha o olayla karşılaştığı anda doğal olarak fark eder. Yani kişinin fiziki yapısında bir tepki meydana

²⁹³ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49.

²⁹⁴ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49.

gelmesine fırsat kalmadan zihin bunu fark edecek ve söz konusu çelişkiye makul bir çözüm üretecektir.

Görünen o ki mümkünden arınmış olmak, diyalektiği oluşturan bir parçanın yani olasılığın ortadan kalkmış olması, kişinin yapısını salt zorunluluk haline getirecektir. Eğer kişinin yapısının zorunluluğa bürünmesi mümkün değilse, sonuç bayağılık olacaktır. Kierkegaard bayağı olmaya dair bir tanım vermemiş olsa da bu ihtimalin, *kendisinin bir beni olduğunun farkında olmayan kişi* kategorisinde yer alan insanların bir özelliği olduğu düşünülebilir.

A. 7. Umutsuzluk Tuzağı

Kierkegaard'ın formülasyonuna göre umutsuzluk, ölümcül bir hastalıktır. Normalde ölümcül hastalık ölüme yol açmakta ve ölüm ile birlikte de fiziksel hastalıklar son bulmaktadır. Ancak bir Hıristiyan için ölüm kendi başına bir son olmamaktadır. Üstelik ölüm, yeni bir dünyaya geçiş için bir kapıdan ibaret olarak görülmektedir.²⁹⁵ Umutsuzluk hastalığına yakalanan kimse ölesiye hasta olmakla birlikte -ölümle savaşmasına rağmen- ölememektedir. Çünkü umutsuzluk hastalığı boyunca kişi, yaşamdan bir şeyler beklemektedir.²⁹⁶ Ancak kişi ölüm sonrasında sonsuzluğunu keşfettiğinde ölümü arzulamaya başlar. Kişi ölemedikçe umutsuzluk katlanmaya başlar. Bu nedenle Kierkegaard umutsuzluğu “*benin hastalığı*”²⁹⁷ olarak nitelirmektedir. Ölüm her şeyin sonu iken ölümün ne anlama geldiğini bilen kişi ölümünü tecrübe etmeyi arzulamaktadır.

Umutsuzluktan ölmek Kierkegaard'a göre olası görünmemektedir. Umutsuzluk da fiziksel hastalıklar gibi kişiye zarar verir. Ancak bir şeyin son bulması anlamındaki ölümü *tecrübe* etmek, bu hastalık için mümkün olmayacaktır. Bunun gerçekleşmesi için *benliğin* içindeki *ebediliğin* ölmesi gerekir ki bu da

²⁹⁵ Kierkegaard yaşam kavramı yerine varoluş kavramını kullanan bir filozoftur. Varoluş, aşkınliğin paradoksuna göndermede bulunur. Bu nedenle yaşam ile ölüm arasında bir karşıtlık bulunması söz konusu değildir. Yaşamdan ölüme geçiş, Kierkegaard'ın en önemli paradokslarından birini oluşturmaktadır. Varoluş birbirine indirgenemez iki alan arasındaki bağ ile ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Politis, *a.g.e.*, s. 50.

²⁹⁶ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

²⁹⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

mümkün değildir. Umutsuzluk “ben”in sonsuzluğunu yok edecek bir güce sahip değildir.²⁹⁸ Denebilir ki kişi hem kendi ile hem de *sonsuz* olan bir varlıkla ilişki içindedir. Kişi kendi kendisiyle kurduğu ilişki sonucu umutsuzluğa düşse bile içindeki bu sonsuzluk, kişinin umutsuzlukla kendi kendini yok etmesine izin vermeyecektir. Görünen o ki kişi, yaşayabilmek için bir umut bulunmasa dahi aslında kendi varlığını umutsuzluğa teslim etmemektedir. Umutsuzluk benliği yok edemeyecek kadar güçsüzdür aslında. Fakat *geçmiş*²⁹⁹ sürekli içinde taşıdığı için umutsuzluktan kurtulamayan kişi her başarısızlıkta tekrar umutsuzluğa düşmektedir. Umutsuzluğa mağlup olursa bile umutsuzlukla yok olunmayacaktır.

Kierkegaard’a göre kişi umutsuzluk tuzaklarına düşmeyi aslında kendisi istemektedir. Kişi, kendi *benliğine* kendi gerçekliği dışında hedefler belirler. Bunlar gerçekleşmediğinde kendi benliğine kızar ve ondan kurtulmaya çalışır. Bu noktada “*olmadığı*” benliği kendi benliği kabul eder. Kendi gerçek benini hayal ettiği/hedeflediği ama gerçek olmayan benliğe ulaşamadığı için umutsuzdur. Yok olmayacak bir şeyi yok etmeye çalışmak umutsuzluğa sebep olur.

Kierkegaard için “gerçek” umutsuzluk kendinden kurtulmayı istemektir. Kişi kendi gerçek benini olduğu gibi kabul ettiği takdirde umutsuzluktan kurtulacaktır. Kişi kendi beni olmaktan kaçtığında aslında *Yaratıcı* ile arasındaki bağı da koparmaya çalışıyor demektir. Bu durumda Yaratıcı, kişiyi kendisi olmaya zorlayacaktır. Ancak burada dikkat çeken bir nokta, kişinin umutsuzluk içinde eriyip gitmesini sağlayan şeyin, yaratıcı ile olan içsel bağ ve sonsuzluk olmasıdır. Sonsuzluk, ironik bir biçimde umutsuzluğa kapı aralayan şeyin ta kendisi olarak sunulmaktadır. Kierkegaard bu durumu “Umutsuzluk ben’i yok edebilseydi o zaman umutsuzluk da olmazdı.”³⁰⁰ Şeklinde açıklamaktadır. Benlik, sonsuzluğu içinde taşıdığı için aslında umutsuzluğu da içinde taşımaktadır.

İnsan sentez bir varlık olduğundan bu sentez, sonsuzluğu da içinde barındırmaktadır. Kierkegaard’a göre içinde umutsuzluk barındırmayan insan olmadığı gibi tedirginlik, sebebi bilinmeyen veya dış kaynaklı kaygı veya bir uyumsuzluk taşımayan insan da yok gibidir. Ancak çoğu kişi umutsuzluğunun

²⁹⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 26.

²⁹⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 27.

³⁰⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 29.

farkında olmamaktan kaynaklanan bir umutsuzluğa yakalanmıştır.³⁰¹ Hasta olmadığını söyleyen birinin sağlıklı zannedildiği örneğini veren Kierkegaard, umutsuz olmadığını söyleyen birinin yanılabilceği gibi umutsuz olan bir kişinin de yanılabilceğini dile getirmektedir. Hatta Kierkegaard’a göre bazı durumlarda umutsuz olmamak başlı başına bir umutsuzluk içinde olma hali olarak görülebilir.³⁰²

A. 8. Umutsuzluk ve Kaygı İlişkisi

Kierkegaard kaygıyı şu iki kelime ile tanımlamaktadır: “Kaygı, gelecek gündür.”³⁰³ Gelecek günü kaygı nesnesi haline getiren şey ise geleceğe dair *önyargılarımızdır*. Önyargılar sebebiyle kişi, adeta gelecek karşısında hareketsiz kalmaktadır. Böylece kişi zihnini gelecek kaygısı ile doldurarak, kendi kendisiyle uğraşır ve yarışır hale gelecektir.³⁰⁴ Gelecek günün ne getireceği meçhuldür. İnsanın esas kaygısı bu bilinmezlik ve hiçleşme³⁰⁵ endişesidir.

Kierkegaard kaygıyı, umutsuzluk gibi tinin bir etkinliği olarak ele almaktadır. Ona göre kaygı, kendi benliğinin bilincine varmış bir kişinin özelliği olamayacaktır. Bu nedenle Kierkegaard kaygıyı “(...) düş gören tinin nitelik kazanması”³⁰⁶ olarak tanımlamaktadır. Buna göre kişi uykudan uyandığında ben ve ben olmayanın ayırımına varabilecektir. Çünkü kişinin düş görüyorken farkında olabildiği tek şey – kendi benliği değil- hiçliktir.

Kaygı, kişinin *korktuğu* şeye karşı *arzu* duymaktan kendini alamamasıdır. Kişi bu sebeple kendisini kaygıdan kurtaramadığı gibi kurtarmayı istemez de. Fakat burada asıl şaşırtıcı olan Kierkegaard’ın kaygıyı *özgürlük*le ilişkilendirmesidir. Kaygı “*olanağın olanağı olarak*”³⁰⁷ özgürlüğün aktifleşmesidir. İnsan kaygı sayesinde kendi beniyile iletişim kurmaktadır.³⁰⁸ Kaygı, insanın kendi kendisinin meydana getirdiği (seçme) bir hal olduğu için özgürlüğü barındırmaktadır.

³⁰¹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 32.

³⁰² Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 34.

³⁰³ Akış, *a.g.e.*, s. 20.

³⁰⁴ Akış, *a.g.e.*, s. 22.

³⁰⁵ Akış, *a.g.e.*, s. 127.

³⁰⁶ Søren, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul: 2014.

³⁰⁷ Akış, *a.g.e.*, s. 22.

³⁰⁸ Kierkegaard gibi Kadı Abdülcebbar da korku kavramına önem vermiştir. Kierkegaard için korku bilinçlenmeyi sağlayan bir araçtır. Kadı Abdülcebbar ise korkuyu insanın kendi varlığını sorgulayarak

Kaygının, *özgürlüğün olanağı* olduğu kabul edildiğinde özgürlük terimi ile dışsal etkilere bağımsız bir özgürlüğün anlaşılması gerektiğini vurgulamamız gerekmektedir. “Dışsal etkilere bağımsız bir özgürlük”³⁰⁹ kavramı ile Kierkegaard, kişinin *kendi kendisiyle* ve Tanrıyla ilişkili olması açısından özgürlüğü kast etmektedir. Özgürlük, imkânlar ve seçenekler aracılığıyla kişinin kendi kendisiyle ilişki kurması demek olmalıdır. *Kendi kendisi* ile ilişki kurmak, kendi kendini var etmek olacaktır. Kaygı da bu süreci başlatan kavramlardan biridir. Bu da paradoksal olarak *özgür olmaya mecbur* olduğumuz anlamına gelmektedir.

Kaygı, kişinin kendisini *kişi* olarak ortaya koymasını sağlaması noktasında umutsuzluğun sağladığı farkındalığa yer açmaktadır. Kaygı, kişiyi etkinlikte bulunmaya teşvik etmektedir. Bu etkinlik kendini seçerek dönüşme³¹⁰ etkinliği olarak yorumlanabilir.

Özgürlük, seçme, irade, bilinç kavramları, umutsuzluğu açıklarken kullanıldığı gibi kaygı kavramını çözümlemek için de başvurulmuş kavramlar olmuştur. Buradan hareketle, Kierkegaard’ın, aslında insan olmaya dair her “durumu” bilinçlenmeye, kendi olmaya ve Tanrıyla iletişim kurmaya vesile olarak gördüğü sonucuna ulaşabiliriz.

Kierkegaard kaygıyı *korku*³¹¹ ile ilişkilendirerek incelemektedir. Korku ve kaygıyı birbirinden ayıran şey, nesneler karşısında konumlanışlarıdır.³¹² Esasen

sonlu bir varlık olduğunu, kendisini yaratan bir Yaratıcı olduğunu düşünmeye başlaması, yani akletme sürecinin başlatılması için bir motiv olarak değerlendirmektedir. Korku bu yetiyi harekete geçirmekle birlikte başta şükür olmak üzere sorumluluklar da getirmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Aslan, “Kadı Abdülcebbar’da ve Kierkegaard’da Korkunun Teolojisi”, *Felsefe Dünyası*, sayı: 51, Ankara: 2010, ss. 186-211. s. 205.

³⁰⁹ Akış, *a.g.e.*, s. 23.

³¹⁰ Akış, *a.g.e.*, s. 24-25.

³¹¹ “Korku var olan bir tehlikenin algılanmasına ya da her durumda bir tehlike işaretine bağlı bir duygudur.” Bkz. Andre Le Gall, *Anksiyete ve Kaygı*, (çev. İsmail Yarguz), Dost Yay., Ankara: 2012, s. 8.

³¹² Kişinin karşılaştığı durum ve olayları (fiziksel) tehdit olarak algılaması korkunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Buna karşın “aynı duruma gerçeğin dışında anlamlar yüklenmesi ise kaygıyı ortaya çıkarır.” (bkz. Faruk Manav, “Kaygı Kavramı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak 2011, 5 (9), ss. 201-211, s. 202.) Korku ile kaygı arasındaki farkı üç maddede toplamamız mümkündür. Buna göre ilk olarak Kierkegaard’ın da söz ettiği gibi korkunun nesnesi belli olmakla birlikte kaygının nesnesi belli değildir. (Bazı psikologlar nesne yerine kaynak kavramını kullanmışlardır: “Korkunun kaynağı bellidir, kaygının kaynağı belirsizdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2006.) Korku ve nesne genel olarak hemen birleşme eğilimindedir. Bunlar, birinin diğerini bastıracağı zamana kadar birbirlerinden ayrılmamaktadır. (Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, (çev. Nilgün Tural), Ayrıntı Yay., İstanbul: 2014, s. 50, 51.)

kaygı, karşısında konumlanacağı bir nesneden mahrum olmaktan doğar. Yani kaygı, *nesnesiz* bir *endişedir*. Korku ise belli bir objeye dayanmaktadır. Bu nedenle kaygı *hiçliktir*. Bu durum aslında kaygının korkudan daha derinden hissedilen ve umutsuzluğu tetikleyen bir şey olmasına yol açacaktır. Ancak kaygı farkındalık sağlamaktadır. Kaygı “varoluşsal bir parçalanma” olarak tanımlandığından, dikkatler doğal olarak varoluşun üzerine çevrilecektir. Kaygı *varoluşa*, ancak *bilinmeyene*³¹³ dair olandır. Kaygı bilinmeyen şeyler karşısında kendisine *güvenilebilecek* bir *varlığı* aramaktadır. Kaygı ile *umutsuzluk* arasındaki farkın ise nihailiğe daha yakın olma sırasında (sıralama) bir farklılığa dayandığını düşünmemiz mümkündür. Çünkü kaygı ile ilgili süreç doğru işletilemediği takdirde, kişiyi umutsuzluğa sürükleyecektir.

Önemle üzerinde durulmalıdır ki Kierkegaard’ın tüm kavramları birbiri ile ilişkilidir. Fakat en çok ilişkili bulunan iki kavram *kaygı* ve *umutsuzluk* kavramlarıdır, diyebiliriz. Kierkegaard, kendini seçme ve özgürlük temalarını her iki kavramı açıklamak için kullansa da *özgürlük* sorunu daha çok *kaygı* kavramının kapsamına girerken *kendi olma* sorunu *umutsuzluğun* kapsamında bulunmaktadır. Kaygı, özgür olamamak; umutsuzluk ise “kendi olma amacını kaybetmek”³¹⁴ demektir.

A. 9. Umutsuzluk ve Bilinç İlişkisi

Kierkegaard umutsuzluğun *bilinç*³¹⁵ ile olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Umutsuzluk doğası gereği bilinçliliği gerektirmektedir.³¹⁶ *Bilinç* ne kadar etkinse

Üzerinde durmamız gereken bir diğer nokta korkunun kaygıya nispeten daha şiddetli oluşudur. Üçüncü olarak ise korku ve kaygının tecrübe edilme süresidir. Buna göre kaygı uzun süre tecrübe edilmektedir. Oysa korku kısa sürelidir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Cüceloğlu, *a.g.e.*, s. 277.)

³¹³ Akış, *a.g.e.*, s. 20.

³¹⁴ Akış, *a.g.e.*, s. 128-129.

³¹⁵ Bilinç, insanın dünya ile ilişkisini kuran temel dinamiktir. Bilinç, yalnızca bilmeyi değil eylemeyi de temellendirmektedir. Bilinç olmaksızın beni ve dünyayı tanımanın/anlamlandırmanın mümkün olamayacağı bir gerçektir. Dahası bilinç, aşkın bir varlıkla iletişim kurabilmenin de ön şartıdır. Bu sebeple bilinç, özellikle Descartes başta olmak üzere Kant ve Hegel gibi filozofların önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yay. İstanbul: 2013, s. 24,25.

³¹⁶ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 39.

ben³¹⁷ de o kadar etkin hale gelir ki bu *istencin* de gelişmesi anlamını taşımaktadır. Bilinç, insanın varlığının yapıtaşıdır. Sonsuz olan ile sonlu olanın bilinçli bir sentezi sonucu ortaya çıkan benin amacı kendi olabilmektir, bu bir zorunluluktur.³¹⁸ Buradan hareketle, benliğin, sonsuzlaşma yoluyla kendinden uzaklaşırken sonlulaşma yoluyla yeniden kendine yaklaştığı sonucuna ulaşabiliriz. Sonlu ve sonsuzun sentezi olmanın bir sonucu kişi kendi benliğine hem yakınlaşır hem de uzaklaşır. Anladığımız kadarıyla Kierkegaard'a göre kendinden uzaklaşmak ve kendi olamamak umutsuzluktur.

Kierkegaard bilincin gelişerek ilerlediğine değinmektedir. Bilincin geliştiği ölçüde umutsuzluğun şiddeti artmaktadır. Umutsuz kişinin, umutsuzluğunun farkında/bilincinde olduğu anda umutsuzluğu azalmayacağı için bunu bilmesi de Kierkegaard'a göre bir önem arz etmemektedir.³¹⁹ Ancak umutsuzluğun fark edilmediği her an, umutsuzluğa biraz daha gömülmek olacaktır. Çünkü umutsuzluğun bilincine varabilmek kolay bir süreç değildir. Umutsuzluğun bilincine varamamış kişi, bu durumun sebebini öncelikle dışarıda arayacağından bilinçlenme gecikecektir.³²⁰ Bu durum *kurtuluş* imkânının azalmasına sebep olacaktır.

Bilinçlenmenin önündeki engellerden biri Kierkegaard'a göre bilgisizliktir.³²¹ Bilgisizlik³²² bu nedenle umutsuzluktan kurtulmanın da önündeki en büyük engeldir. Bilgisizlik insana sanal bir güvenlik ortamı ve emniyet duygusu sunmaktadır. Ancak bu sanal güvenlik duygusu içinde insan umutsuzluğunu fark etmekten çok uzaktır.³²³ Umutsuzluğu "varoluş tereddüde girdiği andan itibaren örtülü olarak

³¹⁷Kierkegaard için benin kaybı, başa gelebilecek en büyük felakettir. Üstelik ben kaybedildiğinde kişi, bunun farkına bile varamamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 39.

³¹⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 45.

³¹⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 52-53.

³²⁰ Akış, *a.g.e.*, s. 164.

³²¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 53.

³²² Bilinç ve bilgi arasındaki ilişki aslında çok daha derinlerde, kelimenin Latince kökeninde yatmaktadır. İngilizcede *consciousness* (bilinç), *conscience* (vicdan) kelimesinden gelmektedir. *Conscience* ise "(...) iki Latince sözcükten, "biliyorum" anlamına gelen *scio* ile "birlikte" anlamına gelen *cum* (...) sözcüklerinin birleşmesinden türemiştir.(...) *Conscio* Latince, bilgi paylaşmak" demektir. Buna göre bilinç bilgi temelinde kurulan ilişkiye işaret etmektedir. Kişi bilgiyi paylaşmak suretiyle başkalarıyla iletişim kurmaktadır. Bu da kişinin her şeyden önce kendisiyle ilişki kuracağı/kurabileceği anlamına gelmektedir. Kişi bilinç sayesinde hem içsel hem de dışsal olayların tecrübe edebilmekte ve bunları aktarabilmektedir. Ayrıca bilgi ve düşünme kelimelerinin de aynı kökten türemesi manidardır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Adam Zeman, *Bilinç: Kullanım Klavuzu* (çev. Gürol Koca), Metis Yay., İstanbul: 2006, s. 35.

³²³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 54.

bekleyen”³²⁴ bir şey olarak gören Kierkegaard, umutsuzluk gibi kaygının da insanın içinde hep yer aldığını ve bilgisizlikle ilişkili olduklarını³²⁵ dile getirmektedir.

A. 10. Umutsuzluk ve İnanç

Kierkegaard, insanın kendi içindeki sonsuzluğu sorgulayabilmesi için *inanca*³²⁶ ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır.³²⁷ Umutsuzluğa yakalanmak her ne kadar bir hastalığa yakalanmak ve dolayısıyla kötü bir duruma düşmek olsa da Tanrı’ya olan ihtiyacı keşfetmeyi sağladığı için, önemli bir *lütuf* olarak da görülebilir. Bu noktada Kierkegaard’ın umutsuzluğu kişinin hem içindeki sonsuzluğu keşfetmesi, hem de Tanrıyla bağ kurması için bir vasıta olarak gördüğünü söylememiz yanlış olmayacaktır. Kierkegaard’a göre kişi, geleceğe dair -gerçekleşeceğine emin olduğu- planlar yapmaktadır. Planların gerçekleşmemesi durumu insanda hem hayal kırıklığına hem de umutsuzluğa sebep olacaktır. Bu noktada Kierkegaard, gerçekten inanan kişinin bu hayal kırıklığına rağmen inanmayı sürdüren kişi olduğuna vurgu yapmaktadır. Kierkegaard’a göre her şeye rağmen *inanan* kişi, inancı sayesinde mahvolmaktan kurtulacaktır.³²⁸ Kierkegaard için, kişiye kurtuluş umudu sağlayan, onu yok olmaktan kurtaran ve umut kırıklığından koruyan yegâne şey, Tanrının her şeyi yapabilecek güçte olduğuna duyulan inançtır.³²⁹ Bu bağlamda inanç; zihnin, tasavvur edilemeyecek bir şeyi tasavvur etmeye çalışması demek olduğundan bir anlamda paradokstur.³³⁰ Ancak bu durum, insan hayatındaki her türlü çelişkiyi çözebilecek yegâne formüldür. Kişi, Tanrıyı/Tanrıya olan inancını

³²⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 54.

³²⁵ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 54.

³²⁶ İnanç ile ilgili söylenmesi gereken ilk şey, inancın imandan farklı bir anlama sahip oluşudur. İnanç imandan önce gelerek onun özünü oluşturur. İnanç bir şeyi kişisel güvene dayanarak kabul veya reddetmedir. İnanç ancak bir takım özellikler kazandıktan sonra iman haline gelir. Bkz. Özcan, *a.g.e.*, s. 58; Kierkegaard da -inançtan farklı olarak- imanın çok güçlü bir irade ve cesaret gerektirdiğine vurgu yapmıştır. Ancak Kierkegaard iman ile ilgili görüşlerini daha çok *Korku ve Titreme* adlı eserinde ele almıştır. Çalışmamızın konusu olan *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde ise daha çok Hristiyan *inancından* söz etmektedir. Bkz. Gülten, *a.g.e.*, s. 142, 149.

³²⁷ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 35.

³²⁸ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48.

³²⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 48.

³³⁰ Gülten, *a.g.e.*, s. 149.

kaybettiğinde kendi benini de kaybedecektir. Kendi benini kaybetmek, umutsuzluktur.³³¹

Kierkegaard'a göre, umutsuzluğunu kabul edip dile getirmek umutsuzluktan kurtulmak için önemli bir adımdır. Bu adım inanç ile yakından ilişkilidir. Zira kişiler sahte olan bu dünya hayatından zevk alabiliyorsa tinselliklerinin farkında değildirler. Bu nedenle umutsuz olduklarının da farkında değildirler. Bu durumdaki kişiler kendi benliklerinin ve umutsuzluk içinde olduklarını fark etmedikleri gibi bir Tanrıya ihtiyaç duyduklarının da farkında değildirler. Dolayısıyla bu durumdan kurtulabilmek için ilk şart onu *fark* edebilmek (bilinç) olacaktır.³³² Kierkegaard, bireyin Tanrıya ihtiyaç duyabilmesi için ilk etapta ben bilincine sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Ardından inancın ne anlama geldiğini derinlemesine incelemek amacıyla günahın ne demek olduğuna değinmiştir. Kanaatimizce Kierkegaard'ın imana dair görüşleri bilinç ve günah kavramlarından bağımsız olarak anlaşılamayacaktır.

Bilinç Kierkegaard için ben bilinci, kişinin *kendi beninin* bilincinde olması olarak anlaşılmalıdır. Fakat bilinçlenmek umutsuzluğa daha fazla kapılmaya sebep olmaktadır. Çünkü varoluş sürecinde esas olan beni geliştirmek olduğundan ne kadar çok umutsuz olunursa ben bilinci o kadar gelişecektir.³³³ Kanaatimizce bu süreci destekleyen şey, inançtır. Eğer kişi kendi olmayı istemiyor, ben bilincine ulaşmayı umutsuzca reddediyorsa bu, Tanrı karşısında işlenen bir günahdır. Hiç şüphesiz bu günah, umutsuzluğa yol açmaktadır. Var olmak yerine hayal kurmak, Tanrı karşısında günah işlemek Kierkegaard için umutsuzluktur.³³⁴

Somut bireysel benlik, Tanrı karşısında olduğunun bilinciyle sonlu halden sonsuz bir *bene* dönüşecektir. Günah ve umutsuzluk insan beninin Tanrı karşısında gerçek bir bene ve bilince sahip olmasının ilk aşaması olarak düşünülmelidir. Fakat kendi olmayı istememek Tanrı karşısında bir bilince sahip ben şeklinde konumlanmayı engelleyecek türden ve bilgisizlikle tanımlanacak bir günahkârlığı

³³¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49.

³³² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 36.

³³³ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 87.

³³⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 87.

işaret etmektedir.³³⁵ Bunun yanı sıra Kierkegaard günahı zihinsel ve (bilişsel) bir kategori olarak gördüğüne değinmektedir. Çünkü günah, zihnin buna (bu bozukluğa) rıza göstermesidir.³³⁶

Kierkegaard yalnızca umutsuzluk açısından değil iman etmek açısından da “bireyin, Tanrı ile olan ilişkisine bakmaktadır.”³³⁷ Çünkü Kierkegaard’a göre inanmak, “kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı’nın içine dalmaktır.”³³⁸ Bu noktada günah yalnızca umutsuzlukla değil inançla da ilişkili olarak nitelendirilmektedir. Zira Kierkegaard için günahın zıddı inanç olarak ifade edilmektedir. Kierkegaard günahın zıddının erdem olmayışına özellikle vurgu yapmaktadır. Kierkegaard’ın kaynağını inançtan almayan her şeyi günah³³⁹ olarak gördüğüne dair açıklaması bu vurguyu anlamlı hale getirmektedir. Günahı günah yapan şey neyin doğru olduğunun anlaşılmasında ile sınırlı değildir. Doğru olanı anlamaya dair bir çaba göstermemek de günahıdır. “Anlamamak ya da anlamak istememek karşısında konumlanacak tek şey ise inançtır. İnsan Tanrısal olanla ilişkisini insana özgü bir süreç olan anlamayla gerçekleştiremez.”³⁴⁰

Tanrıya inanmak daha doğrusu iman etmek Tanrı karşısında bilinçli bir şekilde konumlanmayı gerektirmektedir. Bu konumlanış kanaatimizce insanın sonlu ve sonsuzun bir sentezi olduğunun bir nevi kanıtıdır. Sonlu olan varlığın sonsuz olan varlıkla ilişki kurması, bize imanın özetini vermektedir. Fakat Tanrı ile kurulan bu ilişki varoluşun estetik ve etik aşamalardan geçerek yeni bir evreye sıçraması³⁴¹ gerektiğini ima etmektedir. Bu bağlamda insan varoluşunun *nihai bir kaygısının*³⁴²

³³⁵ Akış, a.g.e., s. 171.

³³⁶ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 91-92.

³³⁷ Umut Gök, *Kierkegaard’ın “Korku ve Titreme” Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: 2015, s. 66.

³³⁸ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 92

³³⁹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 92

³⁴⁰ Akış, a.g.e., s. 173.

³⁴¹ Kierkegaard için de iman etmek de bir sıçramadır. Sıçrama (*spring*) terimi ile niteliksel bir sıçrama kast edilmektedir. Kierkegaard, sıçrama aracılığıyla; “tekil-bireyi Tanrı’nın inayetine güvenmek konusundaki kararında ebediyete bağlar.” Bkz. Hélèn Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, Say Yay., İstanbul: 2012, s. 86.

³⁴² İnsanın kaygı duyan bir varlık olduğuna gönderme yapan Tillich nihai olan varlığın niteliklerine dair de bilgiler vermektedir. Buna göre nihailik iddiasında bulunan bir varlık karşısında, bu iddiayı kabul eden bir varlığın da bulunması gerekmektedir. Nihai varlık iddiasında bulunan bu varlık, bu temel iddiayı kabul edenin kendisine tam olarak teslim olmasını talep edecektir. Buna göre nihai bir varlığın varlığını kabul etmek teslimiyet ve dolayısıyla da bir sorumluluk gerektirmektedir. Denebilir ki böyle bir sorumluluk altında olmak da kişiyi nihai varlığın kim/ne olacağına dair derin bir

olduğunu söylememiz mümkündür. “İman, nihai derecede kaygılı olma halidir.”³⁴³ Nihai kaygı olan iman, insanın kendi sonlu yapısının farkına varmasını da sağlamaktadır. Sonlu hayat içerisinde meydana gelen kaygı, sonsuz olan bir varlığa olan ilgiyi ve ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Kişi iman ederken neye iman ettiği ve iman nesnesi olarak neleri dışladığının daha net bir biçimde ayırdına varabilmektedir.

344

“İman, kişisel benin bütüncül ve odaklanmış eylemi yani mutlak, ebedi ve nihai kaygının eylemi olarak ortaya çıkmaktadır.”³⁴⁵ Nihai kaygı kavramındaki kaygı kelimesi, kaygılı kişi ve söz konusu kaygı nesnesi arasındaki ilişkiye göndermede bulunmaktadır. Sonlu ve şartlı bir varlık olan insan, nihai bir kaygıya sahip olduğunda, kaygısına nesne olan bu varlığın insanın sonlu ve şartlı yapısını aşan bir yapıya sahip olduğunu da kabul etmiş olur. İnsanın kaygısı mutlak olana yönelmedikçe kaygı da sonlu ve şartlı bir kaygıdan başkası olmayacaktır. İman insani bir potansiyeldir. Çünkü insana ait bir eylemdir. İnsan, tamamen kişisel ve bütüncül olan iman eylemi vasıtasıyla –kendisi sonlu ve şartlı olsa da- sonsuz, şartsız, nihai ve mutlak olanı tecrübe edecek potansiyeli aktive etmektedir.³⁴⁶ İnsanın kalbindeki huzursuzluk aslında sonlu yapısının sonsuz olanı araması sonucu oluşmaktadır. İnsan sonsuz olana doğru çekilmektedir. İster sonsuz olan varlık hakkındaki kaygı olarak adlandırılsın, adına ister mutlak varlık hakkındaki kaygı ister nihai varlık hakkındaki kaygı diyelim, önemli olan bu özellikleri taşıyan bir varlık hakkında kaygı duymak yani o varlığa iman etmektir.³⁴⁷

tefekürü/araştırmayı gerektirmelidir. Nihai kaygı olabilecek varlık sadece bir tane olacaktır ki bu da Tanrı’dır. O halde kaygılanan varlık olan insan nihai olarak kaygı duyacağı varlık olarak Tanrı’yı seçmektedir. Bu iki varlık arasındaki ilişki olan iman da nihai kaygı nesnesi, daha doğrusu nihai kaygının ortaya çıkardığı bir eylem olarak sunulmaktadır. İmanın bir özgürlük sorunudur. “İman (...) insanın kişisel hayatının bilişsel (kognitif) bir fonksiyonu ve diğer taraftan da duygu ve irade arasındaki gerilimdir.” Bilişsel bir tasdik, imanın gerekli şartları olan kabul ve teslimiyet sürecinin bir parçasıdır. Bir irade sonucu yapılan tasdik söz konusu olsa bile iman tasdik sürecinin bir ürünü değildir. Çünkü kabul ve tasdik imanın birer ögesidir. İman şüphe içermekte, hatta şüphe ile başlamaktadır. Bu nedenle iman etmek bir risk alıştır, cesaret işidir. İrade ve sorumluluk gerektirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Ankara Okulu Yay, Ankara: 2014, s. 11- 45. Bu bağlamda Kierkegaard da imanın şüphe ile başladığını ve iman etmenin irade ile seçmek suretiyle risk almak olduğunu ortaya koymaktadır.

³⁴³ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Ankara Okulu Yay, Ankara: 2014, s. 15. (Paul Tillich başta iman konusu olmak üzere birçok felsefi konuda Kierkegaard’dan beslenen bir filozoftur.)

³⁴⁴ Tillich, *a.g.e.*, s. 31.

³⁴⁵ Tillich, *a.g.e.*, s. 21.

³⁴⁶ Tillich, *a.g.e.*, s. 22.

³⁴⁷ Tillich, *a.g.e.*, s. 28.

Sonlu dünyada nihainin bulunduğu bir mekân bulunmaktadır. Bu mekân insan ruhunun derinliğidir. İnsan ruhunun derinliği sonlu ile ebedinin temas noktasıdır. Bu derinliğe gerçek anlamda temas edebilmek için insan sonlu hayatından sonlu öğeleri çıkartmalıdır. Tüm sonlu kaygılar, nihai kaygılar uğruna terk edilmedikçe bu derinliğe ulaşmak mümkün görünmemektedir.³⁴⁸ Kierkegaard’a göre iman etmek için inanan kişi, ilgisini *tüm samimiyetiyle* iman edeceği varlığa sınırsız bir şekilde yöneltmelidir.³⁴⁹ Bu da iman edebilmek için tüm sonlu kaygılardan kurtulmak gerektiğini ortaya koymaktadır.

A. 11. Düş Gücü/Muhayyile’nin Umutsuzluğa Etkisi

İnsanda *duygu, bilgi, istenç* ve *düş gücü* bulunur.³⁵⁰ Düş gücü diğer üç özelliğin yansımalarını içerisinde taşır. Sonsuzluğu yaratan düşünce olarak düş gücünü işaret etmek mümkündür. Kierkegaard, bilgiyi de kapsayacak şekilde her türlü kategorinin düş gücü içerisinde yer aldığı yönündeki görüşe katıldığını ifade etmektedir.

Düş gücü, sonsuzluğu yaratan ve ben’i oluşturan düşüncedir. Ancak bu tür bir sonsuzluk, kişinin kendinden uzaklaşmasına da sebep olan bir sonsuzluktur. Düş gücü/hayal kategorisi ise insanı sonlu ve sınırlı yapısının içinde tutarak kişinin kendi’liğinden uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Bilgi ve bilincin bir arada olması durumunda kişi kendini tanıyabilecektir. Ancak düş gücü kategorisi bilgi ve istenci de etkilemektedir. Zihinsel kategoriler olan isteme, bilme ve duyumsamadan birinin düş gücünün etkisi altına girmesi, bütün bir benliğin düş gücüne teslim olmasına sebep olabilir.³⁵¹ Buna göre düş gücüne teslim olunduğu takdirde kişinin bilgisinin, istencinin, benliğinin sonsuzlaşabilen kısmının bir önemi kalmayacaktır. Denebilir ki, normalde insanı doğruya sevk eden bilme, doğru bildiğini yapmak için harekete geçmeyi sağlayan istenç ve sonsuzlaşabilme kapasitesi dahi, kişinin kendi benliğinden uzaklaşmasını engellemeye yetmeyecektir.³⁵² Görünen o ki, Kierkegaard

³⁴⁸ Tillich, *a.g.e.*, s. 66.

³⁴⁹ Alpyağıl, *a.g.e.*, s.78.

³⁵⁰ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 40.

³⁵¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 41.

³⁵² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 41.

kendinden uzaklaşmayı, insanın başına gelebilecek en büyük felaket olarak değerlendirmektedir. Çünkü benlikten uzaklaşma, insana en büyük zararı veren şey olmakla birlikte büyük acılar bir yana günlük basit sorunlar kadar bile fark edilir değildir.

Düş gücü (tahayyül gücü) duyular aracılığıyla elde eden bilgileri düzenlemek ve anlamlı bir hale getirmekle yükümlüdür.³⁵³ Duyumsama ile düşünme arasında bir yerde bulunan bir yeti³⁵⁴ olan tahayyül gücünün genel olarak iki veçhi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi duyularla ilgilidir. Maddi varlıklara yönelik duyular bu kısma aittir. Tahayyül gücü maddi varlıkları algılarken ya onları oldukları gibi algılar yahut varlıklar olmadıkları gibi algılanırlar. Hayal, olmayan bir şeyi var olarak gösterebilir yahut varlığın yapısında hayali değişiklikler meydana getirebilir. Diğer kısım ise akla yöneliktir. Bu yönde de bazı varlıklar olduğu gibi görünürken bazı varlıklar da aslında olmadıkları şey gibi görünürler. Tahayyüle dayalı idrak, her zaman idrak edilecek nesnesel bir varlığa ihtiyaç duymamaktadır. Ancak yine de *şimdi ve burada* olmayan varlığı algılarken, o varlığı maddesel bağlantılarından soyutlamaz. Bu nedenle soyut gerçekliklerin olduğu gibi algılanması zaten mümkün görünmemektedir. Maddesel gerçeklikler tahayyül gücünde işlenmeye başladığı andan itibaren farklı yerlerdeki farklı olaylar ile birleştirilebilir, gerçekten bir bütün olan olaylar ayrıştırılabilir. Tahayyül gücü, duyu, *arzu* ve akıl yetileriyle ilişki içerisinde.³⁵⁵

Bu noktada tahayyül gücü ile *arzu* arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. Arzunun da etkisiyle tahayyül gücü geçmişe dönük ve geleceğe yönelik hayal tasarımları meydana getirmektedir. Buna göre, daha önce, “arzu edilen şeylerin gerçekleşmesine yönelik olan durum” olduğunu ifade ettiğimiz umudun bu hayal tasarımlarından etkilenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Aynı zamanda bu hayal tasarımları da arzuyu etkilemektedir. Dolayısıyla karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Ayrıca tahayyül gücü yalnızca kendi yapısına uygun bilgileri işleyebilmektedir.

³⁵³ Mehmet Ayman, *Gazzâlî’de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul: 1997, s. 63.

³⁵⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul: 2011, s. 140.

³⁵⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 141.

Tamamen maddi olan şey de, tamamen soyut olan şey de tahayyül gücünün etki alanına girememektedir.³⁵⁶

Kierkegaard'a göre kendisini düş gücünün etkisine bırakan insan, yapısında bulunan sonsuzluğa bir şekilde katılabilecektir. Fakat bu, kendi kendisi olmaksızın gerçekleşecektir. Çünkü hayal, insanın sürekli bir biçimde kendisinden uzaklaşmasına sebep olacaktır. Hayal gücünün etkisi altına girmesi halinde bilginin de güvenilirliği ve dönüştürücülüğü son bulacaktır. Zira Kierkegaard'a göre bilinç bir anlamda kişinin kendi benini tanıması demektir. Bu da ancak bilgi ile mümkün olacaktır.³⁵⁷ Hayal gücünün etkinliği ele alması demek kişinin tümüyle kendine yabancılaşma sürecinin başlaması demek olacaktır. Bu da umutsuzluğun kaçınılmaz olacağı anlamına gelmektedir.

A. 12. Tematik Değerlendirme ve Karşılaştırma

A. 12. 1. Şüphe, Zan ve Rayb

Kierkegaard'da olduğu kadar İslam düşüncesinde de temel kavramlardan biri şüphe'dir. Şüphe, *kuşku*, *zan* kavramları semantik açıdan benzer anlamlara sahip olmakla birlikte aralarında ince farklar bulunmaktadır. Bir şeyi olduğunun *zıddını* düşündürebilecek şekilde ve araştırmadan bilmek, *zan* demektir. “Kesin olmayan bir inancın varlığı ile yokluğu ve bir şeyi bilmek ile bilmemek arasında ağır basan *tereddüt*”, *zan* olarak ifadelendirilmektedir. Belli bir emarenin ağır basması sonucu meydana gelen bilgi türü de *zan* olarak adlandırılmakla birlikte söz konusu emarenin etkinlik ve güvenilirlik derecesinin artmasıyla birlikte bilginin kesinliği de artmaktadır. Duyu ve gözle kavranılmayan düşüncenin sonucu olan bilgiler ise kesinliğe ulaştıran *zan* olarak nitelendirilmektedir.³⁵⁸

³⁵⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 142.

³⁵⁷ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 40- 41.

³⁵⁸ Hüseyin Atay, “Müslümanlarda Şüphecilik”, s. 5.

Şüphe; *iman* ve *inanç* kavramının zıddı olarak kullanılagelmektedir.³⁵⁹ Bu konudaki önemli bir noktanın da şüphe ile insan arasında kurulan ilişkinin zorunluluğa dayanıp dayanmaması olduğuna dikkat çekilmektedir. Fakat durum böyle olmayabilir. Bu yüzden şüphe kavramının tam olarak nasıl bir anlam taşıdığını araştırmaya devam etmemiz gerekmektedir.

Şüphe, *huzursuz* ve *tatmin edilmemiş* bir zihin halidir. Şüphe sayesinde soruşturma yaparız. Soruşturma bu durumda sağlam bir inanca ulaşmak için bir alettir. Şüphe, zihni karar aşamasına geçmeye zorlamaktadır. Şüpheden direk inanca geçilmesi mümkün değildir. Önce *zan* aşamasına geçilir. Zan, bir yönü şüpheyne bir yönü inanca bakmaktadır. Şüphe, hiçbir hüküm unsuru taşımaz. Zan ise tereddütlü, ihtimalli de olsa bir hüküm aşamasına ulaşan zihni bir durumu ifade eder. Fakat zihin, şüphedeki kadar *tedirgin* değildir. Zanda verilen kararın doğru ya da yanlış olması muhtemeldir.

Zan objenin açık ve kesin olmadığı durumlarda geçerlidir. Zan, inanca hazırlık aşamasıdır. Süreç, ilgi-şüphe-zan sıralaması ile işlemektedir.³⁶⁰ Bu sıralamanın Hristiyan düşüncesi için de geçerli olup olmadığını anlamak için araştırmaya devam etmemiz gerekmektedir.

Şüphe “çelişik önermeler arasında duraksama, bir önermenin lehinde ya da aleyhinde olumlu bir sonuca ulaşmamış olma yahut bir şeyin doğruluğuyla ilgili olarak tereddüt içinde olma, kesin karar verememe durumu”³⁶¹ olarak tanımlanmaktadır. Şüphe kavramının “Herhangi bir şeyin gerçek ve doğru sayılmasını askıda bırakma, belirli bir konuda kesin ve güvenilir bilgi yoksunluğundan dolayı kararsızlığa düşen zihnin olumlu ya da olumsuz yargıya varmaktan kaçınması halı”³⁶² şeklinde tanımlarına da rastlamak mümkündür. Buna göre özellikle *tereddüt etme* kavramının en iyi şekliyle ortaya koymuş olduğu kesin *karar vermekten kaçınma*, askıda *bırakma* durumları ile umut kavramının içinde bulunan *kararsızlık* durumu birebir örtüşmektedir. Umut, bir şeyin

³⁵⁹ Orhan Hançerlioğlu, “Şüphe”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, c. VI, s. 203.

³⁶⁰ Özcan, *a.g.e.*, s. 54.

³⁶¹ Ahmet Cevizci, “Kuşku Maddesi”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul: 1999, s. 531.

³⁶² Ayman, *a.g.e.*, s. 9.

gerçekleşmesinden duyulan *kuşku* ya da geçmişte olan bir şeyin hayalinin *zihinde* yeniden canlanması sonucu kişide *kararsız* bir sevince yol açan zihinsel ve duygusal bir durumdur. Bu sebeple umut ve şüphe birbirine sıkı sıkıya bağlı kavramlar gibi görünmektedir. “Düşünsel bir tutum olarak şüphecilik, kesin bir tutumda olamama, karar verememe” anlamını taşıdığı için umut zihni bir tutum olarak değerlendirilebilir. Ancak şüphe kelimesinin Danca kökeni esas alındığında Kierkegard’ın tartıştığı türde bir umutsuzluk ve onun karşıtı olan umut zihni bir tutum değil aksine varoluşsal³⁶³ bir durum olarak karşımıza çıkacaktır.

Şüphe kavramı yalnızca felsefi-düşünsel bağlamda değil psikolojik-duygusal bağlamda da ele alınması gereken bir kavramdır. Bu çerçevede ele alınabilecek şüphe üç kategoriye ayrılabilir; umut kavramının anlamı esas alındığında yalın şüphe, bizim konumuz olan şüphedir. Yalın şüphe, *zihinsel* bir *kararsızlık* olarak tanımlanabilecek olan şüphe ile benzer bir yapıya sahiptir. “Doyurulmamış bir istek ya da amacına ulaşamamış bir eğilimden doğan hafif bir üzüntü(elem)”³⁶⁴ olarak tanımlanan bu psikolojik şüphe türü umut kavramı ile şüphe kavramı arasında kurulan bağın doğruluğunu ispatlar niteliktedir. Ancak şüphe kavramı ile yalnız umut değil umutsuzluk kavramı arasında da bir ilişki bulunmaktadır. Umutsuzluğa sebep olan şüphe dramatik şüphe ve ısrarlı şüphe olarak adlandırılan iki şüphe türüdür.

Şüphe eyleminde *özne*, çevresinde olup bitenleri *algılayan* varlık olarak yer almaktadır. Bir *özne* olmaksızın şüpheden söz etmek mümkün görünmemektedir. *Özne* olmaksızın, şüphenin ve dahi nesnenin bir anlamı ve işlevi yoktur. “Şüphe hem bilgiyi takdim eden özneye, hem bilgi konusu nesneye, hem de *özne* ile nesnenin ilişkide bulunduğu şartlara, durumlara ve ortamlara yöneltilir.”³⁶⁵ Bu durum özneye verilen önemin artmasına sebep olmaktadır. *Özne* kendisi üzerine yönelerek kendi kendini araştırmanın konusu/nesnesi konumuna getirecektir. *Özne*, diğer varlıklar ve nesnelerle olan ilişkisinde anlama, algılama, bunlardan sonuç çıkarma, düşünme, hatırlama, genelleme, soyutlama, düşünme, yargıda bulunma, istenç ve eyleme gibi noktalarda ayrılmaktadır. Bu özellikler sadece özneye ait olmakla birlikte her *özneyle* birlikte bu yeteneklerin kapasitesi de değişmektedir. (Bu noktada

³⁶³ Gülten, *a.g.e.*, s. 47.

³⁶⁴ Ayman, *a.g.e.*, s. 12.

³⁶⁵ Açıkoğuz, *a.g.e.*, s. 131.

Kierkegaard'ın, herkesin kuşku duyamayacağına, varoluşu üç aşamada ele aldığına ve özellikle estetik varoluşun birçok çeşidine neden bu kadar vurgu yaptığı daha da netlik kazanmaktadır.) Şüphe etme yeteneğine sahip olan özne, eyleyen bir varlıktır. Fakat daha da önemlisi eylediği şeyi *bilerek* eyleyen bir varlık olmasıdır. Bilerek eyleyen varlık, eyleminin hesabını veren ve belki de hesap vermesi gerektiğinin bilincinde olan varlıktır. Denebilir ki eylemlerinin hesabını veren bir varlık olmak, doğru ile yanlış ayıran bir varlık olmayı da sağlayacaktır.

Şüphe eden bu varlık, aynı zamanda “eylediği ile övünen ve övülmeyi bekleyen”³⁶⁶ bir varlık olacaktır ki böylece denebilir ki eylediklerinden hesaba çekileceğini bilen, bu yüzden doğru ile yanlış ayırarak doğruyu yapan varlık, doğruyu yapması karşılığında övgüyü de hak ettiğini düşünecektir. Buradan yola çıkarak şüphe eden öznenin yanlış yaptığı takdirde cezayı ya da en azından kınamayı da hak ettiğini düşünmesi, olası gözükmetedir. Buna göre eyleyen bir varlık olmak ve eylediklerinin *bilincinde olan* ve eylemlerinin *sorumluluğunu alan* varlık olmak kendisine yönelecek ödül ve cezayı da kabul etme potansiyeline sahip olmak demektir. Şüphe edebilen varlık metafiziğe dair önermeler kurabilen, çeşitli işaretleri yorumlayabilen, görmediği metafizik alana dair soyut tartışmalar yürütebilen bir varlıktır. Övülmeyi arzu eden ve kınanmaktan korkan bu varlığın, söz konusu *arzusunu* ve *korkusunu* metafizik bir öznenin varlığı ile ilişkilendirmesi mümkün görünmektedir. Zaten şüphe eden varlığın yapısındaki zihnî, ruhî, iradî ve duygusal faktörler, söz konusu varlığın metafizik alanla ilişki kurmasına imkân sağlamaktadır.

Şüphenin nesnesi olan konular, kendi içlerinde kendilerine has aktif bir yapıya sahip olsalar bile bu yapı ancak dış müdahale ile harekete geçmektedir. Yani şüpheyi konu olan mevzular *özne* tarafından bir şekle sokulmaktadır. Öznenin anlamlandırması ve yön vermesiyle belirlenirler.³⁶⁷

Kuşku kavramı için kullanılan önemli bir kelime olduğu için *rayb* (*rîbe*, *mürîb*) kelimesini de incelemek gerekli görünmektedir. *Rayb* bilememekten doğan, bilinemezliği ifade eden, kontrol edemeyişin insanda yarattığı boşluğa/çöküntüye işaret eden bir kavram olup şeffaflığın olmadığı durumlarda insanların zihnine

³⁶⁶ Açıköz, *a.g.e.*, s. 132.

³⁶⁷ Açıköz, *a.g.e.*, s. 140.

yerleşen *güvensizliği* temsil etmektedir.³⁶⁸ Şüphe eden öznenin, şüphe eden yapısının da katkısıyla metafizik alanla ilişki kuran bir yapıya sahip olduğunu daha önce söylemiştik. Şüphe eden varlığın, kendisini çöküntüye götüren türden bir şüpheyeye (*rayb*) düşmesini engelleyen düzen de bu metafizik âlem tarafından kurulmaktadır. İnsanın bilinmeyenden *korkan* ve umutsuzluğa düşen yapısı dinin fizik ve metafizik alana dair sunduğu bilgiler sayesinde kendisini güvende hissedecek ve şüpheden uzaklaşmış olacaktır. Kendini güvende hissetmek ancak şüphenin dışlanması ile mümkündür. *Güven*, şüphenin giderilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Şüphenin giderilmesi ise bir Tanrı'nın varlığı ve onun gerek fizik gerekse metafizik âleme dair verdiği bilgiler sayesinde olmaktadır. Tevbe Suresi'nin 109 ve 110. Ayetleri şüphenin nasıl bir yapısı olduğu ve nasıl giderilebileceği yönünde önemli ipuçları barındırmaktadır: “(Bireysel ve toplumsal yaşam) binasını Allah’a bağlanmakla sağlanan **koruma (takva)** ve **rıza** üzerine inşa eden kişi mi yoksa yıkılmak üzere olan bir yarın ucuna inşa edip de yaşamını cehenneme çeviren kişi mi daha hayırlıdır?... Yüreklerindeki kuşku (uçurumu) üzerine inşa ettikleri bina (yaşam), ancak yüreklerini paramparça edinceye kadar dayanacaktır.(...)”

Şüphe eden varlık, kendisi için doğru olanı yanlış olandan ayırabilen bir varlıktır. Bu varlık, Allah bilincini daima canlı tutmasını sağlayacak olan takvayı aktif hale getirerek kendisini yanlışlardan uzak tutması sonucu, içerisinde sıkışıp kalan şüpheyi güvene kanalize etmeyi başarabilecektir. *Takva* aynı zamanda vicdanı ayakta tutan bir yapı olduğundan kişi hem yaptıklarının bilincinde olacak hem de eylemlerini sağlıklı bir şekilde ve eylemlerinden sorumlu olduğunun da bilincinde olarak değerlendirebilecektir. Şüphenin doğru yöne kanalize edilmesi yalnızca güvenin temin edilmesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda kişi hem kendi kendisinin bilincinde olarak kendi potansiyellerini keşfeder hem de metafizik âlemle kurduğu doğru ilişki sonucunda, keşfettiği bu potansiyelleri en doğru şekilde değerlendirir.

³⁶⁸ Şaban Ali Düzgün, *İslam'ın Toplumsallaşmasını Yeniden Düşünmek: Sorunlar ve İmkânlar*, s. 10

A. 12. 2. Tanrıya Yönelme

Kierkegaard umutsuz kişilerin özelliklerini açıklarken “kaderci kişiler” şeklinde bir tanımlama yapmaktadır ki bu nokta oldukça dikkat çekici görünmektedir. Zira Kierkegaard sık sık, *kendisine hiçbir imkânsızın bulunmadığı bir Tanrı’ya inanmayı öğütlerken böyle bir inancın, -adeta- kişiyi rüzgârla birlikte savrulan bir yaprak* haline getirmesinin de doğru olmadığını fark edilmesini ister görünmektedir. Kaderci kişinin kendisini zorunluluğun kucağına bırakmış, etrafı olasılıklarla dolu olduğu halde hiçbirisini gerçekleştirmeye cesaret edemediği için umutsuzluğa gömüleceğini söylememiz mümkündür. Kierkegaard bu durumu “ tüm yiyeceği altına dönüştüğü için açlıktan ölen kral” betimlemesiyle örneklendirmektedir.³⁶⁹ Kierkegaard bu durumla ilgili bir ironiyi de ortaya koymaktadır: “Kaderci Tanrısızdır.” Kelam ilmi söz konusu olduğunda kaderci kişi kavramından Tanrı’nın kendisine belirlediği şeye boyun eğen kişinin anlaşıldığı bir gerçektir. Kaderci kişi denince büyük olasılıkla zihinde bu kişinin Tanrı’ya olan inancının çok kuvvetli olduğu yargısı canlanacaktır. Ancak bunun aksine Kierkegaard bu kişinin adeta Tanrı’ya değil de zorunluluğa boyun eğdiğini söyleyerek bu türden bir inancın Tanrı’ya yönelik olmadığını açık etmektedir. Bu gerçeğin bir sonucu olarak kişi zorunluluğa gömülünce umutsuzluğa da gömülmüş olur. Çünkü zorunluluğa teslim olmak demek Tanrı’yı kaybetmek demektir. Kierkegaard’a göre Tanrı’yı kaybeden, kendini kaybeder. Zorunluluk içinde kaybolmayı, olasılıkların ışığından mahrum kalmak olarak niteleyebiliriz. Çünkü Tanrı da kendisine her şeyin mümkün olduğu varlıktır. Bir şey mümkün ise zorunlu olamayacağından “Tanrı zorunluluğun yokluğudur.” İşte bu sebeplerle kendi benliğinin farkında olmak Tanrının bilincinde olmak demektir. Tanrı’nın bilincinde olmak da kendi bilincinde olmaktır. Umutsuzluğa düşmek de bu bilinç sayesinde. Umutsuzluktan kurtulmaktır. Bu noktada bilinci yahut bilme eylemini ve de umutsuzluğu hem zehir hem panzehir olarak nitelendirmemiz mümkün görünmektedir.

³⁶⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49.

Kierkegaard zorunluluklardan kurtulmanın araçlarından biri olarak dua³⁷⁰ etmeyi görüyor gibidir. Dua etmeyi olasılıklara yönelik bir çağrı olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. “Dua etmek için (...) bir Tanrı, bir ben ve olabilirlik (...) gereklidir.”³⁷¹ Zorunluluklara boyun eğen kişi bir Tanrı’dan yoksundur ki duasını duyacak ve cevap verecek bir muhatabı da bulunmamaktadır. Tanrıdan yoksun olduğu için olabilirliklerden de yoksundur ki isteyeceği, istencine konu edeceği bir seçenekler skalası bulunmamaktadır. İşin en temel ve önemli olan kısmı ise Tanrıdan yoksun olması dolayısıyla ortada dua edecek bir kişinin de bulunmuyor olmasıdır, diyebiliriz. Böyle bir zorunluluk durumunda dua etmek gibi bir olgunun da *zorunlu* olarak *muhal* olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Kierkegaard dua etmenin insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olduğunu ima etmektedir. Çünkü dua edebilen bir

³⁷⁰ İslam düşüncesinde dua yaratıcının kudretini idrak etmenin bir vasıtası olarak algılanabilir. (bkz. Fatma Bayraktar, *Dua-Kader İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2007.) Dua aynı zamanda kendisine dua edilen kimseden istenilen şeyin dua eden kişi açısından ne kadar değerli olduğunun da bir ifadesi olarak gösterilmektedir. (bkz. Süleyman Tuğral, *Kur’an’da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay, Ankara: 2008, s. 67.) Kişi kendisi için değerli olan bir şeyi yine kendisi için değerli olan bir varlıktan isteyecektir. Böylece dua sayesinde kişi yaratıcısı ile arasında bir bağ olduğunu hisseder ve bu bağın korunmasının ve sağlamlaşmasının yolu da yine duadır. Dua yakınlık ve sevgiye göndermede bulunduğu gibi, inanmanın ve tanımanın da bir yolu olarak görülmektedir. (bkz. Ali Şeriatî, *Dua*, İstanbul:1985, s. 62) Kişi dua sayesinde yaratıcısına yakınlık duymaya başladığı andan itibaren O’nu tanımaya da başlayacaktır. Arzu edilen şeylerin gerçekleşmesi için yaratıcının hoşnut kalacağı tarzda dua etmek gerekeceğinden kul, yaratıcı varlığın hangi koşullarda kendisinden hoşnut kalacağını bilmeye ihtiyaç duyacaktır. Aynı zamanda şükretme amacıyla yapılan dua sayesinde dua edilen varlığın kudreti ve niteliğini tefekkür etmek için bir imkân doğacaktır. Son tahlilde, zaten tanınmayan bir varlığa şükretmek veya neler yapmaya güç yetireceği bilinmeyen bir varlıktan bir şeyler istemek de akleden bir varlık için mümkün görünmemektedir. Dua özellikle ruhsal sıkıntı zamanlarında başvurulanan “ruhun iç âleme doğru bir gerilimi” olarak açıklanabilmektedir.(bkz. Alexis Carrel, *Dua*, Yağmur Yay., İstanbul: 1967, s.28.) Dua için bilinçli bir halde olmak bir gereklilik olarak sunulmaktadır. (bkz. Carrel, *a.g.e.*, s. 28.) Dua sayesinde insanda bazı psikolojik değişimler gözlenmesi kaçınılmazdır. Dua etmek suretiyle kişi “dikkatini kendi üzerinde toplayacaktır.” İnsanın Tanrısı ile yapacağı konuşmaya odaklanması için tüm dikkatini önce kendi varlığı -belki de istekleri- üzerinde toplamalıdır. Dua esnasında kişi Tanrıyı düşünmüş olur. Bu da bir tefekkür hali olarak değerlendirilmektedir. İşte Kierkegaard’ın sözünü ettiği dua da bu türden bir anlam içermektedir. Hristiyanlık’ta dua, Tanrı’yı tanımanın ve ona ulaşmanın bir yolu olarak tanımlanmaktadır. Hristiyanlara göre dua, hem Tanrı’ya duyulan inanç ve güvenin bir tezahürü hem de “yaşama ebedi bir bakış açısı kazandırmak” noktasında önemli bir eylemdir. (bkz. Mehmet Katar, *Yaşayan Dünya Dinleri*, “Hristiyanlıkta Dua”, DİB Yay., Ankara: 2007, s. 101.) Ayrıca Hristiyanlık’ta dua, yaratıcıya şükür sunarak Tanrı’yı hoşnut etmenin bir yolu olmasının yanı sıra duada bulunan (ister şükür ifa etsin isterse ricada bulunsun) kişinin de hoşnut olmasını sağlamaktadır. (bkz. Katar, *a.g.e.*, s.101.) Kierkegaard’ın düşünce sisteminde duaya ayrılan yerin Hristiyan gelenekten beslendiği de böylece açıkça görülmektedir. “Eğer kullarım sana Benden soracak olurlarsa, iyi bilsinler ki Ben çok yakınım: Bana dua edenin çağrısına hemen karşılık veririm. Öyleyse onlar da Bana karşılık versinler ve Bana tam güvensinler ki, hak yoluna yöneltilsinler.” (Bakara 2/186.) Ancak bu ayetin Marcel varoluşçuluğunda anlatılan umuda daha yakın olduğu bir gerçektir. Çünkü Marcel felsefesinde iman bir bağlanmadır. Bağlanma da çağrı-cevap ilişkisidir. Bu da umuda kaynaklık etmektedir.

³⁷¹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, s. 50.

varlık zorunluluktan sıyrılmıştır. Sıkça tekrar edildiği gibi zorunluluktan sıyrılmak Tanrıyla kurulan bağ vasıtasıyla umutsuzluğa ulaşmanın sonrasında da umutsuzluğu aşmanın bir yoludur. Şimdi öncülleri göz ardı ederek şu sonucu ortaya koyalım: Dua etmek umutsuzluğu yenmenin önemli bir parçasıdır.

Daha önce sözü edilen bayağı³⁷² kimseler dinsel bir yönelime ihtiyacının olduğunu dahi fark etmeyen kimselerdir ki bir şeyin eksikliğini hissetmeden varlığına ihtiyaç duymadığımız gibi Tanrı ile kurulan bağlardan yoksun olduğunu duyumsamayan kişi Tanrıyı bulmak gibi bir arayışa girmeyecektir. Aramayanın bulamaması gibi umutsuzluğunu fark etmeyen kimse de umutsuzluktan kurtulmak gibi bir amaç taşımayacaktır. Bu kişiler için umutsuz olmak problem değil sabit ve steril bir durum olduğundan güvenli bir durum olarak düşünülebilir.

³⁷² Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 49.

B. GABRIEL MARCEL ve HOMO VIATOR

Gabriel Marcel 20. Yüzyılın önemli teist varoluş filozoflarından biri olarak, hatta 20. Yüzyılın ilk varoluş³⁷³ filozofu olarak tanınmaktadır. Özellikle *bireysel varoluş* ve *varoluş tecrübesi* kavramları hakkında önemli açıklamaları bulunan filozofun en ayırıcı özelliği ise esas olarak, başkaları ile *iletişim halinde bir ben* tecrübesine ulaşmanın yollarını araması olmuştur. Varoluş kavramını “başkalarına kendini açmak suretiyle kendini aşmak” olarak özetleyebileceğimiz şekilde tanımlamakla diğer varoluş filozoflarından ayrılmaktadır. Marcel için varoluş, Tanrıya yönelmek ile anlam kazanan bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu süreçteki temel değerleri *aşk, sadakat, umut, bağlanma* olarak belirleyen Marcel, böylece varlık sırrına ulaşmayı hedeflemektedir. Marcel bu hedefine ulaşırken yöntem olarak ise *tanıklık etme* ve *katılımı* kullanmaktadır. Özellikle sadakat kavramı ile felsefeye önemli bir katkıda bulunan Marcel *hazır olmak* ve *hazır bulunmak* gibi kavramlarla da felsefi düşünceye önemli kavramları hediye etmiş bir filozoftur. Somut olandan hareketle soyut olanı anlama çabasında *tecrübe* Marcel için son derece işlevsel bir araç olmuştur. Ancak somut ve soyut arasındaki ilişki ve ayrım Marcel için çocukluk çağlarında bir netliğe kavuşmuştur, diyebiliriz. Zira Kierkegaard’ın yaşam öyküsünden de takip ettiğimiz kadarıyla filozofların çocukluk yaşantısı ve çocuklukta edinilen değerler daha sonra hayatı anlamlandırma sürecindeki yöntemlere yansımaktadır. Benzer şekilde erken çocukluk döneminde yaşadığı zorluklar da Marcel felsefesini derinden etkilemiş benzemektedir.

³⁷³ Gabriel Marcel’i varoluş düşüncesi ile Tanrı fikrini bağdaştırması ve felsefesinde önemli bir yere oturtması bakımından birçok varoluş filozofundan ayrılmaktadır. Sartre gibi Ateist Varoluşçuların “İnsan ruhunun dünyada yalnız olduğu inancını eleştiren Marcel, varoluşçuluğun Tanrı düşüncesiyle uyumsuz olmadığını, varoluşçuluğun Hristiyan öğretilerle bağdaştırılabileceğini öne sürmüştür.” Bkz. Ahmet Cevizci, “Gabriel Marcel”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul: 1999, s. 573.

B. 1. Gabriel Marcel (1889-1973)

1889 yılında Paris'te doğan fakat bir süre sonra annesini kaybeden, ardından babasının teyzesi ile evlenmesiyle birlikte teyzesi tarafından büyütülen Gabriel Marcel, fiziksel olarak teyzesi ile muhatap olsa bile duygusal anlamda annesi ile iletişimi sürdürdüğünü dile getirmektedir. Babası Katolik inancına göre yetiştirilmiş fakat hurafeler yoluyla inancın bozulduğunu savunan bir agnostik, teyzesi ise Yahudi soyundan gelen, esasen dine ilgili olmayan ardından da Protestanlığa geçmiş bir Hristiyandır.³⁷⁴

Kierkegaard çizgisini takip etmemesine ve hatta onu hiç okumamasına³⁷⁵ rağmen bazı yönlerden Kierkegaard'la paralel bir düşünce ortaya koyan Marcel'in hayatı da aslında tam anlamıyla Kierkegaard'ın sözünü ettiği etik-estetik ayrımı³⁷⁶ hatırlatır şekilde gerçekleşmiştir. Zira etik bir yaklaşımı benimseyen babası ile estetik bir hayat tarzı yaşayan teyzesinin etkisi arasında gidip gelmiştir. Dine dair düşünceleri bu şekilde şekillenen Marcel, bir yandan mutlak bir varlığa ihtiyaç duymanın kaçınılmaz olduğunu fark etmiş diğer yandan ise katı etik bilinç ile yetiştirildiği ve bunu daha sonraki yaşamında da tercih etmiş olduğu için, sürekli kendini kontrol eden bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmiştir. Marcel de Kierkegaard gibi babasının dinle olan ilişkisinden etkilendiği gibi etkilenmiştir. Denebilir ki benzer çocukluk tecrübeleri benzer yollarda yürümeye vesile olmuştur. Fakat kullanılan yöntemlerde değişiklik kaçınılmazdır. Umut ya da umutsuzluk kavramları, adeta, varoluşu karartan olaylardan kurtulmak isteyen varoluş filozoflarının temel kavramı gibi görünmektedir.

Hegel, Kant, Schelling gibi düşünürleri araştıran, Bergson'un ise derslerini takip etme fırsatı bulan Marcel en çok Bergson'dan etkilendiğini dile getirmiştir. Çeşitli filozoflar ve erken çocukluk yaşantısı, Marcel felsefesini oldukça etkilemiştir. Bunun yanı sıra hastalığı yüzünden askere alınmayan fakat Birinci Dünya Savaşı'na

³⁷⁴ Emel Koç, "Gabriel Marcel'in Yaşamı", *Gabriel Marcel Üzerine*, Pegem Akademi Yay., Ankara: 2014, s. 2.

³⁷⁵ Roger Verneaux, "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi (1)", (çev. Murtaza Korlaelçi), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, ss. 305-326, s. 306.

³⁷⁶ Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2004, s. 8.

Kızıl Haç görevlisi olarak tanık olan Marcel'in *umuda, sadakat ve bağlanmaya* dair örneklerinde hep bu anıların izlerine rastlamak mümkündür. İnsan varoluşunun derinliklerine inebilme fırsatını kötü bir tecrübeyle yakalamış olan Marcel, aynı sebeple bir zamanlar etkisinde kaldığı idealizmden uzaklaşmıştır.³⁷⁷ Marcel kendi felsefesini felsefi bir sistem olarak görmeyi şiddetle reddederek yalnızca Yeni Sokratesçi³⁷⁸ olmayı kabul etmiştir. Zira Marcel için önemli olan bir felsefi sistem kurmak değil, kim olduğumuza yönelik soruya cevap aramaktır.

Felsefesini bir sistem olarak adlandırmayan, belki de yine aynı sebeple hayattan kopuk bir felsefe geliştirmeyi reddeden Marcel, tecrübenin boyutları olan müzik ve tiyatroya da ilgi göstermiş, tecrübenin katmanları olduğunu dile getirerek müziği en başa yerleştirdikten sonra felsefeyi ise en sona yerleştirmiştir. Felsefi eserlerin yanı sıra tiyatro türünde de eser vermekten geri durmayan düşünür, varoluş felsefesinden uzaklaşmamış ve umudu temel kavramlardan biri olarak daima tutmuştur. Marcel'in çeşitli türlerde ortaya koyduğu eserlerle hedeflediği şey ortaya bir tez koymak değil aksine yalnızca insan ilişkilerini gözlemlemek³⁷⁹ ve bunun üzerine düşünmek olmuştur.

Gabriel Marcel'in düşüncelerini anlayabilmek için kaleme aldığı tüm temel felsefi eserlerin ve ortaya koyduğu kavramların incelenmesi gerektiğini şimdiden belirtmemiz yerinde olacaktır. Marcel varlığı *varlık* olarak ele almak veya varlığı açıklamak³⁸⁰ niyetinde olan bir filozoftur. Fakat bu ele alış tek tek değil bütüncü bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle insan hem *umut eden*, hem *sadakat gösteren* hem de *bağlanan* bir varlıktır. Bu nedenle Marcel'de insan bir bütün olarak ele alınır. Ayrıca Marcel felsefesinde sadece *benlerin* değil *kavramların* da birbirine bir *ilişki* kurmak vasıtasıyla *bağlandıklarını* söylersek abartmış olmayız.

İnsanı ilişki halinde olması aracılığıyla tanımaya çalışan Marcel, *ben* kavramına önem vermiştir. *Ben* ve ben olmayan ayrımı yapabilen tek varlığın insan olduğuna ve bunu sağlayan şeyin *bilinç* olduğuna vurgu yapan filozof, anlam

³⁷⁷ Koç, "Gabriel Marcel'in Yaşamı", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 1-6.

³⁷⁸ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yay., s.78; Roger Verneaux, "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi (1)", s. 306.

³⁷⁹Fulya Bayraktar, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2004, s. 8.

³⁸⁰ Verneaux, "Gabriel Marcel'in Somut Felsefesi (1)", s. 307.

arayışına çıkan ve nesnelerle ilişki kurabilmek suretiyle anlamlandırma yapan insanın düşünme yeteneği üzerinden felsefesini kurmaktadır. Düşünmenin de ötesinde aslında *tecrübe etmek* tam anlamıyla onun felsefesinin özüdür. İnsan düşünme ve tecrübe etme sayesinde *ihtimalleri* fark eder ve onlara hükmederek gerektiğinde onlar üzerinde değişiklik yapabilir. Bu da insanda *aşkın* bir yön olduğuna işaret etmektedir.

Varoluş felsefesi, insanı *özü* önceden belirlenmiş ve tamamlanmış bir varlık olarak ele almaktan ziyade sürekli *oluş* halinde, özellikle Marcel felsefesi ise *durum içindeki somut bir birey olarak* kabul etmektedir. Marcel bu durumu, kendine has bir ifadeyle *Homo Viator-Gezgin insan/yolcu* kavramıyla karşılamaktadır. Somut bir durum içerisinde seyir halinde olan, bu sayede kendi varoluşunu tamamlayan insan, anlamına gelen *Homo Viator*³⁸¹, aynı zamanda bir yönüyle de insanın umut eden bir varlık olmasına gönderme yapmaktadır. Yaşamayı umut etmek olarak gördüğü açıkça anlaşılan Marcel de zaten umut kavramını en çok *Homo Viator* eserinde inceleme fırsatı bulmuştur. Tam olarak “*Gezgin İnsan/Yolcu-Umut Metafiziğine Giriş*”³⁸² şeklinde isimlendirilmiş bu eserde Marcel, kişinin hangi kavramları öne çıkararak nasıl bir hayat yaşaması gerektiği, nasıl bir hayat sayesinde *umut eden* ve böylece aşkın varlıkla ilişkili bir *varlık* olabileceğine cevap aramıştır. Bu kavramlar aynı zamanda Marcel felsefesinin *ahlaki* çehresini oluşturmaktadır. Gezgin insan/yolcunun her türlü *ilişkinin*, yaşam boyunca yaşadığı olumlu-olumsuz bütün deneyimlerin ele alınması sebebiyle *somut* bir durumu ortaya koyan, bireysel deneyimlerden yola çıktığı için de insanı *durum içindeki varlık* olarak kabul eden bu eser, esasen gezgin insanın *ben* ve *biz* duygularını fark etmesi ve diğer benlerle doğru ilişki kurmasını sağlamayı hedeflemektedir. İlişki kurmak suretiyle eylemde bulunma görevini yerine getiren insan, diğer yönüyle de durum içindedir. İnsanın var olmak ile doğal olarak *durum içinde* olduğunu belirten Marcel, gerçek kesinliğin *durum içinde olmak*³⁸³ olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda durum içinde olmak, var

³⁸¹ Emel Koç, “Sosyal Bilimler ve Felsefe Perspektifinden İnsanı Anlamak: Bir Model Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, Pegem Akademi Yay., Ankara: 2014, s. 8-13.

³⁸² Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans. Emma Craufurd), Gateway Editions Ltd, Chicago: 1978; Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans. Emma Craufurd), Harper and Brothers, New York: 1962.

³⁸³ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, vol. I: Reflection and Mystery, (trans. G.S. Fraser,), St. Augustine's Press, Indiana: 2001, s. 134.

olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Var olan insan, kendini ve hayatın anlamını sorgulayacak, ben bilincinden biz bilincine ulaşarak aşk, sadakat ve bağlanma ilkeleri aracılığıyla da diğer benlere yönelecektir. Bu noktada kişinin kendi beni ile ilişkide olmasının yanı sıra bilinci aracılığıyla da durum içinde olduğunu keşfetmesi temel bir noktadır. Varoluş da zaten ben aracılığıyla bedenin hayata kalımını keşif ve tecrübe etmek³⁸⁴ olarak düşünülmektedir.

Beden olmaksızın beni keşfedebilmek Marcel'e göre mümkün görünmemektedir. Marcel'e göre varoluşsal dünyamızda her birimizin bir *bağlam* içinde olması gerekmektedir. Ancak bundan sonra dünyayı keşfedebilir ve diğer benlerle ilişki kurabiliriz. Beden bu durumda dünya ile ben arasında bir *aracı* konumunda olmalıdır. Ancak burada bedene sahip olmak/bedene bürünmek Kierkegaard'daki olumsuz anlamından sıyrılmıştır. Bedene sahip olmak hissetmeyi ve dünyaya seyirci kalmaktan kurtulup *aktif katılımı* sağlamaktadır. Beden, benin diğer benlerden farklı olduğunun bilincine varmayı sağlaması³⁸⁵ açısından son derece önemli bir görev üstlenmiş görünmektedir. Marcel böylece bedenin gerekliliğini kabul etmekle birlikte onu amaç olmaktan çıkarıp aracı konumuna sabitlemiştir, diyebiliriz.

B. 2. Varlık ve Sır

Marcel'in felsefesini tam anlamıyla kavrayabilmek için değinmemiz gereken önemli kavramlardan birisi de *sırdır*. Daha genel olarak *varlık sırrı* olarak bilinen bu kavram, *varlığı kuşatan şey* olarak açıklanmaktadır. Bu kavram ile Marcel, varlığı bir *problem* olmaktan çıkarmayı amaçlamaktadır. Çünkü bir şeyi problem olarak görmek onun değerinin düşmesine sebep olmak demektir Marcel'e göre. Sır açıkça ortaya konması mümkün olmayan, herkesin ancak kendisine göre kavrayabildiği bir şeydir. Bu nedenle gezgin insan/yolcu, varoluşunu bir süreç içerisinde tamamlamaktadır. Varlık bir problem olmadığı için bir formülünün de olmadığını düşünürsek, aşk, bağlanma, umut etme, sadakat gibi kavramlar daha da önem kazanacaktır. Çünkü

³⁸⁴ H.J. Blackham, Gabriel Marcel, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yay., Ankara: 2005, s. 73; krş. H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, Routledge, London, 1965.

³⁸⁵ Koç, "Sosyal Bilimler ve Felsefe Perspektifinden İnsanı Anlamak: Bir Model Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 14-15.

herkes kendi anlayışı ve çabası ölçüsünde bu kavramların hakkını verebilecektir. Ancak esas olan, bu yola çıkmış olmaktır. Varlık bir problem olarak kaldığı müddetçe birbirinden farklı yerlerde konumlanmış ve farklı yapıya sahip olmuş olan ben, beden ve dünya bir ilişki kuramayacaktır.³⁸⁶ Bu ilişki olmadan durum ve duruma katılım gerçekleşmeyecektir. Varlık sırrı bir değerdir. Üstelik öyle bir değerdir ki kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan ve obje olmakla sınırlandırılmayacak bir niteliğe sahiptir. Bir tecrübedir.³⁸⁷ Benzer şekilde aşk, sadakat (ve onun mantıksal önceleyeni bağlanma, bağlanmanın da mantıksal önceleyeni olarak söz verme) ve umut da ontolojik değerdir. Bu değerler, insanın kendi özgürlüğünü keşfetmesini sağlamaktadır. Beni ben yapan şey *özgür* ve *bilinçli* olma halidir, diyebiliriz. Bilinç ve özgürlüğü sunmakla bu değerler, insanın zamanın ötesine geçmesini sağlamaktadır. Ancak buradan bir başka değer doğmaktadır: irade. İradeye önemli bir yer ayırmış olan Marcel, gezgin insanın kendisini ancak özgür irade sayesinde var edebileceğini ima etmektedir. Var olmak demek aşk ve umudun da desteği ile bir başka benle ilişki kurmak yani bağlanmak demektir. Fakat bağlanma ancak özgür irade ile gerçekleştirilebilir. Çünkü bağlanma söz verme edimini içerir ki bu da sadık kalma sorumluluğunu üstlenebilmeyi gerektirir.

Umut etme ile arasındaki sıkı bağa daha sonra değineceğimiz sadakat, dış dünyada meydana gelebilecek her *riske* karşı *cesaretle* sözünü tutmayı gerektiren bir eylem olarak Gabriel Marcel felsefesinde önemli bir yere oturmaktadır. Denilebilir ki sadakatte risk, her zaman mevcuttur. Bu sebeple sadakat cesarettir. Çünkü sadakat, bir iç tutarlılık meselesidir. Sadakat iman edilecek varlığa/nesneye de sadık olmayı içinde barındırdığı için bir sorumluluk meselesi olarak görülebilir. Kendi içsel birliği olamayan kişi sadık olmayı başaramayacaktır. Sadık kalmanın koşullara indirgenemeyecek olması ve kişinin sadık kalmaya söz verdiği sırada bunu kabul ediyor oluşu sadakati son derece önemli bir konuma yükseltmektedir. Sadık kalma, şartların değişmesi durumunda bile söz verme anındaki şartların yeniden tecrübe edilmesine imkân vermektedir. Bağlanmak, gerçekleşmemiş bir durum karşısında, şartların değişebileceğini bilmeyi ve sözünü tutamama ihtimalini göz ardı etmeyi

³⁸⁶Koç, “Sosyal Bilimler ve Felsefe Perspektifinden İnsanı Anlamak: Bir Model Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 17.

³⁸⁷ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 42.

gerektirmesi açısından cesarete konu olan bir eylem olarak değerlendirilir. Aslında sadece sadakat değil insan da –durum içinde olmasına rağmen- durumlara indirgenemez. Çünkü bilinç bu ihtimalin karşısında durur.³⁸⁸ İnsan özgür iradesi ile *durumu aşar ve eylemi seçer*.

B. 3. Tecrübe ve Somut Felsefe

Marcel felsefesi tecrübeye dayanan bir felsefedir. Tecrübe ise soyutlama değil aksine *somutlaştırma* yöntemi ile sağlanabilecektir. Zaten Marcel'in insanı daima somut durumdaki boyutuyla ele almış, umut eden insanın da somut durumdaki insan olduğunu belirttiğine değinmiştik. Soyut karşısında somutu, buna dayanarak problem karşısında sırrı ve buradan hareketle de bilgi karşısında varlığı önceleyen Marcel, somut felsefe yapmanın keşfe imkân sağladığını ve umut eden, sadakatle bağlanan gezgin insanın kendisini ancak bu şekilde gerçekleştirebileceğini ifade etmektedir. Fakat aslında soyut felsefe yapmak somut felsefenin karşıtı olmaktan ziyade somut felsefeye geçiş aşaması olarak görülebilir. Böyle olduğu takdirde soyut felsefe, zihin temizliği yapmak olarak anlaşılabilir. Çünkü soyutlama yapmak metodolojik gereklilikleri yerine getirmeyi sağlamaktadır. Bu açıdan önem arz etmesine rağmen temel nokta soyutlama aşamasına takılıp somut felsefeyi küçümsememek olmalıdır.³⁸⁹ Çünkü somut felsefe değerlere vurgu yapmaktadır. Umut, aşk, sadakat ve bağlanma ise en temel ontolojik değerlerdir. Böylelikle Marcel'in asıl amacı umut, aşk, sadakat ve bağlanmanın değer kaybına gitmesini engellemek olduğu anlaşılacaktır. Çünkü modern dünya anlam kaybına uğramıştır. Oysa aşkın gerekliliğe ihtiyaç hiç yok olmamaktadır. Bu durum dikkate alınarak insanın ontolojik itibarı ayakta tutulmaya çalışılmalıdır. İnsanın ontolojik anlamda değer kaybetmesi, anlam arayışının tükenmesi Marcel'e göre insanın *hayret edebilme yeteneğinin* körelmesi olarak değerlendirilmektedir. Bu durum Marcel'e dehşet vermektedir. Çünkü hayret edebilme yeteneğinden yoksun kalan insan dünyanın boş

³⁸⁸Koç, “Sosyal Bilimler ve Felsefe Perspektifinden İnsanı Anlamak: Bir Model Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 19-21.

³⁸⁹ Koç, “Gabriel Marcel’e Göre Modern İnsanın Temel Problemleri: Soyutlama Ruhu ve Ontolojik Anlam Kaybı”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 29-30.

olduğunu düşünmeye başlayacaktır ki bu da insanın umutsuzluğa sürüklenmesi şeklinde sonuçlanacaktır.

Marcel anlam kaybına uğrayan dünyada sadece umutsuzluğun değil yabancılaşıma ve yalnızlığın da baş göstereceğinin altını çizerek bunun da yeniden umutsuzluğa kapı araladığını ima etmiştir. Yabancılaşıma ve umutsuzluk kişinin anlam kaybına uğramış bir dünyada sıkışıp kaldığını fark etmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda önceki bölümde yer verdiğimiz gibi Kierkegaard ile Marcel bir kez daha ortak paydada buluşmuşlardır. Kierkegaard'da umutsuzluğun kişinin bilinçlenmesinde en temel rolü oynadığını vurgulamıştır. Böyle bir durum karşısında gerek Kierkegaard'ın gerekse Marcel'in ortaya koyduğu şekliyle birey, daha doğrusu ben, kendisini aşan bir varlığa ihtiyaç duyduğunu derinlemesine hissedecektir. Zira Marcel'in de belirttiği gibi kişi, kendi ontolojik gerekliliğinin bilincine varmakla, varlık sırrına erişmeye de ihtiyaç duymaktadır. Bu da bireyde kendini gerçekleştirme³⁹⁰ arzusu olarak vücut bulmaktadır. Ancak kendini gerçekleştirmenin bir bedene bağlı olmaksızın mümkün olamayacağını da yeniden hatırlatmakta fayda vardır.

Somut felsefe son tahlilde varlık sırrına ulaşmayı hedefleyen bir felsefe olarak sunulmaktadır. Zira Marcel somut olanın sırlı olduğuna işaret etmektedir. Tek tek sırlar, varlık sırrının tekil görünümlerinden ibarettir. Umut, aşk, sadakat, bağlanma da birer sır olarak yer almaktadır. Bunlar, nesnel olmayan ancak değerini bu sayede kazanan sırlardır. Sır, Marcel'e göre kendi içinde anlaşılamaz olmasına rağmen kişinin kendi kendini kavraması halinde açığa çıkan/anlaşılır³⁹¹ olandır. Fakat böyle bir *açığa çıkma* sonucunda kişi kendisini *bağlanmış* halde bulur. Sır dünyayı aşan, *aşkın* bir güce sahiptir. Bir sırrı keşfetmek, aşkın güce sahip olmayı; fakat bundan da öte bu aşkın gücün bir kaynağı olduğunu fark etmeyi içermektedir. Tek tek sırlar keşfedilmeksizin yani umut, aşk, sadakat ve bağlanma olmaksızın Mutlak Varlığa yönelmek mümkün görünmemektedir. Aksi halde Aşkın ve Mutlak

³⁹⁰ Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Modern İnsanın Temel Problemleri: Soyutlama Ruhu ve Ontolojik Anlam Kaybı", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 32-34.

³⁹¹ Gabriel Marcel, *Being and Having*, (trans. Katharine, Farrer), The University Press, Glasgow: 1949, s. 117; krş., Gabriel Marcel, *Being and Having*, (trans. Katharine, Farrer), Dacre Press, Milwaukee: 2002.

olan Varlığın da ontolojik itibarı indirgenmiş olacaktır.³⁹² Buna göre bu temel değerler/sırlar olmaksızın gerçekleştirildiği ifade edilen inanma, gerçek bir inanma daha doğrusu iman olarak kabul edilmeyecektir, sonucuna ulaşmamız yanlış olmayacaktır. Diyebiliriz ki somut felsefe ve tecrübe, insanın varoluşunu kendi kendisinin düzenlemesini ve en sonunda, aslında en temel ve en nihai olan gayeye yani Mutlak Varlığa ulaşmakla son bulacak olan süreci başlatan kavramlar olarak görülmelidir. Çünkü “(...) yaşam tecrübesi, insanın ne olmak istediğini belirleyen bir özelliğe sahiptir; başka bir ifadeyle insan ne olabileceğini, nerelere kadar uzanabileceğini bu yaşam şartları ve tecrübesi içinde keşfedebilmektedir. İnsan olmanın sınırlarını ona öğreten, bir doktrinin ötesinde bu yaşamıdır, tarihtir. Bu anlamda toplum, statik ilişkiler ağının oluşturduğu monolitik ve sabit bir entite değil, bir gelişme seyriyle oluşan, kendisiyle birlikte kendisini tanımlayan kavramları da değişikliğe uğratan bir yapıya sahiptir.”³⁹³ Benzer şekilde Gabriel Marcel de gelişme üzerinde odaklanmış fakat ilişki içinde olmayı da gelişme ve eylemin temel yapı taşı olarak sunmuştur. Bu noktada temel değer/sır olarak bağlanma ve onun mantıksal önceleyeni söz verme eylemine geçmek yerinde olacaktır. Fakat önceden belirtilmelidir ki Marcel bağlanma kavramının tam anlamıyla derinlemesine kavranılması için bağlanma ve fanatizm arasına keskin bir sınır koymaktadır. Bu sebeple öncelikle Marcel’in fanatizmi nasıl tanımladığını incelemek faydalı olacaktır.

B. 4. Fanatizm, Bağlanma ve Sadakat

Bağlanma kavramını anlayabilmek için öncelikle *fanatizmi* kavramımız gerekli görünmektedir. Fakat öncesinde bir kez daha varoluş felsefesinin önceden belirlenmişliği değil özgür irade ile özgür seçim sayesinde var olmayı öne sürdüğünü hatırlamak gerekmektedir. Çünkü bireyin bu varoluşu gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce bir beden aracılığı ile *dünyaya bağlanması* gerekmektedir. Buna göre insan dünyaya bir kez gelir ve bir *bağlam* içinde dünyaya *bağlanır*. Bu nedenle beklenenin aksine kişi, ilk bağlanmasını özgür iradesi ve seçimi ile

³⁹² Koç, “Gabriel Marcel’e Göre Modern İnsanın Temel Problemleri: Soyutlama Ruhu ve Ontolojik Anlam Kaybı”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 36.

³⁹³ Şaban Ali Düzgün, “İlahi Olan’ın Objektifleştirme Alanı Olarak Tarik ve Tarihin Teolojik Yorumu”, *Kelam Araştırmaları*, 2: 2 (2004), ss. 57-82, s. 57.

gerçekleştirmemektedir. Fakat Marcel'e göre edilgen bir durumda irade dışı gerçekleşen bir bağlanma ile de özgür seçim yapmak mümkündür.³⁹⁴ Yani bu bağlanmayı sürdürmek kişinin elindedir. En temel bağlanmanın kişinin iradesine bağlı olmadan gerçekleşmesi aslında bağlanmanın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bağlanma edimi tam olarak bu sebeple sadakati gerektirmektedir. Bağlanma konusunun söz konusu veçhesiyle, Müslüman düşünürlerin en çok ilgilendiği konulardan biri olduğu göz önüne alındığında Marcel'in bu konudaki fikirlerinin son derece kıymetli olduğu fark edilecektir. Bu açıklamaların ardından fanatizmin ne olduğunu ortaya koymamız yerinde olacaktır.

Arapçada *a-s-b* (ع-ص-ب) kökünden türeyen *taassup* kelimesi ile karşılanan *fanatizm* teriminin Latince kökeni olan *fanaticus*, kendini tam anlamıyla aşırı çılgınlıkla tapınağa adanmak, anlamını taşımaktadır.³⁹⁵ Bu bağlamda fanatizm körü körüne³⁹⁶ bir bağlılık olarak da nitelendirilmektedir. Bu türden bir bağlılıkta, söz konusu şeyin tartışmaya açılması dahi mümkün olamamaktadır.³⁹⁷ Bu kavramı karşılamak üzere *tutkusal inanç* tanımı da yapılmaktadır. Fakat bu türden bir inanç her hangi bir temele dayanmamaktadır. Böyle bir inancın bilgiye değil tutkuya ya da başka bir ifadeyle hayranlığa dayandığını zaten kelimenin *fan* yani hayran³⁹⁸ kökünden türemesi açık etmektedir. Bu sebeple bir bağlanma edimi olmasına ve özgür irade ile gerçekleşmesine karşın fanatizm, bağlanmayı seçmenin ardından iradeyi tekrar -bir daha hatırlamamacasına- yok etmektir, diyebiliriz.

Bağlanma eylemi bir *söz verme* edimidir. Doğru ve sağlıklı bir şekilde, özgür irade ile gerçekleşen bağlanma, kişinin kendi imkân ve sınırlarını keşfetmesine fırsat vermektedir. Bununla birlikte kişiye yüksek bir *sorumluluk* bilinci de yüklemektedir. Gerçek bir bağlanma, biraz *mesafeli* olmayı ve *objektif* davranmayı gerektirmektedir. Marcel'e göre bu türden bağlanmadan etik bağlanma olarak söz etmek mümkündür. Etik bağlanma tam da sözünü ettiğimiz gibi kişinin kendini gerçekleştirmesini

³⁹⁴ Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 56.

³⁹⁵ Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 56.

³⁹⁶ En geniş haliyle fanatizm: "Çoğunluk, dinî ve siyâsî alanda, belli bir inanç, kanaat ya da ideolojiye tutkuyla bağlanma durumu. Kişiyi, bilgisizliğin, eğitimsizliğin, güçsüzlük, doyumsuzluk ve hoşgörüsüzlüğün bir sonucu olarak, belli bir fikir, inanç, ya da ideolojiye körü körüne bağlanmaya iten tutku." olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Ahmet Cevizci, "Bağnazlık", *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul: 1999, s. 100.

³⁹⁷ Afşar Timuçin, "Darkafalılık", *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İstanbul: 2004, s. 116.

³⁹⁸ Orhan Hançerlioğlu, "Körinanç", *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi, c. 3, s. 328.

sağlamaktadır. Bunun dışında kalan bağlanma türlerini ise bağlanma değil *bağlılık* ve hatta *bağımlılık*³⁹⁹ olarak ele almak daha doğru görünmektedir. Buna göre Marcel'in *bağlanma* felsefesinden hareketle *özgür irade* ile *bağlanmayı*; fanatizmle de bağlılığı eş değer görebiliriz.

Marcel'e göre var olmak, *bağlanmış* olmaktır. Marcel kendisine bağlanılacak tek varlık olarak da mutlak/aşkın⁴⁰⁰ bir varlığı işaret etmektedir. Bu varlığa bağlanmak suretiyle yaşanan ilişki *Ben-O* ilişkisi değil, *Ben-Sen* ilişkisidir. Bağlanmak sadece kişiyi psikolojik olarak değil ahlaki olarak da etkilemektedir. Çünkü bağlanmak suretiyle kişi, olduğu ve olması gereken kişi arasındaki ayrımı fark edecek ve bunların *kesiştği noktada* yer alacaktır. Bağlanma Marcel felsefesi için metafizik-ontolojik bir anlam alanına yayılmıştır. Üstelik Marcel için bağlanma sıradan bir iletişim değil çağrı-cevap ilişkisi olarak anlamlandırılmıştır.⁴⁰¹

Marcel, *beni* bir bağlanma öznesi olarak görmektedir. Dahası beni ben yapan özgür irade aracılığı ile bağlanmaktır. Kişi bağlanmak ile *dışa açılmaktadır*. Zira hatırlanacak olursa varoluş, Marcel tarafından, bağlanmak suretiyle kendini dışarı açmak, olarak tanımlanmıştı. Bağlanmak bir farkında oluştur: Kendi beninin özgürlüğü ve aşkınlığının farkında oluş. Fakat bağlanmak kadar önemli olan bir diğer konu neye/kime bağlanılacağıdır. Çünkü bağlanmak daima *ben-olmayanı* gerektirmektedir. Ben olmayan da bir bakıma bir *ben* olmakla birlikte benim karşımda ya bir *sen*, ya bir *o*, ya da *şey* olarak adlandırılacaktır. Marcel için bağlanmanın nesnesi şey olmamalıdır. *O* ise rastgele biridir. Sen ise *benim* gibi bir *bendir*.

³⁹⁹ Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 53-55.

⁴⁰⁰ Aşkın varlık terimi, Fransızca *transcendant* kelimesi ile karşılanmakta olup Latince *transcendens* kelimesinden gelmektedir. "1- Bir düzeyin ötesine yükselen, verilmiş bir sını aşan.2- Üstün olan; insanlık düzeyinin üstüne çıkan (Tanrı). 3 – Göz önüne alınan alanın dışına çıkan; özellikle bilinci aşan, bilincin dışına çıkan." Anlamlarına sahiptir. Bkz. Bedia Akarsu, "Aşkın", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara: 1894, s. 10. ; Aşkın (*transcendant*) terimi ise şu şekilde özetlenmektedir: "(...) dünya ve insanlık düzeyinin fevkinde, yaşanan alemin imkan ve sınırlarını aşan; fakat onu izah edip anlam vermemiz için temel oluşturan varlığın yüklemidir. Bu, mutlak ya da ilahi bir varlığın yüklemi durumundadır." Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yay., Ankara: 1988, s. 37.

⁴⁰¹ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 7.

Sen ile doğrudan ve somut bir ilişki kurmak mümkündür. *Ben* için *sene* gerek duyulduğu kadar, *sen* için de bir *ben* gereklidir.⁴⁰² Var olmak sırlı bir şekilde ve birlikte var olmak olarak anlaşılmalıdır. Fakat esas bağlanma Mutlak Varlık olan Tanrıya bağlanmaktır.⁴⁰³ Tanrı hakkında O olarak konuşmanın bazı problemler teşkil edeceği yönündeki görüşü takip ettiği anlaşılan Marcel, Martin Buber'in de işaret ettiği ve bu konudaki en temel problemlerden olan, Tanrının O olarak kaldığı sürece bağlanmanın konusu olmaktan çıkacağı ve yabancılaşmanın başlayacağını ihtimalini sezmiş gibidir. Marcel'in, "Tanrı'ya *Ben-Sen* ilişkisi ile bağlanma" hakkında görüşlerini destekler nitelikte bir anlayış ortaya koyan Buber bizzat dinin *Ben-Sen* ilişkisi temelinde yükseldiğini ve bu ilişkinin de en derin anlamını *Senin* Tanrı olması durumunda⁴⁰⁴ bulacağını ifade etmiştir. Gerek Marcel'in gerekse Buber'in, *benin* bir *Sen'e* ihtiyaç⁴⁰⁵ duyması gibi *Sen'in* de bir *bene* ihtiyaç duyacağı yönündeki görüşü bize, bir ihtiyaç ilişkisini değil ama *Sen'in ben* olmaksızın *bilinemeyeceği* gerçeğini hatırlatmaktadır.

Buber, Tanrı'nın bir O değil bir *Sen* olduğu yönünde ilerleyen Marcel'in düşüncelerine paralel bir şekilde ortaya koyduğu düşüncelerini, Tanrı'nın şey olamayacağı noktasında da sürdürmektedir: "Tanrı asla benim için bir nesne olamaz; Ben'in ebedi *Sen'iyle*, *Sen'in* ebedi Ben'iyle ilişkisinden başka Onunla bir ilişki husule getiremem. Fakat insan artık bu ilişkiyi husule getiremiyorsa, şayet Tanrı ona karşı suskun o da Tanrıya karşı suskun ise, o zaman insani öznellikte değil bizzat Varlıkta bir şeyler meydana gelmiştir."⁴⁰⁶ Buber, bu durumda yapılması gereken şeyin, varoluşun yeniden gözden geçirilmesi ve yeniden eski iletişimi sağlamanın yollarının aranması olacağını dile getirmiştir. Buber'e göre *ben*, *Sen'i* incelenecek bir şey/şeyler için *araç* değil; bir kişi, bir varlık olarak yani kendi *tekliği* içinde bir *kendine has* bir varlık⁴⁰⁷ olarak görmektedir. Buna göre, bu bakış açısı kaybedildiğinde *Ben-Sen* ilişkisinin bozulacağını çünkü varlığın değişmesinin de bu şekilde gerçekleşeceği sonucunu çıkartabiliriz. Bağlanma öncelikle kendi kendi ile

⁴⁰²Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 57; krş., Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, (trans. Robert Rosthal), Fordham University Press, New York: 2002; krş., Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, (trans. Robert Rosthal), Farrar, Straus and Company, New York: 1964.

⁴⁰³Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 58; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 16.

⁴⁰⁴Martin Buber, *Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, (çev. Abdullatif Tüzer), Lotus Yay. Ankara: 2000, s. 10.

⁴⁰⁵ Martin Buber, *Ben ve Sen*, (çev. İnci Palsay), Kitabiyat Yay., Ankara: 2003, s. 121.

⁴⁰⁶ Buber, *Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, s. 84.

⁴⁰⁷ Buber, *Ben ve Sen*, s. 121.

derin ilişki sonra da diğer varlıklarla kurulacak derin ilişkileri içerir. Bu sebeple Marcel'e göre varlıkta neler değiştiğine ben açısından da bakmak gerekmektedir. Çünkü bağlanma her şeyden önce benin beni (benliği) keşfetmesidir.⁴⁰⁸ Dışa açılmadan önce kişinin kendi içine dönmesi icap etmektedir.

Bir şekilde bağlanma özneleri olan Ben-Sen ilişkisinin kurulabilmesini sağlayan gerekliliklerden biri *hazır bulunma*dır. Hazır bulunma da *iradeye* bağlı bir harekettir. İki ben birbirine bağlanmak üzere karşılıklı olarak kendilerini açtığında, bunu hazır bulunmaya çeviren şey *aşktır*.⁴⁰⁹ Ben'in Sen'e özgür bir iradeyle bağlanmaya hazır bulunması ve *riskleri* göze alması gerekmektedir. Belki de bu riskleri göze almayı sağlayan yani *cesaret* veren şey de bu aşktır, diyebiliriz. Koşulsuz bağlanma, hazır bulunan somut bir birey olan Benin Mutlak Sen'e *yöneldiği* demektir. Benzer şekilde *iman* da, kişinin *Mutlak* bir varlığa *koşulsuz* bir *aşk* ve *sadakatle* ve tüm benliğini ortaya koyarak *bağlanması* olarak tanımlanmaktadır. Mutlak bağlanma yalnızca Mutlak Varlığa bağlanmak olup gerçek iman da tam olarak budur. Bu noktada Marcel'in aşk ile imanı farklı kavramlar olarak değerlendirmediyiğine yönelik görüşler bulunduğunu⁴¹⁰ ifade etmek yerinde olacaktır.

Kendisine iman ile bağlanılacak olan şey bir nesne değil özgür irade ve bilinç sahibi bir varlık olmalıdır. Zira nesne ve şeyler bağlanılacak değil yalnızca sahip olunacak şeyler kategorisindedir. Sahip olma kategorisini oluşturan unsurlar, Ben'in *sahip olma "arzusunu"* tetikleyen nesnelerdir. Bu nesneler korku ve acıya sebep olmaktadır. Elde etme arzusu son tahlilde tahrip edici bir hale dönüşebilmektedir. Oysa mutlak bir varlığa sahip olunmaz sadece bağlanmak söz konusu olabilir. Bu da sadakat, umut ve güvene kavuşmayı sağlamaktadır, diyebiliriz.

Gerçek bağlanmanın yalnızca Mutlak Varlığa bağlanmakla gerçekleşeceğine yapılan vurgu, önemini bu varlığın *değişmemesinden* almaktadır. Fikirler ve nesneler değişmez değildirler. Kendisiyle keşfetme alanına ulaştığımız tecrübeler dahi değişime uğramaktadırlar. Değişebilir olana koşulsuz ve aşkın bir biçimde

⁴⁰⁸ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 44.

⁴⁰⁹ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 57.

⁴¹⁰ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 57.

bağlanmak mümkün olmayacaktır.⁴¹¹ Değişebilir olana (şey, fikir, ilke) bağlanmak Marcel'e göre kişinin kendi kendine ihanetidir. Yani diyebiliriz ki fanatizm kişinin kendi kendine ihanetidir. Marcel işte tam da bu ayrımı açıklığa kavuşturmak için sadakat ve fanatizmin ayrı kulvarlara ait olduğunu vurgulamak ihtiyacı hissetmiş gibi görünmektedir. Bazı prensiplere bağlı kalmak, benin kendisine bağlı kalması demektir. Ancak burada objektiviteyi kaybetmemek esas olmalıdır.⁴¹² Objektivite kaybedildiği anda umut, aşk ve sadakat ortadan kalkacak ve yerini hırs ve *tutkuya* bırakacak, bağlanma ise fanatizme dönüşecektir.⁴¹³ Bu nedenle bağlanmada *benler* kadar, hazır bulunma, irade ve objektivite de önem arz etmektedir. Bu ilkeleri göz önünde tutmak, beraberinde bağlanma hürriyeti⁴¹⁴ getirmektedir. Bu noktada Marcel için özgürlüğün bağlanmakla sağlanacağını söylememiz mümkündür. Özgürlüğü güvence altına alan edim, bağlanmadır. Bağlanmanın güvencesi ise sadakattir.

Bağlanmayla en yakın ilişkili kavram olan sadakat, bağlılığın sembolik bir ifadesidir, diyebiliriz. Sadakat, “his ve duygulanımlarda sağlamlık, ihanet etmeme, hakikate uygunluk vs. anlamlarına gelmektedir.”⁴¹⁵ Fransızca olarak *fidélité*⁴¹⁶ terimi ile karşılanan sadakat, *güven inanç, iman* gibi anlamlara gelen *fideisme*⁴¹⁷ kelimesi ile aynı kökten gelmektedir.

Marcel felsefesinde sadakat, bağlanmanın yanı sıra, *ihsan*⁴¹⁸ ve *iman*⁴¹⁹ kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınmaktadır. Çünkü sadakat, bağlanmanın bir

⁴¹¹ Koç, “Gabriel Marcel’e Göre Fanatizm”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 61.

⁴¹² Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yay., Ankara: 1988, s. 47.

⁴¹³ Koç, “Gabriel Marcel’e Göre Fanatizm”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 69.

⁴¹⁴ *Hürriyet* terimi, Arapça’da “köle olmayan” anlamına gelen *hurr* (حر) kökünden türemiştir. Bu bağlamda ilgili terim, herhangi bir zorlamanın bulunmayışına işaret etmektedir. Bu durum, sadakatle bağlanan kimsenin bir köle olarak tasavvur edilemeyeceğini de ortaya koymaktadır. *Hürriyet*, “eylemlerine kendi iradesi ile bir yön belirleyen, bireysel iradesinin belirlenimlerine itaat eden kişiyi” tanımlamaktadır. Bu sebeple kişi sadakatle bağlanması kendisi seçer yahut bu durumu sürdürmeyi yine kendi iradesiyle tercih eder. Bu bağlamda, kelimenin kökünün de gösterdiği şekliyle sadakatle bağlanmak, iradeyi içerdiği için hürriyettir. M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul: 1984, s. 23-24.

⁴¹⁵ Murtaza Korlaelçi, “G. Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat”, *Felsefe Dünyası*, 6: Aralık, 1992, s. 37.

⁴¹⁶ Hançerlioğlu, “Sadakat”, *a.g.e.*, c. 6, s. 11.

⁴¹⁷ Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yay., Bursa: 2012, s. 23.

⁴¹⁸ Marcel’e göre bağlanabilmek, Tanrı’nın bir ihsanıdır. Bu nedenle ihsan da özgürlüşmeyi sağlamaktadır. Bir bakıma ihsan, Tanrının bene çağrısıdır. Hatta insanın varoluşu bile Tanrı’nın bir ihsanıdır. Bu sebeple şükür ve fedakârlık gerektirir. Bkz. Bayraktar, *a.g.e.*, s. 59, 64, 82, 89, 115.

⁴¹⁹ Marcel, *Being and Having*, s. 54.

sonucu⁴²⁰ ve bağlanma sadakatın gereğidir. Sadakat, boş ve koşulsuz bir itaatten öte⁴²¹ bir şeydir. Çünkü insan bir amaca ya da en azından bir şeye hizmet eden bir varlıktır. Hizmet etme eylemi ise en yüzeysel anlamını aşkın ve Mutlak bir varlığa hizmet etmekte bulmaktadır.⁴²² Bir varlığa hizmet etme eylemi, iradeyi gerektirdiğinden koşulsuz bir itaat ile sadakat arasındaki fark hemen sezilecektir. Sadakat metafizik öneme sahip bir kavram olduğundan neye/kime sadakat gösterileceği sorusuna dikkatle eğilmek gerekmektedir. Bunun için sadakatın ahlaki bir eylem olduğu hatırdan çıkartılmamalıdır. Yine aynı sebeple yani ahlaki bir eylem gerçekleştirebilmek için sadakatın akıl ve özgür irade tarafından harekete geçirilmesi gerekmektedir. Aksi halde böyle bir kimse *insan* olarak adlandırılmayı dahi hak etmeyecektir⁴²³ Marcel'e göre. Çünkü itaat talep edilen sadakat ise hak edilen bir şeydir. Sadakat sadık olunan şeyin varlığını gerektirdiğinden söz konusu varlığın aynı zamanda kendisine bağlanılmayı hak eden bir varlık⁴²⁴ olması gerekmektedir.

Sadakat eğilimin davranışa dönüşmesidir.⁴²⁵ Bağlanmaya bağlılık ise kişinin bizzat kendi kendisine sadakatidir.⁴²⁶ Sadakat bu sebeple bir anlamda süreklilik içermektedir. Fakat sadakat ile sürekliliği ayıran şey sadakatte hazır bulunmanın içkin olmasıdır.⁴²⁷

Sadakat aşk ve umudu beraberinde getirmektedir. Aşk yerine iman kavramını kullanmak aslında yanlış olmayacaktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Marcel iman ile aşkı birbirinden ayırmamaktadır. Zira tam da sadakatın Fransızca kökeni paylaştığı kelime iman ve güven kavramlarını içermektedir. Umut ise sadakatın kendisi üzerine bina edildiği temel olarak açıklanabilir. Umutla ve sadakatle

⁴²⁰ Marcel, *Being and Having*, s. 42.

⁴²¹ Marcel felsefesinde sadakat yalnızca boş bir itaatten değil *konformizden* de farklı bir görünüm arz etmektedir. Zira *Konformizm** “(...) bireyin hazır olarak bulduğu herhangi bir şeye körü körüne bağlanması” olarak açıklanmaktadır Oysa sadakat; *bilinç, seçme, irade* ve *tecrübeye* dayanan bir varoluş tecrübesi sürecini gerektirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman ve Ahlak*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum: 2010, s.156; Konformizm ise “İlke olarak ya da uygulamada, çevresinde kabul görmüş veya egemen durumda olan davranış modellerine, düşünce tarzlarına uyan kimsenin hareket tarzı. Toplumun değer yargılarına, geleneklerine saygı duyma, onlara karşı çıkmama(...) tavrı ya da eğilimi.” Olarak açıklanmaktadır. Bkz. Cevizci, “Konformizm”, *a.g.e.*, s. 519.

⁴²² Marcel, *Homo Viator*, s. 126.

⁴²³ Marcel, *Homo Viator*, s. 127.

⁴²⁴ Marcel, *Homo Viator*, s. 128.

⁴²⁵ Muammer Celaledin Muştâ, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara: 1988, s. 104; Koç, “Gabriel Marcel'e Göre Sadakat”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 80; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 71-72.

⁴²⁶ Koç, “Gabriel Marcel'e Göre Sadakat”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 79

⁴²⁷ Koç, “Gabriel Marcel'e Göre Sadakat”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 80.

bekleyiş, kişiyi mutlak varlığa yani imana ulaştıracaktır. En derin sadakatin ve bekleyişin doruk noktası iman olarak görülür Marcel tarafından. Mutlak ve şartsız sadakat sadece Tanrıya bağlanmanın sonucunda ortaya çıkacaktır. Diğer taraftan sadakat bireyin ontolojik bütünlük ve devamlılığını garanti altına almaktadır.

B. 5. *Homo Viator*-Yolcu

Gabriel Marcel felsefesini oluşturan kavramlar birbirinden bağımsız değildir. Bir kavramı tam anlamıyla kavrayabilmek için genel bir felsefeye hakim olmak gerekmektedir. Sistematik bir felsefe geliştirme amacında olmayan filozofun tüm kavramlarını varlık sırrını açığa çıkarmak üzere tasarlandığı düşünüldüğünde kavramların ne derece ayrılmaz oldukları bir kez daha fark edilecektir.

Bir varoluş filozofu olan Gabriel Marcel, felsefeciye *Homo Viator*, der. Çünkü Marcel'e göre felsefe yapmak; *varoluşu*, *hayret* aracılığıyla *somut* olarak *keşfetmeyi* sağlayan bir *yolda yolculuk etmektir*. İşte bu yolculuğu yapan kişi ise *Homo Viator* yani “Gezgin İnsan/Yolcu”dur. *Homo Viator*'un amacı, kendi benini keşfetme, özgür irade ile Mutlak varlığa bağlanma ve sadakat göstermedir. İşte bu yolculuğun temel yapı taşı *umuttur*. Bu süreç/yolculuk *umut* tarafından beslenmektedir.

Varoluşun, kişinin kendini dışarıya doğru açması ve varlığa *katılımın* gerçekleşmesi ile mümkün olduğu daha önceki bölümlerde sıkça vurgulanmıştı. Artık Marcel bu açılımın formülünü vermeye hazırdır. Bu formül, varlığa katılımın üç düzeyi olarak özetlenebilir: ilk aşama *bedene bürünme*, ikinci aşama *komünyon* düzeyi yani *aşk*, *umut* ve *sadakatin* aktive olması ve üçüncü aşama ise *ontolojik gereklilik* aracılığıyla gerçekleşen *aşkınlık* düzeyidir. Bu üç aşamadan geçmekle kişi kendini varlığa açmış ve katılımı gerçekleştirmiş olmaktadır⁴²⁸. İlk aşama kişinin herhangi bir seçimde bulunmaksızın kendisini içinde bulduğu ve *bilincine* erişemediği varoluş düzeyidir. Başkalarıyla *aşk*, *umut*, *bağlanma* ve *sadakat* aracılığıyla bir araya gelme ve ilişkide olma hali olarak tanımlanan düzey, *komünyon*

⁴²⁸ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 84; Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, s. 45.

düzeyidir. Kişi bu türden bir katılımın gerekliliğini keşfedip umut ve sadakatle ona yöneldiğinde varoluşsal açıdan yüksek bir düzeye erişmiş olacaktır. Çünkü komünyon düzeyi doğru bir şekilde aşıldığında kişiyi mutlak varlığa ulaştıracak ve varoluşun üçüncü aşaması da tamamlanmış olacaktır.⁴²⁹ Fakat böyle bir süreci yaşayabilmek için aslında arayış içinde olmak ve keşif yolculuğuna çıkmak gerekmektedir.

Marcel *arayışı* sembolize etmek üzere *yol* metaforunu kullanmaktadır. Çünkü Marcel, metaforların da değer yüklü olduğuna inanmaktadır. Felsefe bir arayış ve buna bağlı olarak da yol olduğuna göre filozofa da gezgin insan olmak düşmektedir. Aslında olacak olan şey, filozofun, kendisinin bir gezginden farksız olduğunu keşfetmesi olacaktır. Kişiyi böyle bir yolculuğa teşvik eden güç de *şaşkınlık* ve *hayranlık* arasında gidip gelen bir *tecrübe* hali olacaktır. Böylelikle Marcel, Kierkegaard ve hatta Descartes'in aksine, şüpheyi değil *hayranlığı* temel motivasyon olarak almaktadır. Düşünceyi varoluşa tabi kılan Marcel, şüphenin öne geçmesine izin vermemektedir. Çünkü varoluşunun farkına varan kimse -şüpheyi değil- hayran olma duygusunu keşfeder. Düşüncesinde şüphe kavramına yer vermeyen Marcel, bunu aslında birinci ve ikinci refleksiyon kavramları sayesinde gerçekleştirmektedir. Birinci refleksiyon, daha önceki bölümde bahsettiğimiz problem çözme seviyesine denk gelirken onarıcı aşama olarak bahsettiği ikinci refleksiyon ise varoluş ve sır daha doğrusu varlığın sırrını keşfetme aşamasına denk düşmektedir. Bu aşamada kişi kendi benliğini keşfetmekte ve bir farkındalığa ulaşmaktadır. İşte bu şüphesizliği sağlayan şeydir: Durum içinde bulunması dolayısıyla somut varlığın var olduğu gerçeğine dayanan bir şüphesizlik.⁴³⁰

İnsan daima bir durum içinde fakat aynı zamanda bir durumdan başka bir duruma doğru da hareket halindedir. Durum içinde olmak da bedene bürünmeyi, beden ise zaman ve mekân dolayımında olmayı gerektirmektedir. İnsan kendi kendine yetebilen *monad* bir varlık olmaması sebebiyle kendi kendine yetebilen bir varlığa bağlanmak durumundadır. Bu bağlanma bile yolda olmak olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda bu durum “birlikte var olmayı” da sağlamaktadır.⁴³¹ Birey bu bağlamda bir bütünün tamamlayıcısı ve katılımcısıdır.

⁴²⁹ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 84.

⁴³⁰ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 87.

⁴³¹ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 89.

Birlikte var olma deneyimine katılmayan insan ise var olan değil sadece *yaşayan* bir varlıktır. Yaşamak katılımı ve tecrübeyi içermemektedir. Katılım ve tecrübe deneyimlerinde bulunmayan insan ise aslında yolda da değildir. Yolda olmayan insan ise sadece fiziksel olarak vardır.⁴³² Çünkü yolda olmayı yolda olmak yapan şey niye yolda olduğunun bilincinde olmaktır. Bilinçsizce yoldan geçmek, yolda olmak olarak değerlendirilmeyecektir.

Bütün bu açıklamalardan sonra önemli bir açıklama daha yapılmalı ve bu katılım ve tecrübenin ve dolayısıyla yolda olmanın ve var oluşun subjektif olduğu hatırlatılmalıdır. İşte umut, sadakat, aşk ve bağlanma fakat özellikle de umut ancak böyle bir subjektivitenin içinde bir anlama sahiptir.

Marcel felsefesinde de tıpkı Kierkegaard'da olduğu gibi bireyin kendi varoluşuna dair bir *kaygı*ı tecrübe etmesi *bilinç sahibi* olmayı sağlamaktadır. Çünkü yolda olmak, ne ile karşılaşılacağı bilinmeyen bir süreçle baş başa kalmak olduğundan yolculuğun birden bire ölüm ile kesintiye uğraması ya da başka bir yöne kayması ihtimali her zaman vardır ve bu durum daima kaygı yaratır. Bu kaygılar biriktikçe insanın umutsuzluğa sürüklenmesi kaçınılmaz görünmektedir. Fakat Marcel'in Yolcu felsefesine verdiği isimden (*Homo Viator: Bir Umut Metafiziği*) de anlaşılacağı üzere özgür irade ile seçme aracılığı ile Mutlak varlığa sadakatle bağlanmayı seçenler, bu yolda aşkı ve umudu/kurtuluş umudunu hiç kaybetmeden⁴³³ ilerleyeceklerdir. İkinci refleksiyon olarak Marcel'in öne sürdüğü kavramlar sezgi sayesinde yolcuya destek sağlayacaktır. Kişi bu sayede umudu sürdürecektir. Buna göre hiçbir yolculuğun umut olmaksızın sürdürülmesinin olanaklı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü umut, kaynağını mutlak/aşkın varlıktan almaktadır. Ve bu, güven ve iman ile de pekiştirilmektedir. Mutlak varlığa kavuşma arzusu ise yolculuğu sabır, aşk, ve sadakatle besleyerek umuda doğru bir yolculuk haline getirmektedir. Böylece dikkat çekebileceğimiz bir nokta daha açığa çıkmaktadır: Marcel felsefesinde umut teo-felsefik⁴³⁴ olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple Marcel bir felsefesi olmanın çok ötesindedir.

⁴³² Koç, "Homo Viator", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 90.

⁴³³ Koç, "Homo Viator", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 91.

⁴³⁴ Koç, "Homo Viator", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 101.

Umut, mutlak varlığa borçlu olduğunu kabul etme ve koşulsuz bağlanma akdi ile bağlanarak Mutlak bir varlığa bağlı olduğunun bilincinde olmak demektir.⁴³⁵ Bu bağlamda umut bir yandan *şükür* ifadesini de gerektirmektedir. Umut, “sana bizim için güveniyorum”, demektir. Yolcunun yolculuğunu yatay olarak gerçekleştirmesi halinde diğer benlerle ilişki kurduğu gerçeği aşikârdır. Fakat kişi bu yolculuğu dikey olarak gerçekleştirdiğinde ise umudun kaynağına⁴³⁶ yönelmiş olacaktır. Görünen o ki, her yolda olduğu gibi varoluş yolunda da yol ayrımı mevcuttur. Kanaatimizce seçme iradesi ile kişi, varlık olma ve sahip olma yollarından birini seçmekte özgürdür. Varlık olma yolu umut ile ilişkilendirilebilirken sahip olma yolu arzu ile ilişkilendirilmektedir.

B. 6. Umut Metafiziği

Umut, Marcel felsefesinin en temel kavramlarından birisidir. Marcel, çocukluğundan itibaren “umut edebileceği bir dünyayı bulmanın yollarını aramış”⁴³⁷ bir filozoftur. Ona göre umut objektif bir değerlendirmeyi içermektedir. Umut bölümlere ayrılamaz bir yapıya sahiptir. Bütünleştirici ve katılımcıdır. Bir şeyin yerini almak yerine unsurların tamamlayıcısı görevini üstlenmektedir.⁴³⁸

Mutlak varlığa yönelmiş ve kendini gerçekleştirmek niyetinde olan varlığın temel motivlerinden biri umuttur. Gezgın insan da bir umut insanıdır. Gezgın insanın yaşama biçimi umut olarak düşünülebilir. Bu, aslında umut dolu bekleyiş olarak da adlandırılabilir. Mutlak varlığa ulaşmanın yolu da bu bekleyiştir. Varoluş duygusunu oluşturan içeriklerden biri de umuttur. Marcel için umut yolculuğun zorunlu bir parçasıdır. Umut yabancılaşmaya bir karşı bir kalkan görevi görmektedir. Umut, yolu bulmanın bir aracı ve kendi benini onaylamayı sağlayan bir duygudur. Umut, başkası ile ilişkide olmanın ilk adımıdır.

⁴³⁵ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 93.

⁴³⁶ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 93.

⁴³⁷ Blackham, *a.g.e.*, s. 82.

⁴³⁸ Blackham, *a.g.e.*, s. 87.

Umut *güveni* destekleyen bir yapıdadır. Umutsuzluk ise güvensizlik ve kendini kapatmayla sonuçlanır. Buna bir de çaresizlik duygusu eklenir. Bu durumdan kurtuluşun tek yolu umudu keşfetmektir. Umut da varlığa ilişkin somut bir tecrübe olarak kavranılmalıdır. Bilinçlenme sayesinde hayatındaki anlamsal boşlukları terk eden insan anlam yolculuğuna çıkmakta ve bir sonuca ulaşmayı umut etmektedir. Kişiyi varlığa katılma ve bağlanma ile keşfetmeye çağıran duygu umuttur.

Marcel'e göre varlık bir sırdır. Umut da bir sır olarak değerlendirilmekte ve hatta sırların en önemlisi addedilmektedir. Sır yalnızca varlık tecrübesi ile keşfedileceğinden umut da ancak böyle bir tecrübeyle keşfedilebilecektir. Mutlak aşkınlık düzeyini keşfetmek suretiyle kişi mutlak umudu da keşfetmiş olacaktır. Varoluşu aşmanın üç aşaması bulunmaktadır. Fakat hepsinin ortak noktası umut olmuştur.

Umut etmek korkmayı reddetmek değil aksine dünyaya dair bir umutsuzluğa kapılmayı reddetmektir. Ayrıca Marcel'in umut kavramının karşıtı olarak *korkuyu* görmesi önemli bir noktadır. Umut etmek Marcel için, *güvenmek* anlamına gelmektedir.⁴³⁹ Fakat insanın diyalektik bir varlık olması sebebiyle umutsuzluk kaçınılmazdır. Aslında umutsuzluk -Kierkegaard'ın tanımıyla- insanın tinsel yönüyle tamamlanışının farkında olmayışıdır. Umutsuz olduğunun farkında olmayan kişi *tinsel varlığının* farkına da varmış değildir. Tinsel varlığını keşfetmeden yalnızca sonlu varoluşunun içine kapanan kimse umutsuz olur. Umutsuz olan kimse ise mahvolmuştur. Söylemini daha yumuşak bir şekilde düzenleyen Marcel de umudun fark edilmesini umutsuzluğun varlığına borçlu olduğumuzu ima etmektedir. Çünkü umut kişisel benin ötesine uzanır. Bu sebeple umudu anlayabilmek için umutsuzluğu kavramak gerekmektedir. Umutsuzluğa yol açacak etmenlerin bulunmaması halinde Marcel, umudu seçmenin bir öneminin kalmayacağını belirtmiştir.

Umut, her türlü imkânsızlık ve belirsizliğe karşı olarak sunulur. Umut aslında bu ihtimaller karşısında bir *risk* alıştır. Hayatımın iplerini ele alarak katılım göstermem umuttur. Bu konuda tedavisi mümkün olmayan bir hasta örneğini verir Marcel. Hasta bunu ya kendisi fark eder ya da kendisine doktor tarafından bilgi

⁴³⁹ Blackham, *a.g.e.*, s. 86.

verilir. Hasta da durumu ya reddeder ya da kabullenir.⁴⁴⁰ Umut, buradaki boyun eğiše karşı durur. Umut sonucu daima etkiler. Çünkü umut teslim olmak değil katılımcı olmak, gayret göstermektir. Bunun aksine umutsuzluk ise kendini gerçekleştirememek, kendi içine kapanmak ve kendini merkeze almaktır. Bu da bağlanma ve güven duygularına zarar vermektedir. Umut ise bağlanma ve güven demektir. Umut eden kiři imkânsızlıkları fark ve kabul eden kişidir. Fakat fark ve kabul ediř teslimiyet için değil dönüştürmek içindir. Bu noktada güven duygusu ve bağlanma edimini de harekete geçirir.⁴⁴¹

B. 6. 1. Sabır, İrade ve Umut

Umut etmek sabretmek demektir.⁴⁴² Sabretmenin İslam düşüncesinde olduğu kadar Marcel felsefesinde de önemli bir kavram olması dikkate değerdir. İslam düşüncesinde de sabır doğrudan umut ile ilişkili olarak yer almaktadır. Ancak her iki düşüncede de sabrın ahlaki bir değer olduğunun vurgulamak gerekmektedir.

Umut hali, sabır aracılığı ile *korunmaktadır*.⁴⁴³ Aksi halde umut salt bir kurtuluş reğetesinden ibaret olarak anlaşılabilecek ve belki de bu sebeple hayalciliğe dönüşecektir. (Mehdi inancı bu türden bir dönüşümün en bilinen örneğidir.)

Umut içtenlikle her türden ihtimali karşılayabilme kapasitesi olarak değerlendirilmelidir. Aksi halde hayal kırıklığı yaşanır. İhtimallere yön verme, zaman biçme, tahmin edilen ihtimalin gerçekleşmemesi halinde umutsuzluğu doğurur. Üstelik bu durum, umudun koşullara ve nesnelere odaklanması⁴⁴⁴ anlamını taşır. Bu da umudu sınırlandırmak demektir. O halde sabretmek, koşullardan bağımsızlaşmayı sağlayacaktır. Böylece benliğin gelişimi de garanti altına alınmış olacaktır. Sabır bu bağlamda hem benliğin hem de güvenin gelişimini sağlar ve destekler.

Marcel'in umut kavramıyla ilişkilendirdiği bir diğer kavram ise iradedir. Çünkü Marcel umudu, gücün yetmediği konularda irade ile hareket edebilme

⁴⁴⁰ Marcel, *Homo Viator : Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans.Emma Craufurd), Gateway Editions Ltd., Chicago: 1978, s. 37.

⁴⁴¹ Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 115.

⁴⁴² Blackham, *a.g.e.*, s. 87.

⁴⁴³ Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 122.

⁴⁴⁴ Koç, "Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi", *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 122-123.

yeteneği olarak da ifade etmiştir.⁴⁴⁵ Buna göre umut irade gücünün bir yönü olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda ihtimallerin dışında yaşanabilecek şeylere cesaretle yaklaşma ve riskle seçmedir, diyebiliriz umut için. Çünkü iradeden yoksun bir varlık haline geldiği zaman, insanın değer yüklü yapısı da çöküşe uğrayacaktır. İradeden yoksun kalan insan, iyi-kötü, güzel-çirkin çöküş-ilerleme, sadakat-hıyanet gibi insanı insan yapan tüm özelliklerle insan, salt kimyasal-fiziksel bir yığına daha doğru bir ifadeyle *hiçe* dönüşecektir.⁴⁴⁶ Hiçliğin olduğu yerde ise elbette umuttan söz etmek abesle iştigaldir.

B. 6. 2. Aşkın/Mutlak Varlık⁴⁴⁷, Mutlak İman ve Mutlak Umut

Mutlak iman, mutlak güven duygusuyla iç içe geçebilmektedir. Bu türden bir umut tanımı, Marcel için koşullardan arındırılmış bir umudu sembolize etmektedir. bu açıdan Kierkegaard ile benzeşmektedirler. Çünkü mutlak⁴⁴⁸ kavramı ve koşullardan arındırma Kierkegaard'ın önemle vurguladığı noktalardandır.

Mutlak umut, aşkın bir karaktere sahiptir. Mutlak umut demek mutlak teslimiyet demektir. Umudun temelini mutlak teslimiyet oluşturmaktadır. Mutlak umut kavramını Marcel, hayal kırıklığı problemine karşı ortaya atmıştır. Çünkü umudun ihtimal içermesi bazı kimselere göre tedirginlik sebebidir. Marcel ise mutlak umut kavramıyla hayal kırıklığı karşısında sağlam duran bir umut tasavvuru ortaya koymuştur. Çünkü mutlak umutta güven duygusu baskın gelmektedir. Bu da

⁴⁴⁵ Koç, “Homo Viator”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 118.

⁴⁴⁶ Ali Şeriatî, *İnsan*, Fecr Yay., Ankara: 2012, s. 265.

⁴⁴⁷ Latince’de *absolutus* olarak karşılanan mutlak terimi özellikle “bitmiş” anlamına gelmektedir. Fakat bundan da önemli olan nokta, kelimenin *surgere* yani “kaynak” kavramını içermesidir. Mutlak varlık köksüz, öncesizdir. Mutlak varlığa hiçbir şeyin eklenmesi mümkün değildir. Marcel felsefesine de paralel bir biçimde, Mutlak Varlığa yalnızca aşk eklenilebilmektedir. Bu da o varlığı aşkın hale getirmektedir. Mutlak Varlığa ulaşmanın tek yolu adanmak, olarak görünmektedir. *Mutlak*, eylemlere yön vermemekle birlikte o eylemlerin yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bkz. A. Pierre- A. Jacquard, *Mutlak*, (çev. Mukadder Yakupoğlu) Yapı Kredi Yay., İstanbul: 1995, s. 8, 12.

⁴⁴⁸ Mutlak terimi, “Varlığı, güzelliği, iyiliği niteleyen bir sıfat olarak, sınırlamalardan bağımsız olma hâli; görelî olmama, kesinlikle bağımsız olma durumu. Betimlenenin ötesinde kalan ya da tanımlanan şeyin anlamını sınırlayan bir şeyle pozitif ilişki içinde olmama hâli; kesin olma, (...) görelî olmama durumu.” Olarak özetlenebilir. Bkz. Cevizci, “Mutlak”, *a.g.e.*, s. 612.

gerektiğinde gönül rahatlığıyla umut edilen şeyden kendini alıkoymayı⁴⁴⁹ kabul etmek demektir. Fakat mutlak umut her zaman umut edilen şeyden vazgeçme talebini içermez. Bununla birlikte, Marcel için, belli bir şeye duyulan umut karşısında mutlak umudu tercih etmek esastır. Zira aslında her umut içeriğinde “kurtuluş umuduna” yer vermektedir. Ancak “kurtuluş” ile bireysel bir kurtuluş anlaşılmamalıdır. Marcel’in temel formülasyonunun “Bizim için Sana bağlanıyorum.” olduğu hatırlandığında kurtuluşun da “biz” in kurtuluşu olduğu anlaşılabilecektir. Birlik duygusu, Marcel’e göre, umut edilen şey aracılığıyla sağlanmaktadır. Vatanseverlik, vatani düşmandan koruma isteği de bu türden bir umuttur. “Hepimiz” için istenen bir şeyin gerçekleşmesi umudu, koşullu umut kategorisine ait değildir. Çünkü bir şey “biz” için istenmiyorsa anlamını yitirecektir.⁴⁵⁰ Çünkü sadece bene odaklanmış bir şeyin umut olması söz konusu değildir.⁴⁵¹ Umut yeterince samimi bir biçimde komünyon (aşk, sadakat, bağlanma, kısaca ilişki içinde olma aşaması) tecrübesine giren bir ruhun hazırda bulunmasıdır. Umut gerçek anlamıyla yalnızca, sevginin aktif olduğu bu ilişki aracılığıyla bütünleşerek biz olma aşamasında⁴⁵² gerçekleşmektedir.

B. 6. 3. Arzu, Bekleyiş ve Umut

Marcel, umut ve *arzu* arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Marcel, umudun arzudan farklı olduğu⁴⁵³ yönündeki görüşlere destek vermektedir. Arzu duymak, *sahip olmakla* ilişkilendirilir. Oysa umut, varlık olmakla ilişkilidir. Hatta umudun aksine umutsuzluk, varlık olmakla değil sahip olmakla daha doğrusu sahip olma arzusu ile alakalıdır, diyebiliriz. Çünkü arzu; sahip olmak, aç gözlülük kavramları

⁴⁴⁹ *Sabır* (صبر) terimi Arapça kökünde “alıkoyma” (darda tutma/hapsetme/zarar verecek şeylere karşı nefsi hapsetme) anlamını içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-İsfahani, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. A. Güneş- M. Yolcu), Yarın Yay., İstanbul: 2015, s. 540.

⁴⁵⁰ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 124-126

⁴⁵¹ Marcel, *Homo Viator*, s. 10.

⁴⁵² Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 126; Marcel, “Desire and Hope”, s. 284.

⁴⁵³ Arzu umuttan farklı olduğu ölçüde iradeden de farklıdır. Umut iradeyi kapsayan ve gerektiren bir kavramdır. Oysa arzu, insanın iradesinden ve bilincinden bağımsız hareket etmektedir. İradenin olmadığı yerde seçmeden de söz edilemeyeceğinden dolayı umudun oluşması da imkânsız hale gelecektir. “Arzu, tahrik sonucu meydana gelebilmektedir. Çaba gerektirmeksizin ortaya çıkmaktadır. Arzu, imkânsız olan bir şeye yönelebilir. İmkânsız olan şey, arzu edilmesine rağmen talep edilemezdir. Bkz. Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, (çev. Salih Zeki), Akçağ Yay., Ankara: 2001., s. 60-61; Umut ve iradenin aksine arzu herhangi bir ilkeye dayanmamaktadır. Bkz. Cevizci, “Arzu”, *a.g.e.*, s. 78.

çerçevesinde ele alınır, varlık olmak ile değil. Arzu, ben-merkezci bir kavram olup bir şeyi isteme, onu *hayal etme* ve bu isteğin kişide yarattığı gerilim duygusu ile tarif edilir. Arzu, sahip olmaya yönelik güçlü bir dürtüdür.⁴⁵⁴

Arzu, adeta, bir şeye fiziken sahip olunmasa bile zihnen sahip olunduğunu düşünmekle suretiyle gerçekleşir. Fakat zihnen sahip olduğunu düşünmekle bile kişi, *kaybetme* ihtimaline karşı bir zaaf geliştirmeye başlamaktadır. Kaybetme ihtimali *acı* ve kaybetme korkusunu doğurur. Bu sebeple arzu duymak, yoğun bir sahip olma tatmini ile kaybetme acısı arasında bir duygudur. Bundan dolayıdır ki Marcel arzuyu bir *gerilim* hali olarak tanımlamıştır. *Umut* bir *sükûnet* hali iken *arzu sükûnetten yoksun olma*, yani gerilim içerir.

Umutsuzluk ve arzu, *sabırsızlık*la nitelenebilir. Umutsuzlukta zaman geçmek bilmezken, kişi arzuda zamanın geçmesine tahammül edememektedir. Umutsuzluk ve arzu kapalı zamanda konumlanmıştır. Zamana katılım değil zamandan kaçış veya zamanı kontrol etme güdüsü baskındır.

Marcel, arzu ve umudu açık zaman-kapalı zaman ikiliği etrafında açıklığa kavuşturur. Buna göre açık zaman, varoluşun açıldığı/yayıldığı zamandır.⁴⁵⁵ Bu aynı zamanda umudun da yayılımıdır. Umut, aşk ve sadakat açık zamanda konumlanmıştır. Arzu ve umutsuzluk ise kapalı zamanda yerleşmiştir. Zira umutsuz kişi, zamanın geçmediğini ve asla değişmenin mümkün olamayacağını düşünür. İmkânsızlıklara odaklanarak kişi kendi kendini kapatmıştır. Böyle bir kişi gelişime açık olmadığı gibi, bu onun için bir ihtimal dahi değildir. Bu durumda tecrübe edilen zaman; imkânsızlığın, kapalılığın, belirsizliğin tekrarıdır. Kapalılığın sürekliliği söz konusudur. Oysa umut aktif bir bekleyiştir. Değişimi, hareketi ve katılımı içermektedir.⁴⁵⁶

Kapalı zaman ile bekleyememe ya da atıl/hareketsiz/pasif bekleme aynı yöne işaret eder. Pasif bekleyişte akla gelen ihtimaller güven vermediği için kişi bir atılım göstermez. Ya da cesaretle seçme eylemine girilerek sonucun sorumluluğunu yüklenmek istemez. Aktif bekleyiş; risk, cesaret ve sorumluluktur. Umutsuzluk ve

⁴⁵⁴ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 118; Gabriel Marcel, “Desire and Hope”, *Readings In Existential Phenomonology*, Prentice Hall: 1967, s. 279.

⁴⁵⁵ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 116.

⁴⁵⁶ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 116.

arzu, sabırsızlık etmektir. Bunun tam aksine ise umut sabretmeyi gerektirir. Sabır, benliğin gelişimine izin verir.

Arzu sabra olduğu kadar fedakârlığa da karşıttır. Fakat bunun aksine umut, sonuçların birer *ihtimal* olduğu *seçim* dünyasında bir *risk alma* olduğu için aynı zamanda fedakârlığa da kapı aralamaktadır. Çünkü zihinde tasarlanan bir ihtimal, ne olacağını bilemediğimiz bir gelecekte elenebilir. Böylece umut sadece fiziksel değil zihinsel fedakârlık da içermektedir. Buna karşın umut, ihtimaller karşısında bir iyimserlik olarak görülmemelidir. Zira iyimserlik yalnızca olumlu olana odaklanmaktır. Oysa umut, sadece olumlu değil olumsuz ihtimali de kucaklamaktadır. Sıklıkla değinildiği üzere umut, katılımı içerirken iyimserlik katılımdan uzaktır. Çünkü iyimserlik daima bireysel olarak tecrübe edilmektedir. Buna ek olarak iyimserlik bir parça objektiflikten uzaklık ve genelleştirmeye vurgu yapmaktadır. Umudun objektiflikten uzaklaşmaması, onun hayalciliğe kaymaması için dikkatle üzerinde durulması gereken bir noktadır. Umut hayalciliğe kaymamalı fakat hayali aşmalıdır. Gerçeği olduğu gibi kabul etme ve reel değerlendirmeler yapabilme ancak bu yolla sağlanır.

Marcel'e göre sadece arzu değil bekleyiş de umuttan farklı şeyler olarak değerlendirilmelidir. Umut ve bekleyişi eşdeğer görmek bazen kaçınılmaz olsa bile umutla beklentinin arasının kesinlikle ayrılması gerektiği sık sık vurgulanmaktadır. Çünkü umudu beklentiden arındıramamak şüphe ve hayal kırıklığına sebep olacaktır. Fakat beklentiden arınmış, hayal kırıklığının ise bir ihtimal için asla kaçınılamaz olduğunu kabul etmiş bir şekilde “uman” kimse gerçek anlamda umudu kavramış olmakla birlikte bu kişi aynı zamanda iman etmiş de olmaktadır. Çünkü her ihtimale rağmen bağlanmak demek her ihtimale kabul vermek olup bu da kişide imanın olduğuna işaret etmektedir. Bu yolla aşkınlık düzeyine de geçilmiş olur. Çünkü umudun kaynağı mutlak ve aşkın varlık⁴⁵⁷ olup bu kaynağa bağlanmak da iman etmek demektir.

Son tahlilde umudun imandan ayrılmayan ontolojik bir değer olduğu dile getirilmelidir. İman, Mutlak Sen'in çağrısına bir yanıt⁴⁵⁸ olup iman da umut ve hazır

⁴⁵⁷ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s.132.

⁴⁵⁸ Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *Gabriel Marcel Üzerine*, s. 134; Bayraktar, *a.g.e.*, s. 112.

bulunmadır. İman, bir ihsandır, “Bir anlamda da iman edenin bir çağrıya kulak verebilme kapasitesidir.”⁴⁵⁹ Bu kapasitesinin yapı taşı ise umuttur.

B. 7. Umutsuzluk

Marcel umut kavramının üzerinde durduğu için *umutsuzluğa* çok sık değinmez. Fakat Marcel’e göre “Umutsuzluk, metafizik için temel bir veridir.”⁴⁶⁰ Çünkü Marcel, umutsuzluğa gömülmüş bir kişinin umut etmesinin imkânsızlığından bahsetmesi halinde, umuda doğru adım atmış olacağını dile getirmektedir. Umutsuzluktan şikâyet etmek, umut etmenin ilk aşamasıdır. Bu durumdaki kişiye bireysel bir farkındalık başlatmış olduğu hatırlatılarak pes edip boyun eğmemesi gerektiği öğütlenmelidir. Marcel bu konudaki görüşünü, umudun gerçekten olmaması halinde bile umut varmış gibi davranmak gerektiği yönündeki açıklamalarla sürdürmektedir. Zira Gabriel Marcel, Ben’in Sen’e yaptığı bu tavsiye ile Ben ve Sen arasındaki alma-verme ilişkisini ortaya koymak suretiyle, umudun sadece Ben-Sen ilişkisinin bulunduğu yerde ortaya çıkacağını hatırlatmıştır. Marcel’in bu açıklaması akıllara, mü’minlerin birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmelerinin emrolunduğu ve kurtuluşun ancak bu şekilde sağlanacağını ifade edildiği Asr Suresini⁴⁶¹ getirmektedir. Çünkü bu ayet ile Marcel’in sözünü ettiği tavsiye etmek aracılığı ile iletişim kurmak ve umutsuzluğa sürüklenme ihtimalinden kendini alıkoymak yani sabretmek bir *kurtuluş formülü* olarak sunulmaktadır. Bunun yanı sıra Ben-Sen ilişkisi sevgi ve samimiyeti körükleyen bir diyalogdur. Bu, kendine yabancılaşmaya başlamış ve umutsuzluğa düşmüş kişinin kendine dönmesi için bir vesiledir. Bu şekilde, ölümü bekleyen kişi bile mutlak bir umut duymaktan kendini alamayacaktır. Çünkü bu sayede kişi kendi kendisini keşfetmiş ve varoluş sürecinde belli bir seviyeye gelmiştir. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserde Kierkegaard’ın umutsuzluğu, kişinin ölememesi olarak değerlendirmesi, bu noktada biraz daha anlam kazanmaktadır. Kierkegaard gibi Marcel’e göre de ölüm mutlak umudun “sıçrama” noktasıdır. Ayrıca ölümden yoksun bir dünyada umudun

⁴⁵⁹ Bayraktar, a.g.e., s. 75.

⁴⁶⁰ Foulquie, a.g.e., s. 106.

⁴⁶¹ Asr 103/1-3.

anlamının keşfedilmesi imkânsız olacaktır. Burada sevgi yeniden karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ölüm kaçınılmaz ve hatta hayata anlam kattığı için değerli bir olgudur. Sevilen kişinin ölüm ile yok olmayacağı inancı Mutlak Sen'e duyulan sevgi ve güvenle pekişerek umudu ortaya çıkarır. İşte bu nedenle Marcel'in ifade ettiği gibi ölüm olmaksızın umut bir anlam taşımamaktadır.⁴⁶²

B. 8. Değerlendirme

B. 8. 1. Sadakat ve Sıdk

Bağlanma, zaman üstü bir sadakat akdidir. Söz vererek ahdederek bağlanmakla kişi, zaman üstü bir sürekliliğin kesinliğini tecrübe etmiş ve “doğrulanmış” olacaktır. Çünkü sadakat “sözde, niyette, iradede, azimde, vefada, din ve amelde doğru olmaktır.”⁴⁶³ Burada sadakat kelimesinin Arapça'da *sıdk* yani doğruluk kelimesi ile aynı kökten (*s-d-k*) geldiğini ve ahit ile *sıdk*/sadakat arasında sıkı bir bağ bulunduğunu hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. İzutsu'nun ifade ettiği şekliyle din, bir akde ve ahde dayanmaktadır. İslam'ın getirdiği ahlaki değerlerin ahit ile bir şekilde ilişkili bulunduğunu dile getiren İzutsu *sıdk* kavramı ile de bu değerlerin doğruluk ve hakikat temeli üzerinde garanti altına alındığını ima eder gözükmektedir. Doğru olan şeye yani gerçeğe uyum gösteren bir şekilde malumat vermek demek olan *sıdk* kavramı ile adeta, bağlanma ile elde edilen ahlaki değerlerin daima bu hal üzere kalacağına dair söz vermek ve bunu her türlü görünür kılmak gerektiğine vurgu yapılmıştır. Çünkü *sıdk*, görünenin “hakikatle bağdaşmasıdır.” *Sıdk*, hakikate sadık kalmaktır. İzutsu'nun ısrarla üzerinde durduğu gibi, sadık olmak ahit şartlarına bağlı olmayı gerektirmektedir. Bu durum Kur'anda şu şekilde yer almaktadır:

«Hani biz peygamberlerden kesin sözlerini almıştık; Senden, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa'dan, ve Meryemoğlu İsa'dan. Biz onlardan sapasağlam bir söz almıştık. (Allah bu sözü) Doğru olanları doğruluklarıyla (ve bağlılık) sorumlu kılmak için aldı. Kafirlerle ise acıklı bir azap hazırladı.»⁴⁶⁴

⁴⁶² Koç, “Bir Umut Metafiziği Olarak Gabriel Marcel Felsefesi”, *G. M. Ü.*, s. 130.

⁴⁶³ Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara: 2005, s. 121.

⁴⁶⁴ Ahzab 33/7-8.

Burada sadık olanlar ile sadakatsizlik yapanlar olmak üzere iki grubun olduğunu⁴⁶⁵ belirten İzutsu ayette geçen kafirler grubunu sadakatsizlik yapanlar olarak tanımlamıştır. Ayrıca söz konusu ayet, Marcel'in de dile getirdiği gibi, söz verme ediminin (ahit) kişiye sorumluluk yükleyeceğine vurgu yapmaktadır. Aynı surenin ilerleyen ayetlerinde söz verme ve sadakat ilişkisini içeren ayetler karşımıza çıkmaktadır: «Mü'minler arasında, Allah'la olan ahitlerine bağlı kalanlar (sadakû) vardır; bir de bazıları var ki, sözlerini (şehadetle) yerine getirmiş durumdadırlar; bazıları da hâlâ beklemekteler ve hafifçe de olsa değişmediler ki Allah sâdıkları ödüllendirsün ve münafıkları da isterse cezalandırıp istemezse tekrar kendilerine doğru döndürsün.»⁴⁶⁶

Gerek Marcel felsefesine, gerek Kuran'a ve hatta gerek İzutsu'ya göre sadakat açıkça ifade edilmeyen ama varlığı daima sezilen bir şekilde umut yüklüdür. Özellikle ayetlerde geçtiği şekliyle sadakat, kurtuluş vesilesidir. Bu da sözüne sadakatle bağlı kalan kimsenin umut etmesini sağlamaktadır. Üstelik, sözüne sadık kalanların kurtuluşa ereceğine yönelik imalar sayesinde bu yönde umut besleyen kimsenin sadakatinin devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak Kur'anda dikkat çekilen bir diğer nokta sadakatin bilgi⁴⁶⁷ üzerine inşa edilen bir şey olmasıdır. Çünkü içeriğinin ne olduğu bilinen bir şeye söz verilmiş ve bu söz sadık olmaya çalışılmıştır.

Son olarak değinilmesi gereken iki nokta daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, sadakatin sürekliliğine yapılan vurgu, diğeri ise sadakatin zıddının ihanet⁴⁶⁸ olduğuna yaptığı vurgudur. Kur'an'dan ve İslam düşüncesinden beslenen İzutsu ile Katolik olmayı ilerleyen bir yaşta seçen bir Hıristiyan olan varoluş filozofu Marcel düşüncesi arasındaki benzerlik hakikate giden yolların farklı olduğu ancak hakikatin tek olduğu yönündeki inanışımızı kuvvetlendirmiştir.

⁴⁶⁵ Toshihiko İzutsu, "Vefa", *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul: 1991, s. 129-131.

⁴⁶⁶ Ahzab 33/23, 24.

⁴⁶⁷ Saruhan, *a.g.e.*, s. 121.

⁴⁶⁸ İzutsu, "Vefa", *Kur'anda Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 133.

B. 8. 2. Söz Verme ve Misak

Söz verme edimi ve Marcel'in bağlanma ve sadakate yönelik kurduğu ilişki aklımıza *ahit* kavramıyla birlikte andığımız misak kavramını getirmiştir. *Misak* kelimesi, v-s-k⁴⁶⁹ " و -ث -ق " kökünden üretilmiş olup, “temelinde bir *güven-güvenme* ve *güvenlik* olgusunu içeren geniş bir anlam kümesine sahiptir.”⁴⁷⁰ Kavram, *güvenilir* olmak veya *koruma altına almak* anlamlarını içermektedir. Bu yönüyle misak, ahlaki bir anlam haritasına da sahiptir. En geniş haliyle ise güven, koruma altına almayı istemek, koruyan, korunan, antlaşma, ahit, söz vermek, sözleşmek, antlaşma yapmak, sağlam durum, sağlam davranmak, sağlamlaştırma, güvenilir yer, düzeltme, durumun sağlamlaştırılması⁴⁷¹ anlamlarını içermektedir. Fakat bu kavram Allah-insan ilişkisini de düzenleyen bir kavramdır.

İslam düşüncesinde misak kavramı, sorumluluk içeren bir kavramdır. Ancak varoluş felsefesinin aksine fitrata yerleştirilen değerler aracılığıyla açıklanmaktadır: “Misakın oluşum değeri açısından denilebilir ki (...) sorumluluk aşaması; yaratılıştan verilen, akıl, irade, otorite ve imkânlarla bezenmiş olmalıdır. Kişisel sorumluluk, insanın otorite ve hareket edebilme imkânı ile ölçülüdür. Bu imkânı sağlayan en önemli değer da akıl olgusudur.”⁴⁷² Misak kavramı bireysel sorumluluğun temel alındığı ve Allah ile insan arasında gerçekleşen bir ahlak ilişkisi olarak kendisine yer bulmakla birlikte iman- güven ilişkisini de gerektirmektedir. Kur'an'daki ayetlerin ahitleşmeye vurgu yapması ahitleşmenin güvence altına alınmasını sağlamaktadır. Zira Allah ve insan arasında yapılan bu ahitleşme birçok ahlaki değer kendisinden köken almasını sağlamıştır.⁴⁷³ Aynı zamanda ahitleşme sorumluluk bilinci ile hesap verme bilincini birbirine bağlayarak işlevsel hale getirmiştir. Misak ve sorumluluk arasındaki ilişki şu alıntı sayesinde daha net bir biçimde anlaşılacaktır: “Misak teriminin mânâ içeriklerinden birisi olan *karşılıklı anlaşma* olgusu, Kur'an

⁴⁶⁹ Bu kök, güvenli sağlam, dayanıklı gibi anlamlara gelmektedir. Müstakları bağlanmaya işaret eden bir kelimedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, s. 1133.

⁴⁷⁰ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul: 1991, s. 394; Namık Kemal Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi”, *Kelam Araştırmaları*, 11: 2 (2013), ss. 68-112, s. 71.

⁴⁷¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: 1988, c. XV, s. 212-213.

⁴⁷² Okumuş, *a.g.m.*, s. 77.

⁴⁷³ Okumuş, *a.g.m.*, s. 79.

terminolojisinde somut içerikleri de olan kanûni bir süreci ifade etmektedir. Bu içerikten ötürü denilebilir ki, konulmuş olan yasalar gereği birisiyle *anlaşma yapmak*, karşılıklı sorumluluğu gerektiren hukûki bir vetiredir.”⁴⁷⁴ Aynı paragrafta “*Söz almak veya söz vermek* ancak ve ancak sözleşme yapılacak bir muhatabın bulunduğu ortamlarda gerçekleşebileceği”⁴⁷⁵ yönündeki cümle ile yeniden Gabriel Marcel hatırlanmalıdır. Söz verme ediminin hazır olan benler arasında ilişkiyi gerektireceği yönündeki açıklama, bu vesile ile bir kez daha anlam kazanmıştır. Bu doğrultuda misak sürecinin bir inanma, iman etmenin söz verme süreci olduğu⁴⁷⁶ gerçeği yeniden vurgulanmıştır.

B. 8. 3. Sabır

ص-ب-ر *fiilinden* türeyen *sabır* kelimesi “bir kimseyi bir nesneden alıkoymak” ve başa gelen bir şey karşısında sükûnetle bekleyip, nefsi bu zor durum karşısında şikâyetten alıkoymak gönüldeki umudu kaybetmemek⁴⁷⁷, “sıkıntı ve darlık zamanında kendini tutmak”⁴⁷⁸ ve “nefsi telaşa ve umutsuzluğa sevk edecek durumdan alıkoymak”⁴⁷⁹ anlamlarına gelmektedir. Böylece her şeyden önce anlam içeriği bakımından da sabrın ahlaki değer yüklü olduğu görülmektedir. “Kur'an'da insanın çeşitli şekillerde belalarla imtihan olacağı belirtilmekte musibetlere sabredenler ise müjdelenmekte⁴⁸⁰, onların hesapsız şekilde mükâfatlandırılacakları anlatılmaktadır.⁴⁸¹ Bazı ayetlerde inananlara sabretmeleri⁴⁸², Allah'tan sabırla yardım istemeleri emredilmekte⁴⁸³, Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu⁴⁸⁴ dile getirilmektedir.”⁴⁸⁵

⁴⁷⁴ Okumuş, *a.g.m.*, s. 93.

⁴⁷⁵ Okumuş, *a.g.m.*, s. 93.

⁴⁷⁶ Muşta, *a.g.e.*, s. 104; Okumuş, *a.g.m.*, s. 95.

⁴⁷⁷ Âsım Efendi, *el-Okânûs (Kâmus Tercümesi)*, İstanbul: 1305 (h).

⁴⁷⁸ İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. A. Güneş-M.Yolcu), Yarın Yay, İstanbul: 2015, s. 540.

⁴⁷⁹ el-Cevheri, *es-Sihah*.

⁴⁸⁰ Bakara 2/154-156.

⁴⁸¹ Zümer 39/10.

⁴⁸² Âl-i İmran 3/200; Enfal 8/46.

⁴⁸³ Bakara 2/45, 153.

⁴⁸⁴ Bakara 2/153; Enfal 8/46.

⁴⁸⁵ Süleyman Tuğral, “Sabır”, *Kur'an'da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara: 2008, s. 180.

Marcel umut kavramını ele alırken sabır üzerinde önemle durmuştur. Marcel - bir önceki bölümde geçtiği gibi- Mutlak varlığa inanmanın gereklerinden biri olarak O'na hizmet etmeyi yani adanmayı öne sürmüştür. Kur'an'a göre sabrın bir türü de Tanrı'ya hizmet etme noktasında sabırlı olmaktır. Bu durum ayette şu ifadelerle yer almaktadır: " *Ona hizmet et, onun hizmetinde de sabırlı ol!*"⁴⁸⁶

Hangi yönüyle ele alınırsa alınsın sabır, insanın ona uygun eylemlerde bulunma konusunda sürekliliği sağlamasına yardım eden bir değer⁴⁸⁷ olarak karşımıza çıkmakta ve umudu desteklemektedir.



⁴⁸⁶ Meryem 19/65.

⁴⁸⁷ Tuğral, *a.g.e*, s. 180.

II. BÖLÜM

ERNST BLOCH ve UMUT İLKESİ

1. Ernst Simon Bloch (1885-1977)

1885-1977 yılları arasında yaşamış ünlü bir Alman filozof olan Ernst Simon Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*⁴⁸⁸ *Umut İlkesi* adıyla kaleme aldığı eseriyle çalışmamızın kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Gabriel Marcel ile çağdaş olan düşünür, Georg Simmel'le Weber'in öğrencisi olma fırsatını yakalamış ve böylece felsefesini bireysel değil toplumsal kavramlar çerçevesinde geliştirmiştir.⁴⁸⁹ Freud'un bilinç dışı kavramıyla ilgili bir çalışmaya imza atan Bloch'un, düşüncelerini geliştirirken felsefenin yanı sıra teoloji, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji alanlarına ait düşünce ve kavramlarla da beslediği anlaşılmaktadır. Özellikle *henüz bilincinde olunmayan*⁴⁹⁰ kavramı ile dikkatleri üzerine çeken Bloch bu kavramı umut ile ilişkili olarak kullanmıştır. Bunun yanı sıra daha önce belirttiğimiz gibi Bloch felsefesinde inanç konusu temel sorunlardan biri olarak karşımıza çıkar.

Marksist kültüre katkı yapan⁴⁹¹ felsefecilerden biri olan Bloch, donuk ve yabancılaşmış bir dünyaya karşı çıkmak üzere umut kavramına oldukça önem veren bir filozoftur. Bu çalışmamızda ele aldığımız Müslüman ve Hristiyan düşünürlerden farklı olarak bir Yahudi ailenin çocuğu⁴⁹² olarak dünyaya gelmesi ve Marksist felsefeden etkilenmesi sebebiyle Ernst Bloch'un düşünceleri bu çalışma için önemli bir yere sahiptir. Bloch, kitaplarında umut kavramına değinmeden edemez. Öyle ki umut kavramını uzun uzadıya tartıştığı iki ciltlik bir kitabı okuyucuyla paylaşmış ve

⁴⁸⁸ *Hoffnung*, İnsanın ruhuna kök salan ve bununla fiil işlenilen, dahası o fiili belirleyen güç/yeti/istençtir. Umut kelimesinin Latince kökü olan *Spes* (Bloch, *spes* kavramını sıklıkla kullanacaktır) ve Yunanca *elpis* 'in de arzu edilen ve istenilen bir işi yapmak için içsel olarak var olan şeye işaret ettiğini vurgulamak gerekmektedir. *Hoffnung*, ruhsal derinlik içermektedir. Dinler ve politik hareketler dahi motiv olarak umudu temel almaktadır. Hristiyan Teolojide umut, kesinlikle dinidir. Sonsuz şifa için en güvenilir ve tek kaynaktır. Katolik inancında umut Allah'ın fiilidir. Bkz. "Hoffnung", *Der Grosse Brockhaus*, F.A. Brockhaus Wiesbaden, 1957, c. 5, s. 490.

⁴⁸⁹ Cevizci, "Ernst Bloch", *a.g.e.*, s. 155.

⁴⁹⁰ U. Uraz Aydın, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, Habitus Yay., İstanbul: 2015, s. 8.

⁴⁹¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 7.

⁴⁹² Aydın, *a.g.e.*, s. 7.

kitaba *Umut İlkesi* adını vermiştir. Bu eserleri aracılığıyla Bloch, “negatif bir distopya gibi, bir umut metafiziği”⁴⁹³ ortaya koyma niyetindedir. Fakat bundan da önemlisi Bloch, -sahip olmak ve sahip olmamak kavramlarıyla birlikte- İncil’de en çok sözü edilen kavramın umut⁴⁹⁴ olduğuna ve *Kutsal Kitap*’ın Tanrısının umutların yöneldiği Tanrı olduğuna⁴⁹⁵ vurgu yapmaktadır. Geleceği şekillendiren şeyin umut olduğuna sıklıkla vurgu yapan Bloch -Hristiyan düşüncede- umudun kaynağı olan bir varlık olduğu imasında bulunarak bunun Tanrı⁴⁹⁶ olduğuna işaret etmiştir.

Hayattaki asıl gayenin umut etmeyi öğrenmek olduğu yönündeki inancıyla kaleme aldığı *Umut İlkesi* eserinde Bloch, umut kavramını toplumsal ve siyasi boyutlarıyla analiz ederek ve korku ve bekleyiş kavramlarıyla ilişkisini ortaya koyarak incelemiştir. Özellikle *eskatolojik* umut⁴⁹⁷ adı altında yaptığı çözümlemeler oldukça dikkat çekicidir. Düşüncelerini paylaşma fırsatı bulduğu çevre tarafından “Katolikliğe yakın kıyametçi bir Yahudi”⁴⁹⁸ olarak nitelenmesi de Bloch’un umut kavramına eskatolojik açıdan da yaklaşmasını anlamlı kılmaktadır. Yahudi mistizminden etkilendiğini açıklayan ve İbn Rüşd ve İbn Sînâ’nın eğitim verdiği yerleri görmek üzere⁴⁹⁹ çeşitli bölgelere seyahat eden Bloch’un düşüncelerinde bu bakımdan İslam düşüncesine benzer öğelere rastlamak mümkündür.

2. Umut İlkesi ve Kant

Kant başta olmak üzere birçok filozoftan etkilenen⁵⁰⁰ Bloch felsefesinde Kant’ın etkileri umut anlayışına da yansımaktadır. Kant’ın ne umabilirim sorusuna verdiği cevaplara yönelik eleştirilerde bulunan Bloch özellikle postülat kavramı üzerinde durmaktadır. Kant’ın umut kavramını, *ahlakî bilince* yönelik postülalarda dolaylımsız⁵⁰¹ bir şekilde ele aldığını ifade ederek bunu eleştirmektedir. Sadece

⁴⁹³ Ernst Bloch, *Hristiyanlıktaki Ateizm: Exodus’un ve Krallığın Dini*, (çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yay, İstanbul: 2013, s. 21.

⁴⁹⁴ Ernst Bloch, *a.g.e.*, s. 106.

⁴⁹⁵ Ernst Bloch, *a.g.e.*, s. 142.

⁴⁹⁶ Ernst Bloch, *a.g.e.*, s. 157.

⁴⁹⁷ Eugenio Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2015, s. 117.

⁴⁹⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 9.

⁴⁹⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 14.

⁵⁰⁰ Aydın, *a.g.e.*, s. 7.

⁵⁰¹ Lokman Çilingir, *Umut Felsefesi*, Elis Yay., Ankara: 2003, s. 91.

Umut İlkesi ve Hristiyanlıktaki Ateizm eserinde değil, *Ütopyanın Ruhu* adlı eserinde de umut kavramını inceleyen Bloch, her bir eserinde insanın umut eden bir varlık olduğuna dikkat çekmeyi ve tüm felsefesini bu kavram üzerine kurmayı amaçlamıştır. Bloch umut konusu ele alınırken dahi insanın *toplumsal* yönünün göz ardı edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Ancak Bloch’a göre Kant bunun aksine soyutlanmış, *ideal* bir felsefe yapmaktadır.⁵⁰²

Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde, “*Neyi bilebilirim?*”, “*Ne yapmam gerekir?*” ve “*Ne umabilirim?*” şeklinde üç soru sorarak bunları, aklın üç temel ilgisi olarak sunmuştur.⁵⁰³ Kant’ın⁵⁰⁴ neyi umabileceğimize dair temel sorusu, Bloch’un sözünü ettiği “henüz olmamış olana yönelik” bir umuttur. Bu soru rastgele/günlük bir umut değil ahlak yasası (yapılması gerekenin yapılmasının ardından umma) ile belirleyebileceğimiz umuda yönelik bir sorgulamayı içerir. Bu nedenle umudun ne olduğu ve insanın neyi umabileceğinden önce insanın ne olduğunun kavranması gerekmektedir.⁵⁰⁵

Bloch’un neyi umabileceğimize dair soruya cevabı Kant gibi ideal-ahlaki değil ideolojik-eleştirel bir perspektiften verilmektedir. Politik-sosyal düzeyde dönüştürücülüğe sahip bir ütöpik işlev, Bloch’un umut ettiği şeydir. Bloch bilinçli ve bilinçlenmemiş umut ayrımı yapar. *Bilinçli umudun* aktif olması için öznel ve nesnel unsurların *diyalektik* içinde olması gerektiğini vurgular. Bilinçli umut için en önemli olan şey güçlü bir *iradedir*. Akıl ve iradenin devre dışı kalması halinde umutlar boşa çıkacaktır.⁵⁰⁶

Umudu aktif kılacak olan özne, Bloch için *bendir*. Varoluş ve varlık (*Dasein*) kavramlarını önemseyen Bloch, *bene* varoluş⁵⁰⁷ felsefesine benzer bir anlam yüklemektedir. Bloch, umudu *değer yüklü* hale getirebilen varlık olarak *bene* işaret etmektedir.⁵⁰⁸ Değer yüklü, “bilinçli-yaratıcı” her türlü eylemin faili, ben

⁵⁰² Çilingir, *a.g.e.*, s. 91.

⁵⁰³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul: 1993, s. 367.

⁵⁰⁴ Kant’ın ne umabileceğimiz sorusuna cevabı mutluluktur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kant, *a.g.e.*, s. 367.

⁵⁰⁵ Çilingir, *a.g.e.*, s. 12-13.

⁵⁰⁶ Çilingir, *a.g.e.*, s. 95.

⁵⁰⁷ Bloch’a göre insan varoluşunun özü henüz gerçekleşmemiş olandır. Bu da henüz tamamlanmamışlığa ve bir sürece işaret etmesi bakımından varoluş felsefesi ile örtüşür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lokman Çilingir, *a.g.e.*, s. 119.

⁵⁰⁸ Çilingir, *a.g.e.*, s. 106.

bilincine sahip bir bendir.⁵⁰⁹

3. Umudun Bir Formu Olarak Ütopya

Olandan ziyade olması gerekene yönelen ve temel itki olarak da inancı gören Bloch bu bağlamda felsefesini ilk olarak *umut* ve *ütopya*⁵¹⁰ kavramları üzerine kurmuş ve eserlerinde bu kavramlara sıklıkla yer vermiştir. Bloch ütopyaya, toplumun bilinçlenmesini sağlamak üzere önemli bir görev yüklemiştir. İnsanlığın sonunun geldiği yönündeki görüşleri şiddetle eleştiren düşünür umut ilkesini işte bu tezi çürütebilmek amacıyla yazmış gibi görünmektedir. Bloch için ütopya bir yabancılaşma değil aksine yabancılaşmaya karşı çıkış, *farkına varıştır*. Kierkegaard ve Marcel'e paralel olarak Bloch felsefesinde de umut, *bilinci* harekete geçiren bir motiftir. Bloch, umut felsefesini bir *gelecek inşası* olarak ele almaktadır.⁵¹¹ İnsanlığın sonunun gelmediğine fakat yaşanabilir, adaletli bir dünyanın özlemini çektiğine vurgu yapan Bloch, yaşadığımız dünyayı böyle bir dünya haline getirmeyi amaç edinmiştir. Ancak böyle bir dünya sadece *umut ilkesi* üzerine inşa edildiğinde başarılı olabilecektir. Bloch'a göre ütopya, umudun en bilinen formudur. Bu noktada Bloch, bir anlamda umut ile ütopyayı eşitlemektedir. Filozof, *Umut İlkesi* eserine temel teşkil eden *Ütopyanın Ruhu* adlı çalışmasıyla ütopyanın ne olduğunu ortaya koymuş, *Umut İlkesinde* de ütopyanın sanat, din ve ideoloji alanlarıyla sıkı ilişkisini ortaya koymuştur.⁵¹²

Ütopya var olanın bir anlamda reddedilmesi ve yerine yeni bir varoluşun kurulmasını içermektedir. Çünkü ütöpik unsur/işlev, bilincin yapısını değiştirmeye yöneliktir. “Çevrelendiği “varoluş”la upuygunluk içinde *olmayan* bir bilinç ütöpiktir.”⁵¹³ Bu bağlamda umut *henüz var olmayana* ama var olacak olana dönük,

⁵⁰⁹ Çilingir, *a.g.e.*, s. 111.

⁵¹⁰ Ernst Bloch *Umut İlkesi* eserinin dördüncü bölümünde “ (...) umut etmeye ve "daha iyi bir dünya taslaklarına" uygun bir dünyanın inşası sorununa eğilir. (...) Tıbbî, toplumsal, teknik, mimarî ve coğrafi ütopyaların analizini ve peşi sıra da resim, opera ve şiirdeki istek manzaralarının; Platon, Leibniz, Spinoza ve Kant'taki ütopyacı perspektiflerin; barış ve boş zaman talep eden hareketlerde saklı bulunan ütopyacılığın analizini sunar.” Bkz. Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*, (çev. Ferit Burak Aydar), Metis Yay., İstanbul: 2009, s. 18.

⁵¹¹ Cevizci, “Ernst Bloch”, *a.g.e.*, s. 155.

⁵¹² Metin Toprak, “Ernst Bloch’un Felsefesinde İdeoloji, Ütopya, Sanat ve Din Arasındaki İlişki”, https://www.academia.edu/5588916/Ernst_Bloch_un_Felsefesinde_İdeoloji_Ütopya_Sanat_ve_Din_Arasındaki_İlişki (erişim tarihi, 20.06.2016).

⁵¹³ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, (çev. Mehmet Okyayuz), Epos Yay., Ankara: 2002, s. 216.

dönüştürücü ve *bilinçten*⁵¹⁴ köken alan bir edimdir. Ütopya, genel yargının aksine “gerçeklikten uzak olan” olarak değil, “kurulu düzeni parçalayan”⁵¹⁵ olarak nitelendirilmelidir. “Varoluşsal aşamadan hareketle” tasarlanması halinde ütopya, “geleceğin gerçeği”⁵¹⁶ haline dönüşebilecektir. “Mevcut varoluşsal düzene alternatif olabilecek bir varoluşsal gerçeklik, ancak tekil bireyin ütöpik bilinci toplumsal mekandaki mevcut eğilimlerden faydalanıp onları ifade edebildiği ve bu şekliyle de tabakaların bilincine geri akıp eyleme dönüştüğü zaman meydana gelebilecektir.”⁵¹⁷ Bu noktada harekete geçme sürecini tetikleyen şey ancak umut olabilir.

Bloch, umudun harekete geçme duygusunu aktifleştirdiğinden söz ederek umudun her türlü gelecek imasından öte aşkın bir anlama sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Bloch tam da bu yüzden umudun felsefesinin⁵¹⁸ yapılmasının bir ihtiyaç olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Çünkü anlaşılan o ki umut kendi anlamını dışarıdan alan bir kavram olmayıp kendi kendini, yine kendine özgü bir şekilde tanımlamaktadır. Üstelik umut *sosyal* ve *siyasal dönüşümlerin* de kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bloch’un umutla ilişkili olarak ele aldığı kavramlardan biri olan *ütöpik işlev* dönüştürücülüğün yanı sıra *geçmiş* ile *şimdiye* bir araya getirir. Bilinçte geçmiş ve gelecek *bir* hale gelir. Ütöpik işlev, “Bu birliğin mümkün boyutlarını ortaya koyarak henüz bilinçlenmiş ile bilincin gelecekteki formları arasında özdeşlik kurmaya çalışır.”⁵¹⁹ Bloch’a göre insan varlığı şimdiye aittir. Geleceğe ait olan (henüz gerçekleşmemiş olan), “nesnel olmayan ve görünmezdir. (...) *şimdinin* bir yayılımıdır.”⁵²⁰

Bloch, umut ile zaman arasında ilişki kurmasına rağmen bu ilişki ne çizgisel bir ilişki olarak görülebilir ne de tek yönü olarak kabul edilebilir. Bloch, “geçmiş-bugün-gelecek’i *Umut İlkesi*’nde geliştirdiği *süreç* düşüncesi bağlamında, devamlılıktan öte bir tür ucu açık alışveriş ilişkisi içinde düşünür. Bloch’a göre geçmiş ileriye çağırır, gelecek geçmişe el atar. Bugün, geçmiş ve geleceği

⁵¹⁴ Bilinç, “(...) ütöpik-aktifleştirici işlevsellik kazanan varoluşu aşkınlaştırıcı unsurlar(...)”dan oluşmaktadır. bkz. Mannheim, *a.g.e.*, s. 237.

⁵¹⁵ Mannheim, *a.g.e.*, s. 216.

⁵¹⁶ Mannheim, *a.g.e.*, s. 226.

⁵¹⁷ Mannheim, *a.g.e.*, s. 231.

⁵¹⁸ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 23.

⁵¹⁹ Çilingir, *a.g.e.*, s. 94.

⁵²⁰ Çilingir, *a.g.e.*, s. 118.

‘hemzemin geçitte’ birbirine bağlar.”⁵²¹ Bu durum umut aracılığıyla somut, *nesnel-reel ütopya*yı gerçekleştirebilmenin bir formülüdür diyebiliriz.

4. İmkân ya da Henüz Gerçekleşmemiş Mümkün

Umut kavramı sayesinde bir ucuyla *bekleyiş* bir ucuyla da *imkân* arasında ilişki kuran Bloch, insanın *mümkün* bir varlık olduğuna ve insanda korku ve umudun bir arada bulunmasının sebebinin insanın *mümkün* yapısı olduğuna göndermede bulunur. Bloch bu ilişkiyi şu şekilde ele almaktadır: “İnsanda aslolan, dünyada alacaklı gibidir, beklemededir, ümitlerinin kırılması korkusu içinde ve başaracağı umuduyla doludur. Çünkü mümkün olan, hiçe de dönüşebilir varlığa da: Mümkün, tümüyle koşullanmamışlığı itibarıyla, kesinleşmiş olmayandır. Bundan ötürüdür, bu reel salınım karşısında başından itibaren korkuyla beraber umudun, umuttaki korkunun varlığı - insan müdahale etmediğinde.”⁵²² Bu açıklama ile Kierkegaardvari bir yaklaşımda bulunan Bloch bir nevi insanın *sentez* varlığı olduğuna göndermede bulunmaktadır. Bu yaklaşımla Bloch Kierkegaard çizgisine yakın bir metodla insanın *varlıkla hiçliğin sentezi* olduğuna dair ince bir imada bulunmakta ve müdahale kavramıyla *iradeye, seçme özgürlüğüne* işaret etmektedir. Üstelik *cesaretle seçme* ve aktif olma/aktif etme yetilerine sahip olmak suretiyle kişinin korku karşısında umudu aktive edebileceğini dile getirmiştir.

Bloch, hiçliği “negatif imkân” olarak, cesareti ise “kurtuluş hamlesi” olarak değerlendirmektedir. Üstelik Bloch’a göre dünyaya dair cesaretli adımlar atmak⁵²³, somut bir gerçeklik ve gelecek arasında ilişki kurmak yani umut ve bilinç arasında ilişki kurmakla sağlanmaktadır.

Umudu -imkân kavramı çerçevesinde- bir özne-nesne ilişkisi olarak gördüğü anlaşılan Bloch, dünyanın düzenini ayakta tutan şeyin, öznenin gerçekten umut edebilen bir varlık olması ve nesnenin de gerçekten umut edilmeye *layık* olması olduğuna yönelik bir açıklamada bulunur. Bu, Bloch’un *nesnel-reel imkân*⁵²⁴

⁵²¹ Tanıl Bora, “Ernst Bloch’ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: “Başka Bir Anlamda Sofu”, *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, (der. Kazım Özdoğan- Derviş Aydın Akkoç), Birikim Yay., İstanbul: 2013, s. 176.

⁵²² Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 305.

⁵²³ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 748.

⁵²⁴ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 24.

şeklinde formülize ettiği bir kavramın açılımı olarak anlaşılabilir. Umut, Bloch'a göre, bir *özne/ben* olmaksızın anlamsız görünmektedir. Üstelik Marcel felsefesinde olduğu gibi umudu güvence altına alan sadece ben değil, *bizdir*. Bu türden bir umut iradeyi⁵²⁵ harekete geçirmektedir. Bu, aynı zamanda Bloch'un, umudun sosyal yönüne yaptığı bir vurgu olarak değerlendirilebilir.

Umudu bir *imkân* olarak ele aldığını belirttiğimiz Bloch, aynı zamanda onu *zorunluya* ulaşmanın bir yolu olarak görmektedir. Daha önce umut kavramını analiz eden diğer filozoflara benzer şekilde umudu bir *tecrübe* ve *kavranmışlık*⁵²⁶ olarak tanımlayan Bloch artık umudun hayatı anlamlandıran bir *ilke* haline geldiğine ve umut ilkesini hayatın merkezine alınmaksızın dünyanın *anlaşılamaz* olacağına gönderme yapmaktadır. Üstelik felsefenin uzun zaman umut kavramını dışlamış olmasına rağmen umut, aslında hiçbir zaman dünya üzerinden silinmemiştir.⁵²⁷ İnsan var olduğu müddetçe *umut* ve *beklenti* daima var olmuştur. Bloch bu noktada önemli bir kavram ortaya atmaktadır: *henüz gerçekleşmemiş mümkün dönik beklenti*. Bu şekilde Bloch, beklentiye hem insan *bilincinin* önemli bir özelliği hem de toplumu ayakta tutan gerçeklik olarak görmektedir. Bütün *duyuları* henüz gerçekleşmemiş olana yönelik olarak tanımlayan Bloch bunların içinde en çok, umudun *gerçekleşmeye yakın bir gerçekleşmemiş olan*⁵²⁸ olduğunu dile getirmektedir.

5. Beklenti, Korku, Arzu ve Umut

Hayatın temelinde umut yer almaktadır. Umut, Bloch'a göre öğrenilebilir bir şeydir. Umut yaşamda var olan her şeyin temelinde yer alır ve hayattaki en temel *ihtiyaçtır*. Fakat umut sadece olumlu bir etkiye sahip değildir. Kişiyi zarara uğratabilecek şeyler de dayanağını umuttan alır. Bloch bu türden umudu *aldatıcı umut* olarak nitelendirirken olumlu anlamdaki umudu *somut umut* olarak adlandırır. Aldatıcı olan umudu, daha kesin bir ifadeyle *umut-olmayan*⁵²⁹ şeklinde tanımladıktan sonra Bloch, bu tür şeylerin *zihinde* umut edilebileceğine vurgu yapar. Umut

⁵²⁵ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 209.

⁵²⁶ Bloch, *Umut İlkesi*, (çev. Tanıl Bora), İletişim Yay., İstanbul: 2007, c. 1, s. 24.

⁵²⁷ Borgna, *a.g.e.*, s. 116.

⁵²⁸ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 102.

⁵²⁹ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 114.

olmayan şey yani gerçek bir umut nesnesi olmaya *layık olmayan* şey, umut edildiğinde *korku arzuya*, *arzu* ise *korkuya* dönüşebilmektedir. Arzu daima ileriye dönüktür. Arzu daima bekleyiş halindedir. “ (...) her iyiden sonra daha iyisi arzulanır.”⁵³⁰ Arzuların bitmesi mümkün olmasa da Bloch için önemli olan arzunun nesnesinin ne olduğudur.⁵³¹ Fakat Bloch’a göre bu soruya cevap bulabilmek mümkün görünmemektedir.

Korku, arzu ve umut incelenirken, beklentinin gerçekleşmeye ne kadar yakın olduğu, bu noktada önemli bir diğer sorundur. Beklenti yakın bir gelecekte gerçekleşecekse bu durum ciddi bir *tutkuya* dönüşebilecektir. Sadece arzu değil korku ve endişe bile bir *tutkuya* dönüşebilecektir. Oysa *endişe* mutlak bir yok oluşu içermektedir. Fakat endişenin tam aksine umut, en yüksek iyiyi ve mutlak saadeti⁵³² içermektedir. Bu noktada, çalışmamızda yer verdiğimiz tüm düşünürlerin eserlerinde olduğu gibi *mutlak* kavramına vurgu yapıldığına dikkat çekmemiz yerinde olacaktır. Bununla birlikte Bloch, umudun beklentiden farklı olduğu yönündeki tanımlara karşı çıkar. Bloch umudu bir beklenti olarak gördüğünü -korku kavramı ile de ilişkilendirerek- şu şekilde dile getirmektedir: “Korku ve dehşet karşısında karşıduyu niteliğinde bir beklenti duyusu olan umut, (...) bütün gönül *hareketlerinin en insanisidir ve sadece insana açıktır, en geniş ve en parlak ufka açılır aynı zamanda.*”⁵³³ Böylece beklenti, umut kadar korku ile de yakından ilintili bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Olumsuz şeyler olacağına dair bir beklenti olmaksızın korku dehşet verici bir çehreye bürünemeyecektir. Beklenti olmaksızın hiçbir duyu harekete geçmeyecektir Bloch’a göre. Nesnenin korku duyulan şeyler kadar net bir şekilde belirlenmediği endişe ile sınırlı kaldığı fakat yoğun bir beklentiyle desteklendiği durumlarda umutsuzluk ortaya çıkacaktır. Endişe umutsuzluk formunda ortaya çıktığında *hiç*⁵³⁴ ile bağlantılanır.⁵³⁵

⁵³⁰ Çilingir, *a.g.e.*, s. 101.

⁵³¹ Çilingir, *a.g.e.*, s. 101.

⁵³² Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 142.

⁵³³ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 103.

⁵³⁴ Bloch’a göre ölüm korkusu aslında hiçleşme kaygısıdır. Birey bu kaygıdan ancak umut koluyla kurtulabilecektir. Ölüm Bloch’un deyişiyle “ umudun köklü bir sorgulanması”dır. Çünkü ölüm gerçeği ölüm sonra hayatın imkânını araştırmaya sevk edecek olan merakı tetikleyecektir. Ölüm kişinin kendi ile yüzleşmesini sağlayacaktır. Belki de bu süreç bireyin kendi gerçek benini ortaya koymasına vesile olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çilingir, *a.g.e.*, s.109.

⁵³⁵ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 145.

Bloch, umudun daima korku ve hoşnutsuzluktan bir parça taşıdığına da vurgu yapmaktadır. Umut belki de korkudan bir parça taşıdığı için korkunun en büyük düşmanı olmuştur diyebiliriz. Bloch, Freud'a atıfla korku ve arzunun birbirine zıt olduğu ve bilinç dışında örtüştüğü şeklinde bir açıklamada bulunur. Korku pasif ve içine kapanmıştır. Umut ise kendisi genişleyen ve kendi genişledikçe kişiyi de genişleten bir şeydir.

Dünyaya dair her tür düşünmenin insanda kaygıya yol açması kaçınılmaz bir gerçektir. *Kaygı* büyüdükçe *korku* haline gelmektedir. Fakat önemli olan umudun korkudan üstün olduğunu bilmektir ki Bloch da bunu hatırlatmayı amaçlar görünmektedir. Bloch'un anlayışına göre umut etkinliğe sahip ve hiçliğe takılı kalmayan ve içinde sevgiyi barındıran⁵³⁶ bir yapıya sahiptir. Gelecek başka bir alternatif söz konusu olmaksızın bir ucuyla korkuya bir ucuyla umuda bağlanan bir yapıdır diyebiliriz. Fakat Bloch, umudun korku karşısında baskın olduğunu, ancak toplumun değerlerinin tümüyle kırılması halinde umudun geri plana düşerek korkunun öne çıkacağını dile getirmektedir. Bu bağlamda Bloch korkuyu yalnızca bir maskeden⁵³⁷ ibaret olarak görmektedir. Esas olan ise daima umuttur. Bloch, umut ile korku karşıtlığına önem vermekle birlikte umudu bu ilişkinin çok ötesinde görerek umudun aslında bir motiv olduğuna vurgu yaparak umudun geleceği belirleyen yönü üzerine vurgu yapmaktadır.

Bloch umutsuzluğun korkudan bile kötü bir durum olduğuna göndermede bulunarak korkunun belirlenmemiş olanla ilişkili olduğu fakat umutsuzluğun kat'ilik içerdiğini dile getirmektedir. Umutsuzluk artık şüpheye hiçbir şekilde yer bırakmamaktadır. Umutsuzluk, olumsuz mutlaktır⁵³⁸. Olumsuz duygular, beklentiler aracılığıyla endişe, korku, umutsuzluk gibi farklı farklı formlarda ortaya çıkmasına rağmen ise olumlu duygular Bloch'un ifadesiyle "sadece iki tanedir: Korkuyu yok eden Umut ve umutsuzluğa karşılık olarak da Güven."⁵³⁹ Buradan hareketle Bloch'un umut ile umutsuzluğu korku ile de güveni değil umutla korkuyu,

⁵³⁶ Borgna, *a.g.e.*, s. 114.

⁵³⁷ Borgna, *a.g.e.*, s. 115.

⁵³⁸ Bloch, *a.g.e.*, c.1, s. 146.

⁵³⁹ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 147.

umutsuzlukla da güveni karşıt gördüğü bu suretle de çalışmamızdaki düşünürlerle bu bağlamda da paralel görüşlere sahip olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Önemli olan bir nokta da umudun tüm duyguları aşan bir gerçekliğe sahip olduğunun vurgulanmasıdır. Bloch'un kurtuluş fikrine önem verdiğinin çevresi tarafından da bilindiğine daha önce değinmiştik. Bloch burada da kurtuluş fikrine yer vermiş umudun kurtuluş olduğunu dile getirmiştir. Bu noktada bariz bir şekilde Marcel ile paralel olarak umudu kurtuluş ile eşitlemiştir. Bu bağlamda Bloch'un esasen Mesihçi bir kurtuluş teolojisi ve özellikle Kutsal Kitap'ın anlatısından yola çıkarak ve peygamberlerin hayatından hareketle umut teolojisi geliştirdiği hatırlatılmalıdır.⁵⁴⁰ Tehlikenin olduğu yerde kurtuluşun bulunduğunu⁵⁴¹ dile getiren Bloch'un umut felsefesinde umut ve inanç birbiriyle ilişkilidir. Hatta bunun ötesinde umut inanç barındırmaktadır. Fakat aynı zamanda bir ucuyla da tehlikeyi barındırmaktadır. Güven, şüphenin yer almadığı bir beklenti⁵⁴² halidir, denebilir.

6. Umut ve Tanrı

Umudu bir Tanrıya bağlanmakla ilişkilendiren Bloch aslında Tanrı tasavvurunu umut aracılığıyla, umudu da Tanrı tasavvuru⁵⁴³ ile garanti altına almaktadır. Umut içeren bir Tanrı tasavvuru bir yandan kendisine güvenilecek ve umutları boşa çıkarmayacak bir Tanrı'yı gerektirmekte fakat diğer yandan bu sayede diğer Tanrı tasavvurlarından ayırt edilebilir olmaktadır. *Hristiyanlıktaki Ateizm* adlı eserinde sıklıkla Mesihçi kurtuluş-umut teolojisinden söz eden Bloch, Kutsal Kitap'tan referanslarda bulunur. Umutla Tanrıya bağlanmış kimsenin kendisini temiz yapması gerektiği⁵⁴⁴ yönündeki bir pasaja⁵⁴⁵ yer verdikten sonra Bloch kişinin umut yoluyla var oluşuna şekil verdiği ve Tanrı ile bu sayede özdeşleşebileceğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle Kutsal Kitabın iman, umut ve sevgi üçlemesine yaptığı vurguyu yinelemektedir. Buna göre güven, sabır, iman, irade

⁵⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ernst Bloch, *Hristiyanlıktaki Ateizm: Exodus'un ve Krallığın Dini*, (çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yay., İstanbul: 2013.

⁵⁴¹ Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 146.

⁵⁴² Bloch, *a.g.e.*, c. 1, s. 147.

⁵⁴³ Bloch, *a.g.e.*, s. 423.

⁵⁴⁴“(…) Ve ona böyle umut bağlamış her bir kimse, aynen O'nun temiz pak olduğu gibi kendini temiz pak yapsın.”(3,1)

⁵⁴⁵ Bloch, *a.g.e.*, s. 427.

kavramlarının umudu desteklediği ve umudun da “umut eskatolojisini”⁵⁴⁶ desteklediği görülmektedir. Önemli olan sade bir eskatoloji değil umut ilkesi tarafından desteklenmiş bir *eskatoloji*dir. Çünkü umut yeniden irade sabır iman ve güveni harekete geçirecektir. *Eskatoloji*yi önemli hale getiren ise bir gün kaçınılmaz olarak gerçekleşme fakat daha da önemlisi “apaçık yüz “yüze gelme”⁵⁴⁷dir. Bu türden bir umut sabrı, katlanmayı mümkün hale getirecek en önemlisi de değiştirici ve dönüştürücü olacaktır.

Kierkegaard’ın umut ve iman anlayışına benzer olarak Bloch da umut etme ile cesaret etme arasındaki bağa işaret eder. Umut etmek de cesaret etmektir. Bloch bu durumu şu şekilde formüle eder: “*Spero ergo ero*”, “Umut ediyorum, o halde istiyorum.”⁵⁴⁸ İstemek tecrübe etmeye cesaret etmektir. Bu nedenle umut ve cesaret arasında gizli bir bağ mevcuttur. Tam anlamıyla somut ve gerçek bir umut, tüm bunların ardından gerçekleşen bu sayede aşkın⁵⁴⁹ hale gelmiş bir umut olmalıdır. Fakat bu türden umut artık basit olan hiçbir şeye yönelmeyecek ve basit şeyler umudun nesnesi olmayacaktır. Bu türden umut daha önce ele aldığımız filozofların da yaptığı ayırmada kendisini bulan gündelik umuttan farklı bir tarzda gerçekleşmektedir. Bu türden bir umut imanı da beraberinde getirmektedir. Daha doğru bir ifadeyle Bloch iman yerine *din* kelimesini kullanmaktadır. Fakat dinin bulunduğu yerde umudun muhakkak olacağı sonucuna ulaşmamızın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ancak Bloch’un burada kast ettiği umut yine günlük umudun dışında olan umut, kişiyi yükselten umut olmalıdır. Aksi haldeki umut, basit bir beklentiden ibarettir. Dahası Bloch bu ayrımı *umut* ve *ümit* kavramları üzerinden verir.⁵⁵⁰ Bunun öncesinde Bloch’un umut (*spes*) ve kavranılmış umut (*docta spes*) ayrımı yaptığı fakat bu ayrımın tam olarak anlaşılmasında bazı zorluklar bulunduğu hatırlanmalıdır.

⁵⁴⁶ Bloch, *a.g.e.*, s. 245.

⁵⁴⁷ Bloch, *a.g.e.*, s. 246.

⁵⁴⁸ Bloch, *a.g.e.*, s. 406.

⁵⁴⁹ Bloch, *a.g.e.*, s. 422.

⁵⁵⁰ Esasen *umut* ve *ümit* kelimelerinin Türkçe’de tam olarak böyle bir ayrımı yansıttığı söylenemese de kavramlar arasındaki nüansın bulunduğu kabul edilmiştir. Umut kelimesi Türkçe’de, “Ummaktan doğan duygu, ümit.” Şeklinde açıklanmaktadır. Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57a3145d378820.95667867. (erişim tarihi, 14.06.2016).

Bloch felsefesinde esas olan *ümit* değil kavranılmış umuttur. Arno Münster'in Ernst Bloch'la yaptığı söyleşide ise Bloch bu umudu ahlaka yönelik olmanın ötesinde olarak sunarak bunu henüz gerçekleşmemiş olana ait olarak tanımlamaktadır: “Ümit illaki bilimsel bir manaya sahip olmayan bir duygu; umut ise (...) gelecek olan bir tan sökülüne, dünyanın gebe olduğu fakat hiçbir zaman gün yüzüne çıkamama tehlikesi altında olsa da sadık kalınan (şeye) sıkı sıkıya bağlı bir felsefedir.”⁵⁵¹ Burada göze çarpan bir nokta -Marcel felsefesinde olduğu gibi- umudun bir ilişkiye sadık kalma aktının sürdürülmesini içermesidir.



⁵⁵¹Arno Münster, “Evrensel Serüvenin İlk Sıralarındayız”, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, (çev. U. Uraz Aydın), Habitus Yay., İstanbul: 2015, s. 62.

III. BÖLÜM

EUGENIO BORGNA BEKLEYİŞ VE UMUT

1. Eugenio Borgna (1930- ...)

22 Temmuz 1930'da *Borgomanero* şehrinde doğan İtalyan Psikiyatrist Eugenio Borgna; *Novara, Maggiore* Hastanesi'nde Psikiyatri Başhekimidir. *Milano* Üniversitesi Sinir Hastalıkları ve Zihinsel Hastalıklar Kliniği'nde öğretim üyesi olarak hizmet vermiştir.⁵⁵²

Borgna'nın eserleri şu şekilde sıralanabilir: “*I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienza della follia* (1988, Bilmede Yatan Çatışmalar. Bilmenin ve Deliliğin Yapısı), *Malinconia* (1992, Melankoli), *Come se finisce il mondo. il senso dell'esperienza schizofrenica* (1995, Dünyanın sonu gibi. Şizofrenik Deneyimin Anlamı), *Le figure dell'ansia* (1997, Anksiyetenin Türleri), *Noi siamo un colloquio* (1999, Biz Bir Söyleşiyiz), *L'arcipelago delle emozioni* (2001, Duyguların Takımadası), *Le intermittenze del cuore* (2003, Yüreğin duraklamaları), *L'attesa e la speranza* (Bekleyiş ve Umut-2005, Bagutta Ödülü), *Come in uno specchio oscuramente* (2007, Karaltılı Bir Şekilde Aynada Gibi), *Nei luoghi perduti della follia* (2008, Deliliğin Kayıp Yerlerinde) ve *Le emozioneferite* (2009, Yaralı Duygular).”⁵⁵³ *Bekleyiş ve Umut* adlı eseriyle birlikte *Ruhun Yalnızlığı* ve *Melankoli* ise Borgna'nın dilimize çevrilen eserleridir.

İnsan olma deneyimine dair her türlü kavram, tek tek felsefe, teoloji, psikoloji, antropoloji ve edebiyatın konusunu oluşturmaktadır.⁵⁵⁴ Borgna, hayatımızdaki kavramların çok katmanlı anlamlara sahip olduğunu ve çoklu tahlillerinin yapılması ile daha iyi bir şekilde kavranılacaklarını düşünmüştür. Yalnızca umut değil, umutsuzluk, melankoli, yalnızlık ve acı gibi kavramları inceleyen Borgna insanı bir bütün olarak ele almaktadır.

⁵⁵² <http://kitap.ykykultur.com.tr/yazarlar/eugenio-borgna>. (erişim tarihi, 12. 07. 2015)

⁵⁵³ <http://kitap.ykykultur.com.tr/yazarlar/eugenio-borgna>. (erişim tarihi, 12. 07. 2015)

⁵⁵⁴ Eugenio Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2015, s. 48.

Umut konusunda Kierkegaard'dan Gabriel Marcel'e ve Ernst Bloch'a kadar birçok felsefecinin yanı sıra önemli psikiyatristlerin, hatta şair ve yazarların görüşlerine yer verdiği eserinde Borgna, umudun özellikle zaman, an ve bekleyiş ile ilişkisine vurgu yapmıştır. Borgna, umut başta olmak üzere kaygı ve korkuya yönelik incelediği çalışmaların hermenötik⁵⁵⁵ yöntemden beslendiğini dile getirmiştir.⁵⁵⁶ Bu sebeple kendisi de benzer bir yol takip etmiştir.

2. Umut ve Zaman

Zaman olmaksızın insan olmaya dair hiçbir duygu ve durumu tecrübe etmek mümkün olamayacaktır. Buna karşılık zaman da şeylerin varlığı ile anlam kazanmaktadır. Şeyler olmaksızın şimdiki zamana göndermede bulunmamız mümkün olmayacaktır. Hiçbir koşulda tek bir zamandan söz etmek söz konusu değildir. Tarih boyunca, tek bir zaman olup olmadığına dair tartışmalar yapılmıştır. Kimi düşünürler geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olmak üzere üç zamanın olduğunu söylerken, kimi düşünürler de bunun karşısında konumlanarak bunların tek bir zamanın farklı yönleri olduğunu savunmuşlardır. Umut kavramını incelerken de hangi zamanın esas alındığı ya da kaç türlü zamanın olduğuna dair tartışmalar yapılmıştır. Çünkü geçmiş zaman ile gelecek birbirine karışabilmektedir.⁵⁵⁷ Fakat şimdilik, *içsel zaman* ve *dışsal zaman* olmak üzere iki türlü zamanın olduğunu kabul etmemiz gerekecektir.⁵⁵⁸ Çünkü her şeyden önce, umut içinde olduğumuzda algıladığımız zamanın akıcı/uçucu olduğu; umutsuzluğa kapıldığımızda ise zamanın taşlaştığı/durduğu yönündeki tecrübemiz bu savımızı destekleyecektir. İçsel zaman olmaksızın bekleyiş ya da umuttan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Yalnızca bekleyiş ve umut değil insan olmaya dair her türlü duygu saat zamanı ile kavranılmaya çalışıldığında anlam kaybına uğrayacak ve bu sebeple yalnızca içsel zaman ile anlaşılabilir.

⁵⁵⁵ Hermenötik kısaca bir ifade ya da metni anlama ve yorumlama çabası olarak özetlenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *Flsf, SDÜ Felsefe Bilimleri Dergisi*, sayı: 4, 2007, ss. 75-93, s. 76.

⁵⁵⁶ Eugenio Borgna, *Melankoli*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2014, s. 63.

⁵⁵⁷ Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2014, s. 41.

⁵⁵⁸ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 48.

Zamanın ne olduğunu belirlemeye yönelik tartışmalar zamanı *şeyler karşısında* ve *hareket* bağlamında ele almak üzerine kuruludur. Örneğin Aquino'lu Thomas, zamanın hareket ile özdeş olmadığını fakat hareket olmaksızın zamanın mahiyetinin belirlenemeyeceğini ortaya koymuştur. Buna göre zaman *anlar* aracılığıyla anlaşılabilir hale gelmektedir.⁵⁵⁹ Kuran'da ise zaman kavramına farklı açılardan ele alınmış ve zamanı nitelemek üzere farklı kavramlar kullanılmıştır. *Vakt, asr, dehr, ezel, ebed, yevm, berzah, hin* (*dehr* anlamına da gelen belirsiz bir vakti nitelemek üzere kullanılan bir kavram) bu kavramlardan bazılarıdır. Fakat doğrudan *zaman* terimi kullanılmamaktadır. Bu kavramlar çeşitli şekillerde İslam âlimleri tarafından ele alınmıştır. Fakat önemli bir tartışma konusu -St. Thomas'ı destekler şekilde- *an* kavramı üzerine yapılmıştır. Anın bir zaman dilimi olup olmadığı sorusuna verilen cevaplar farklı olmuştur. Aristo'nun, anın var bile denemeyecek türden bir şey olduğu yönündeki görüşünden etkilenen âlimler anın bir zaman dilimi olmadığı yönünde görüş bildirmişlerdir.⁵⁶⁰

Geçmiş, gelecek ve şimdi olmak üzere üç zamanın olduğuna dair tartışmalarda, zamanı gerçek anlamda *zaman* olarak değerlendirebilmek için *hazır bulunmanın* olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Augustinus'un da paylaştığı bu fikre göre, *zaman* yalnızca *şimdiki zaman* olarak değerlendirilmelidir. Şimdiki zaman ise üçtür. *Şimdinin* “zaman” olarak kabul edilmesi, bir yönüyle geçmişi bir yönüyle de geleceği kapsamına bağlıdır. Bu konudaki karmaşa, “geçmişe ilişkin şimdi” ve “geleceğe ilişkin şimdi” şeklinde bir ayrıma gitmek suretiyle açıklığa kavuşturulmaktadır. “Geçmişe ilişkin şimdiki zaman”; “bellek”, geleceğe ilişkin şimdiki zaman “beklenti”, şimdiye ait şimdiki zaman ise “tecrübe”⁵⁶¹ olarak adlandırılmıştır.⁵⁶² Buna göre geçmiş ve gelecek zamanı içeren zaman, sadece zihnimizdedir. Umutsuzluk ve umut zihnimizdeki geçmiş ve gelecek zaman ile ilişkili kavramlardır aslında. Şimdiki zamanda hissedilen umutsuzluk, “gelecek zamanın soluklaşmasına ve şimdiki zamanın *sonsuz bir şekilde yayılmasına* sebep olacaktır.”⁵⁶³ Umutsuzluk, “anlam ufkunun daraldığı ve zamanın boşaldığı”⁵⁶⁴ bir

⁵⁵⁹ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yay., İstanbul: 2013, s. 50

⁵⁶⁰ Topakkaya, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁵⁶¹ Borgna burada *sezgi* kavramını kullanmıştır. Ancak biz *tecrübe* kavramını kullanmayı tercih ettik.

⁵⁶² Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 49.

⁵⁶³ Borgna, *a.g.e.*, s. 50.

durumu yaşamaktır. Kişi kendisini kendi bedeni tarafından yutulmuş gibi hissedecektir. Kierkegaard'ın da belirttiği üzere umutsuzluk hapsolünmüşlük duygusu yaratır. Üstelik zamanın boşalması durumunda bu duygu boşlukta olmak/boşluk tarafından yutulmak şeklinde algılanacaktır, diyebiliriz.

İnsan “(...) Eylemesiyle şimdide, anmasıyla geçmişte, umut etmesiyle gelecekte” yaşamaktadır. Normal süreçte şimdiden geleceğe doğru akma eğilimde olan zaman, duyum ve duygulanımın etkisiyle şimdiden geçmişe doğru akabilmektedir. Bellek, hayal ve tasavvur yetileri geçmişin *şimdi* haline gelmesine sebep olmaktadır. Bellek, geçmişte kalan/bitmiş olanı yineler. “Hayal geçmişini canlandırmaya, eskiden olanı aynı duyum ve duygularla yeniden yaşamaya, geçmişte bırakmamaya, bitirmemeye çalışır. Tasavvur yeniden yaşanılması istenilenleri umuda bağlayarak geleceğe uzatır.”⁵⁶⁵

Augustinus'un zaman tanımı tekrar hatırlandığında geçmiş *anı/bellek*; gelecek ise *bekleyiş* olarak tanımlanabilecektir. Bekleyiş umut ve yanılsama içerecektir.⁵⁶⁶ Umut hem gerçek umut hem de *umudun yanılsaması* şeklinde iki türlü olabilir. Hayatta bir şeylerin olacağına dair bir bekleyişten mahrum kalan bir hayatın sürmesi ihtimal dışındadır. Borgna bunu şu şekilde ifade etmektedir: “ Bir varoluş umuttan yoksun olursa (...) varolmayı derhal keser.”⁵⁶⁷ Borgna böyle bir şeyin yalnızca bir varsayım olduğuna vurgu yaparak umutsuzluğun imkânsız olduğunu ima etmektedir. Fakat bu bekleyiş *sahte bir umut* yaratabilir ki bu umut yanılsaması dediğimiz şeye tekabül edecektir. Gelecek, sadece geleceği ilgilendiren bir kavram değildir. Geçmiş ve gelecek sadece şimdi ile değil birbirleriyle de ilişkilidir. Çünkü geçmişe yani *belleğe*, yani anılara gelecekte tekrarlanmaları kaygı veya umudu ile yaklaşırsınız. Bu nedenle hem kaygının hem de umudun varlık sebebi zamandır, diyebiliriz. “Gelecek, zaman için olanaklı olandır.”⁵⁶⁸

Umut geleceğe yöneliktir. Geçmişe yönelik yetinin adı ise bellek/anıdır. Aslında bellek ve umut arasında farklar kadar benzerlikler de mevcuttur. Her ikisi de

⁵⁶⁴ Borgna, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁶⁵ Uluğ Nutku, “Bilincin Üç “Şimdi”si, <http://www.flssdergisi.com/say15/1-6.pdf> (erişim tarihi, 11.06.2016) .

⁵⁶⁶ Borgna, *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁶⁷ Borgna, *a.g.e.*, s. 112.

⁵⁶⁸ Borgna, *a.g.e.*, s. 57.

“filizlenmeyi”⁵⁶⁹ sağlayacaktır. Bellek geçmişe dair bir anıyı geçmişten çıkarıp şimdiye taşımakta, umut ise onu “şimdi”den alıp geleceğe taşıyacaktır. Bu yüzden umut anı/bellekten beslenmektedir. Gabriel Marcel’in, *Homo Viator* adlı eserinde umudu “geleceğin belleği” olarak sunması da buna benzer bir ima taşımaktadır. Borgna, *belleğin* umuda yol açtığını, umudun da daha sonra kullanılmak üzere belleğe dönüştüğünü⁵⁷⁰ ifade etmesi umutsuzluk kadar umudun da bir döngü olduğu fikrini açığa çıkartmaktadır. Geçmişle kıyas yapan bellek, geleceğe umudu ürettiğinde gelecek hakkında “sanki şimdideymiş gibi bir üretimde bulunur.”⁵⁷¹ O halde bellek olmaksızın umudun doğmayacağını belirtmemiz gerekmektedir. Bu yüzden umut, bellekten süzülen bir iç konuşmadır. Bu yolla belleğin sadece *anı* değil umut da taşıdığı açığa kavuşmaktadır. Bundan dolayı insanın sadece yaşayan bir varlık olmayıp kişinin her üç zaman diliminde de umut eden bir varlık olduğunu savunmamız mümkün görünmektedir. Borgna’nın Pascal’dan naklettiğine göre - umudun geçmiş ve geleceği kuşattığını da göz önünde bulundurursak- insanın hiçbir şekilde şimdiki zamanda yaşaması mümkün olamayacaktır. Geçmiş geleceği oluşturmak için vardır. Bellek umudu oluşturmak için vardır. Burada bu nedenle şimdiden söz etmek mümkün olmayacaktır. O halde -yine Pascal’dan nakledildiği şekliyle- “Hiçbir zaman yaşamayız, umut ederiz.”⁵⁷² Ernst Bloch umut etmeyi “Umut ediyorum o halde istiyorum.” olarak formüle etmişti. Borgna ise “Yaşıyorum, öyleyse umut ediyorum.”⁵⁷³ Şeklindeki formülasyona katıldığını ifade etmektedir.

Zaten umut hiçbir zaman “hayatın anlamının boşaltılmasına izin vermeyecektir.”⁵⁷⁴ Bu türden bir umut gündelik umut olamaz. Mutlak/gerçek umut olan bu umut aşkın yöne ulaşmayı sağlayacaktır.

Borgna, umudun zamanla ilişkisinden söz eden *zamanı aşan* bir aşkın varlığa iman etmeye ve sınırlı dünya zamanın da ötesinde bir gelecekte yer alan ahrete yönelik umuda da değinmeden edemez. Kutsal Kitabın İbranilere Mektup kısmında *umut* ve *iman* ilişkisine değinildiğini belirten Borgna, umudun teolojik bir yönünün

⁵⁶⁹ Borgna, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁷⁰ Borgna, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁷¹ Borgna, *a.g.e.*, s. 101.

⁵⁷² Borgna, *a.g.e.*, s. 104.

⁵⁷³ Borgna, Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2014, s. 80.

⁵⁷⁴ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 109.

bulunduğunu kendi de kabul etmektedir: “İman, umut edilenlere güvenmek, görünmeyen şeylerin varlığından emin olmak⁵⁷⁵tır.”⁵⁷⁶

Borgna, umudun aynı zamanda *kurtuluşa* vesile olduğunu dile getirmektedir. Böylece Borgna, umudun “Tanrı ile *eskatolojik* karşılaşma” fikrini desteklediğine değinmektedir.⁵⁷⁷ Eskatolojik umut, bireyin bilemediği ama Tanrı’nın vaadi olduğu için güvenle ilerlediği bir geleceğe yöneliktir. Hıristiyan eskatolojisi ile umut ilkesi birbirine paraleldir. Bu, bireyin daima “daha iyi olan” için çabalamasını sağlayan bir motividir.⁵⁷⁸

Borgna, Kutsal Kitap’ın “Romalıları Mektup” bölümünde kurtuluşun umut aracılığıyla sağlandığına yapılan vurguya dikkat çekmektedir. Burada da benzer şekilde görülmeyene beslenen umudun⁵⁷⁹ görülene beslenen umuttan daha değerli olduğunun altı çizilmektedir. Çünkü bu türden umut, sabretmeyi sağlamaktadır. Pavlus’un bu pasajda umudu teolojik bir kökene bağlı olarak sunduğunu ifade eden Borgna, bu yolla kişinin sabır sayesinde Tanrının hoşnutluğunun kazanılacağına dair bir umudu içselleştirileceğini dile getirmektedir. Tanrının hoşnutluğunu kazanma ihtimali bulunuyorsa umudun düş kırıklığına yol açması mümkün görülmez.

Böylece umuda yalnızca *zaman* açısından değil *teoloji* perspektifinden bakmış olmaktadır. Ancak Borgna burada, Pavlus’un umut öğretisine değinmektedir. Buna göre umut Tanrı ile *ilişki* ve *iletişim* kurmanın ilk ve en büyük adımıdır.⁵⁸⁰ Borgna’ya göre insan diğer insanlarla ilişki/iletişim kurmak ve “Tanrı ile karşılaşmak” için vardır.⁵⁸¹ Böyle bir karşılaşmaya zemin hazırlayan şey Borgna’ya göre umuttur. Bir ilişkinin anlamlı olabilmesi için beklenti ve umut olmazsa olmazdır.⁵⁸² Fakat umut etmekten daha önemli olan şey, umudu daima aktif tutmaktır.⁵⁸³

⁵⁷⁵ “İbranilere Mektup, 11”, 1, *Kutsal Kitap*, Kitab-ı Mukaddes Yay., İstanbul: 2014.

⁵⁷⁶ Borgna, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁷⁷ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 117.

⁵⁷⁸ Borgna, *a.g.e.*, s. 117.

⁵⁷⁹ Kutsal Kitap, “Romalıları Mektup, 5”, 1-6, *Kitab-ı Mukaddes*, İstanbul: 2014.

⁵⁸⁰ Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, s. 42.

⁵⁸¹ Borgna, *a.g.e.*, s. 29.

⁵⁸² Borgna, *a.g.e.*, s. 200.

⁵⁸³ Borgna, *a.g.e.*, s. 29.

Borgna, umudun aktif ve anlamlı bir ilişki kurabilmek için ne kadar önemli olduğunu vurgularken aktadığı şu cümle oldukça manidardır: “Umut bir köprü gibidir, bizi kendi yalnızlığımızdan çıkarıp acı çeken ve yardım isteyen başkalarıyla sonu olmayan bir ilişkiye götürür.”⁵⁸⁴ Umut bireyin hem kendi kendisini var etmesini hem de diğer bireylerin varoluşuna katkıda bulunmasını sağlamaktadır. Umut, insan olma tecrübesini deneyimlemeyi sağlayacaktır. Bununla birlikte diğer tecrübelerle de ortak olacaktır.⁵⁸⁵ Marcel, Bloch ve Borgna umudun sadece bireyi değil toplumu da dönüştürdüğüne vurgu yapmaktadır. Borgna ise bu tezi daha ileriye taşıyarak, umudun bireye, *toplumu* umutlu hale getirebilmek için verildiğine yönelik düşüncüyü savunmuştur.⁵⁸⁶

Umut kadar korku, kaygı ve bekleyiş kavramları da zaman ile ilgili kavramlardır. Bunlar zamanda yer alan, zaman ile var olan ve yönleri geleceğe bakan olgulardır. Ancak geleceğe yönelen her şeyin kaynağı umuttur. Umut; kaygı ve korkuya karşı bir direniş ya da onları da içine alsın bile onları sindirerek onlara dönüşmeyen bir durumdur. Umut korkuya dönüşmez. Fakat *gelecek*, korkuya dönüşebilir.⁵⁸⁷ Korku yalnızca, tüm değerlerin alt-üst olması ve çiğnenmesi halinde aktif olabilir. Ancak korku bu durumda bile egemen güç değil sadece bir maskedir. Umut sevgi barındırdığı için daima korkuya üstün gelecektir.⁵⁸⁸

Korku ve umut insanı var eden iki temel unsurdur. Her ikisi de *geçmiş* ve *şimdiki* zamanı birleştirerek *geleceğe* yönelen içsel zaman aracılığı ile tecrübe edilir. Bu haliyle her ikisi de geleceğe yönelik bir bekleyiştir. Ancak korku, içinde umutsuzluğu taşıyan bir bekleyiştir. Umut ise başkalarıyla iletişim halinde olmayı gerektiren aktif bir bekleyiştir. Umudun korkuya karşı bir direniş olmasının sebebi budur.⁵⁸⁹

Kaygı, korku, umutsuzluk⁵⁹⁰ gibi durumların temelinde umudun çözülmesi⁵⁹¹ yatmaktadır. Kaygı umudu öldürür.⁵⁹² Kaygı ile umutsuzluk Borgna’ya göre

⁵⁸⁴ Borgna, *Melankoli*, s. 206.

⁵⁸⁵ Borgna, *a.g.e.*, s. 206.

⁵⁸⁶ Borgna, *a.g.e.*, s. 207.

⁵⁸⁷ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 114.

⁵⁸⁸ Borgna, *a.g.e.*, s. 115.

⁵⁸⁹ Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, s. 79-80.

⁵⁹⁰ Borgna’ya göre umutsuzluk iradenin eksikliğinin bir sonucudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, s. 58.

ilişkiseldir. Ancak kaygı umudun gölgesidir. Kaygı ne yaşamak ne de ölmek, arada sıkışıp kalmak demektir. Daha da önemlisi kaygı, bilinemez olana yöneliktir.⁵⁹³ Kaygıyı umuda dönüştüren şey ise, Tanrının vaadidir.⁵⁹⁴

3. Bekleyiş ve Umut

Umut ve bekleyiş özdeş kavramlar değildir. Bekleyiş içinde bir ikilem barındırmaktadır. Bekleyiş, herhangi bir şekilde garanti altına alınmış değildir. Bekleyiş, bazı durumlar karşısında “bir anda yanıp sönen” bir “tekrar etme hareketidir.”⁵⁹⁵ Umutla karışmış bekleyişler olduğu gibi umuttan yoksun bekleyişler de olabilmektedir. Bekleyiş, başka bir varlık adına yapılabildiği gibi, metafizik hakkında bekleyiş bile söz konusu olabilmektedir. Bekleyiş hangi şekilde olursa olsun günlük yaşamın bir parçası olarak yansımaktadır. Bekleyiş içinde kaygıya bir yer ayırmış görünmektedir. Hatta bekleyişi umuttan ayıran şey kaygıya bağlı bir yönünün olmasıdır.⁵⁹⁶ Bekleyiş, anlaşılmak için zaman⁵⁹⁷ bağlamında olmaya ihtiyaç duymaktadır. Bekleyiş şimdide gerçekleşen ancak geleceğe yöneldiği için bir anlamda şimdiki gelecek içinde eriten bir harekettir. Bekleyiş, “kişinin kendi üzerine kısırılmasını”⁵⁹⁸, yani gelecek tarafından şimdinin *yutulmasını* özetlemektedir.

Bekleyiş ölümü aşan bir harekettir. Tıpkı Kierkegaard’ın umutsuzluğun, ölümle son bulmadığını hatta ölümün bile umutsuzluğa şifa olmadığını dile getirmesi gibi Borgna da ölümün bekleyişe son vermediğini bildirmektedir: “Bekleyiş, ölümü havada asılı tutarak, onun gelmesine izin vermez.”⁵⁹⁹ Bu; ölümün bekleyişin nesnelerinden biri olamayacağını özetleyen bir cümle olarak okunmalıdır. Bekleyişin

⁵⁹¹ Borgna, *Melankoli*, s. 63.

⁵⁹² Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, s.205.

⁵⁹³ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 130.

⁵⁹⁴ Borgna, *a.g.e.*, s. 117.

⁵⁹⁵ Borgna, *a.g.e.*, s. 75.

⁵⁹⁶ Borgna, *a.g.e.*, s. 76.

⁵⁹⁷ Borgna, *a.g.e.*, s. 76.

⁵⁹⁸ Borgna, *a.g.e.*, s. 78.

⁵⁹⁹ Borgna, *a.g.e.*, s. 80.

önemli bir niteliği de sorulara cevap alıp varlığı keşfetmek⁶⁰⁰ için bir araç olmayı reddedip sorulardan kaçmasıdır.

Bekleyiş ve umut ayrımı net olarak kavrayabilmek için bir de “*espérance*”⁶⁰¹ ve “*espoirs*”⁶⁰² kavramlarını incelememiz aydınlatıcı olacaktır.

Espérance ve *espoirs*⁶⁰³ kelimelerinin günlük kullanımda bir ayrım içermediği düşünülse de *espérance* özellikle Gabriel Marcel’in vurguladığı *mutlak umut* kavramına denk düşmektedir. Bu haliyle “aşkınlık kaynağı” olan umut olup görünmez olsa bile varoluşu ayakta tutan umuttur. Varoluşu kucaklayan kişinin kendisi olması için başlayacağı yolculuğa çıkma isteğini körükleyen umuttur. Bu anlamıyla Marcel’den hatırlayacağımız şekliyle koşulsuz olan ve “-e rağmen” umuttur. Yani koşullara bağlı değildir. Her türden istek arzu ve umut bitip tükendiğinde bile hatta asıl olarak bundan sonra kendisine kavuştuğumuz bir umuttur.

Hristiyanlığın üç temel erdeminden biri olan *espérance*, arzulanan bir şeyi umutvari bir şekilde beklemek demektir. Umut edecek hiçbir şey kalmadığında bile umut etmek, tam olarak *espérance* kelimesini karşılamaktadır. Aynı zamanda, üzerine güven inşa edilen şey veya nesneye göndermede bulunmaktadır. Kelimenin diğer anlamları ise istatistiksel olasılık, ömür beklentisi ve bir toplumda bulunan şahısların ortalama yaşam süresidir.⁶⁰⁴

Espoirs ise kısaca umut etme durumu olarak ifade edilmektedir. Tükenecek türden bir umuda işaret etmektedir. Bu bakımdan beklentiye daha yakın bir anlam taşıdığı görülmektedir. *Espoirs* de *espérance* gibi kendisine umut bağlanan kişi veya şeyi işaret etmektedir.⁶⁰⁵ Ancak bu kişinin umudumuzu boşa çıkarma

⁶⁰⁰ Borgna, a.g.e., s. 80.

⁶⁰¹ En basit haliyle *espérance* sözlükte; 1. Umut (*Il a l'espérance de réussir. Espérances trompeuses*), 2. kendisine umut bağlanan şey ya da kişi (*Vous êtes notre seule espérance*), 3. Bir kalıttan beklenen mal anlamlarına gelmektedir. Bkz. Tahsin Saraç, “*Espérance*”, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yay., İstanbul: 1985, s. 543.

⁶⁰² *Espoirs* şartlı umut, *Espérance* ise mutlak umuttur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eugenio Borgna, *Melankoli*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2014, s. 77.

⁶⁰³ *Espérance* dişil, *espoirs* ise eril bir kelimedir.

⁶⁰⁴ *Dictionnaire Hachette Encyclopédique*, Hachette Livre, Paris: 1999, s. 661.

⁶⁰⁵ *Dictionnaire Hachette Encyclopédique*, s. 661.

ihtimalinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak umudumuz boşa çıkmadığı takdirde bu güven temelli bir umut haline gelecektir.

Espérance, güven sabır, hakikat ve özgürlük dolu bir geleceğe yönelmektir. *Espérance*, potansiyel haldedir.⁶⁰⁶ Umudun bu türü olmaksızın insanın bir an bile var olmayı başarabilmesi mümkün gözükmemektedir. *Espoirs* günlük yaşamda karşılaştığımız, bir beklentinin karşılanması yahut bir hastalıktan kurtulmak gibi tek tek umutlardır. Bu türden bir umut içinde yanılsamayı de hayal kırıklığını da barındırmaktadır. Oysa *espérance* bu formdaki umutların tükendiği zaman ortaya çıkmaktadır.⁶⁰⁷ *Espoirsin* zıt anlamlısının *despair* oluşu günlük ve geçici bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. *Espérance* ise koşullardan ve şartlardan bağımsızdır. Bu sebeple de Kierkegaard'ın umutsuzluk anlayışı bu kavramla birlikte daha netlik kazanmaktadır. Çünkü her şey tam anlamıyla yitirildiğinde seçtiğimiz bir umuttur *espérance*.⁶⁰⁸

Espérance transandantal boyuta göndermede bulunmaktadır. Sadece dini değil kişinin sınırlı yapısını aşan her türlü şeyle ilgilidir. Bu anlamda *espoirsten* daha güçlü ve derin bir anlama işaret etmektedir. Çünkü *espoirs* yalnızca kendisine ihtiyaç duyduğumuzda aktif olan bir umuttur.

Borgna umut ve bekleyişin farklı anlamlar taşıdığını dile getirmiştir. Anlaşılan o ki Borgna'ya göre umut bir (geleceğe) yönelim formu, bekleyiş ise bir ilişki biçimidir. Bu ilişkinin nasıl kurulduğunu anlayabilmek için Borgna, öncelikli olarak beklenti/beklemek kelimesinin kökenini incelemeyi tercih etmiştir.

Beklemek fiili Latince'de **expectare** kelimesi ile karşılanmaktadır. *Expectare*'nin, *bakmak* anlamına gelen *specare* fiilinin kuvvetlendirilmesiyle elde edilen *spectare* fiilinden türeyen ve *ex-* eki ile birleşmek suretiyle oluşmuş bir kelime olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰⁹ Bakmak kelimesinden türemekle, bu kelimenin içeriğinde geleceğe yönelen bir yön taşıdığı çıkarımında bulunmamız mümkündür.

⁶⁰⁶ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 112.

⁶⁰⁷ Borgna, *a.g.e.*, s. 61, 121.

⁶⁰⁸ Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. Eugenio Borgna, *Ruhun Yalnızlığı*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2014, s. 101.

⁶⁰⁹ Borgna, *Bekleyiş ve Umut*, s. 83.

Bekleyiş halinde olmak yani yukarıda irtibatlandırdığımız haliyle beklemek, *ötekine bakmak* ve *kendisine bakılmasını beklemektir*. Bu tanım, belki de, Kierkegaard ve Marcel düşüncesinin buna, “kişinin kendi kendisine bakması” maddesini de eklemesini olanaklı hale getirmektedir. Bekleyiş bir bakıma umudun ön aşamasıdır, diyebiliriz. Anlaşılan o ki bekleyiş; bağlanma edimini, Ben-Sen ilişkisini bekler. Bu *ilişkiyi* kuran ise umuttur. Umudun silinmesi halinde ise bekleyiş, geleceği yutarak *sonsuz bir şimdiyi* tecrübe ettirir. Daha önce umudu içeren bekleyiş, şimdiyi gelecekle kapsamışken umudun bulunmadığı bir bekleyiş, geleceği sonsuz bir şimdiye kitlemiş görünmektedir. Bekleyişte umudun silinip acının yayılması demek umutla birlikte bekleyişin kendi kendisinin de son bulması anlamına gelecektir. İşte bu sebeple bekleyiş, umut ve kaygı arasında gidip gelmek demektir.⁶¹⁰

Son tahlilde umut Borgna’ya göre *bir varoluş kategorisidir*. Umudun varoluş kategorisi olması her şeyden önce bekleyişle arasındaki mahiyet farkını bir kez daha açık etmektedir. Umut gelecekle -fakat yakın olmayan bir gelecekle- ilgili olmalıdır. Yakın gelecekte bir şey *ummak* mümkün görünmemektedir. Umut geleceği de aşan bir kavramdır. Fakat aynı zamanda geleceği şimdiye taşımaktadır. Umut var olmanın *varlık* koşuludur, diyebiliriz. Umut, “Oluştaki potansiyel olarak mevcuttur.”⁶¹¹ Fakat temelsiz ve değişken değildir. Umut bir nesne de değildir. Aksine bir veridir, geleceğe atılma hareketidir. Bu hareket, sonu olmayan bir harekettir. Bu nedenle anlaşıldığı kadarıyla umut, ölümü de aşmaktadır.⁶¹²

⁶¹⁰ Borgna, *a.g.e*, s. 91.

⁶¹¹ Borgna, *a.g.e*, s. 98.

⁶¹² Borgna, *a.g.e*, s. 113.

SONUÇ

Bir kavramın tam olarak ne anlama geldiğini anlamamanın yollarından biri semantik tahlil yapmaktır. Özellikle Kur'an'da kullanılan kavramlar, her şeyden önce bir Tanrı tasavvuru oluşturmayı amaçlamaktadır. Böylelikle umut başta olmak üzere, korku, kaygı, sabır gibi kavramları tahlil ederken yalnızca bu kavramların ne anlama geldiğini değil bunların kaynağını da tespit etmiş olmalıyız. Çünkü Kur'an-ı Kerim, bir kitap ve hitaptır. Her hitap, hatip ile muhatabın kimliğine dair bilgi edinmemize imkân sağlayacak bir yapıya sahiptir. Diğer yandan hatip ve muhatabın yapısı dikkate alınmaksızın hitabın doğru anlaşılması mümkün değildir. Bu yüzden, çalışmamızın konusu olan umut kavramını tartışırken, hem *umudun* ne anlama geldiğini kavramaya çalıştık hem de *insanı* ve *Tanrı'yı* tanıma fırsatı bulduk.

Umut, gerek Kur'an'ın gerekse ele aldığımız düşünürlerin ortaya koyduğu haliyle bir benlik inşasıdır. Kendi benini inşa edebilmenin ilk adımı da kuşkusuz *benin* ne olduğuna ve benin ilişkide olduğu diğer benlere dair bir bilgi sahibi olmaktır.

İnsan ruh ile beden, sonsuz ile sonlunun ebedi ile zamansalın ve zorunlu ile olasının bir sentezidir. İnsan, kendi benini inşa ederek bir *birey* haline gelmeyi, ancak bu sentezi dengede tuttuğu ve olumlu olanın lehine davranmaya gayret ettiği ölçüde başarabilecektir. Umutsuzluk ise, *bilinçlenmenin*, gerçek ve sağlam bir *ben* inşa edebilmenin böylelikle *Tanrıyı keşfedebilmenin* ilk adımıdır. Umutsuzluğu fark etmeyi sağlayan mekanizma ise temel olarak *ben bilinci* ve *şüphedir*. Bu yolla kişi kendisini aşan bir varlığın olduğunu, yani Tanrı'yı keşfedecektir.

Umut, insanı diğer varlıklardan ayırır. Umudun sacayakları, *bilinç*, *özgür irade* ve *seçme*dir. Kendisini bilinç, irade ve seçme aracılığıyla inşa eden birey, çevresinin inşa ediliş sürecine katkıda bulunmakla yükümlüdür. Başkalarının inşa sürecine katılan birey, ben ve *öteki* arasındaki ayrımı kavramış ve güvenle Ben-Sen ilişkisi kurarak bağlanmayı gerçekleştirmiş, böylece *var olabilmiş* bir bireydir. Bağlanmanın temel karakteri sadakat sonucu ise güvendir.

Varoluş başlı başına bir *tecrübeyi*. Böyle bir tecrübeyi yaşamak yalnızca *varoluş yolculuğuna* çıkan kimseler için mümkündür. Umut, bir varoluşun özü, varoluş yolunun *yolcusu* olan insanın en önemli vasfı ve *Aşkın/Mutlak* bir varlığı keşfedip O'na *bağlanmayı* sağlayan *Ben-Sen* ilişkisinin hem aracı hem de sonucudur. Sadakat, söz verme, Aşkın/Mutlak Varlık olan Sen'e duyulan sevgi ve bağlılık, güven ile birleştiğinde umut ortaya çıkmaktadır. Sadakat, umut yüklüdür. Sadakatin temelini söz verme oluşturur. Söze aykırı davranmak hem Aşkın Varlığa hem de kişinin kendi benine ihanetidir. İman etmek söz vermektir. Bu nedenle söz vermek sorumluluk gerektirir. Bu zor süreç, ancak *sabır* ve *umut* ile devam ettirildiğine hedefe ulaşabilir. Sabır, umudu desteklemektedir. Sabır, umudun sürekliliğinin güvencesidir.

İnsan sosyal bir varlıktır. Eylemlerini başkasını düşünerek yapar. Bireylerin benliklerini inşa etme süreçlerine diğer bireyler de katkı verdiğinde toplumsal dönüşüm sağlanacaktır. Yaşanabilir bir dünyanın formülü budur. Umut etmenin amacı, *ben inşasıdır*. Bu inşa sürecinde birey umut aracılığıyla değer yüklü hale gelir. Fakat umut yalnızca *beni* değil *toplumu* da inşa edecek bir mekanizmadır. Umut bireyi ve toplumu *dönüştürür*. Bu bir ütopyadır. Ütopya, toplumun umut ilkesi temelinde inşasıdır.

Arzu ve bekleme umuttan farklı kavramlardır. Günlük/sıradan umutlar ile varoluşumuzu kökten uca saran umut da birbirinden farklıdır. Esas olanın *gündelik/sıradan* umutlar değil her şey bitip tükendiğinde bile ayakta kalan umuttur. Umut, her zaman hayal kırıklığına uğrama ihtimalini barındırır. Bu da risk alma cesaretini gerektirmektedir. Çünkü yaşamda her şey *mümkündür*. Umut bu bağlamda imkânlar alanında yer almaktadır. Ancak gerçekten umut etmenin ne olduğunu kavramış olan kişi, ihtimaller arasından bir seçim yaptıktan sonra umutlarının boşa çıkmasını göze alan kişidir.

Umut, henüz gerçekleşmemiş olan, ama gerçekleştirme ihtimali yüksek olana dönük bir beklentidir. Bunun aksine arzu, her şeyi talep etmektedir. Arzu edilen şeyin gerçekleşmemesi ihtimali acı ve korkuya sebep olur. Oysa korkunun olduğu yerde umuda, umudun olduğu yerde de korkuya yer yoktur. Kur'an'da da arzu ile

umudun farklı şeyler olduğu açıklanmış ve yoğun arzu ile umut etme durumunu karşılamak üzere Tama'/ طمع kavramı kullanılmıştır.

Kur'an da korku bildiren kelimeler daha çok kaygıyı ifade etmektedir. Çünkü kaygı bir şeye *yönelmeyi* içermektedir. Korku ise kaygıdan daha şiddetli bir şeyi ifade eder. Bir kimse, kendisinden korktuğu bir varlıkla iletişime girmek istemeyecektir. Oysa Umut Teolojisinin amacı Tanrı-insan ilişkisine ışık tutmaktır. Bu ilişkinin korku üzerine değil güven üzerine inşa edilmesi gerekir. Aksi halde umudun ortaya çıkması imkânsızdır.

Umut bekleyişten öte bir anlam alanına sahiptir. Bekleyiş, beklemek, bakmak kelimesi ile irtibatlı olarak ele alınmalıdır. Beklemek fiili Latince'de expectare kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kelime bakmak anlamına gelen bir kelimeden türemiştir. Kur'an'da da umut ve bekleyişin farklı kavramlar olduğu vurgulanmıştır. Kur'an'da kullanılan kavramlardan birisi *intizardır*. Latince'de olduğu gibi bakmak (*n-z-r*) kökünden türeyen bu kelime umuttan daha çok beklentiği ifade etmektedir. Beklemek, hem geleceğe bakmak, hem ötekiye bakmak hem de kendisine bakılmasını beklemek demektir. Buna bir de kişinin kendi kendisine bakması anlamını eklemek gerekmektedir. Böylece umudun bir kez daha işinin kendisi ve öteki ile *ilişisini* ortaya koyulmuş olacaktır.

Umut, özellikle *zaman* ile olan ilişkisi etrafında incelendiğinde, geleceğe yönelik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Anı/hatıra “geçmişe yönelik olan” olarak nitelendirilerek umuttan ayrılmalıdır. Fakat umudun meydana gelmesinde etkin bir rolünün de olduğu unutulmamalıdır. Umudun bellekten süzülen ve geleceğe yönelen bir iç konuşma olduğu yönündeki açıklama bu noktada önemlidir.

Son noktada insan var olduğu müddetçe umut ve umutsuzluk, kişinin durduğu varoluş basamağına göre daima çeşitli şekillerde var olacak ve bir anlamda insanın kurtuluşunu sağlayacak hem bir değer ve hem de bir ilkedir.

KAYNAKÇA

- , *Der Grosse Brockhaus*, F. A. Brockhaus Wiesbaden, Zwölfter Band, 1957.
- , *Der Kleine Brockhaus*, F. A. Brockhaus Wiesbaden, Zwölfter Band, 1957.
- , *Dictionnaire Hachette Encyclopédique*, Hachette Livre, Paris, 1999.
- , *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 2011.
- AÇIKÖZ, Hacı Mustafa, *Skeptikus, Şüphe ve Bilgi*, Elis Yay, Ankara, 2006.
- AKARSU, Bedi, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara, 1894.
- AKIŞ, Yasemin, *Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.
- ALPER, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İstanbul, 2007.
- ALPYAĞIL, Recep, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, Anka Yay., İstanbul, 2002.
- ARİSTOTELES, "Fizik VII", *Fizik*, (çev. Saffet Babür), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2011.
- ASKERÎ, Ebu Hilal, *Mu'cemu'l-Furuki'l-Luğaviyye*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, Kahire, 1412.
- ASLAN, İbrahim, "Kadı Abdülcebbar'da ve Kierkegaard'da Korkunun Teolojisi," *Felsefe Dünyası*, sayı 51, Ankara 2010, s. 186-211.

- AY, Mahmut, *Kelam'da Akıl İman İlişkisi: Temel Teolojik Yaklaşımlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52: 1 (2011).
- AYDENİZ, Hüsni, *Teist Varoluşçularda İman ve Ahlak*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2010.
- AYDIN, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul, 2000.
- AYDIN, U. Uraz, *Ernst Bloch'la Söyleşiler*, Habitus Yay., İstanbul, 2015.
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay, İstanbul, 2011.
- AYMAN, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- BARRETT, William, *İrrasyonel İnsan* (çev. Salih Özer), Hece Yay., Ankara, 2003.
- BAYRAKTAR, Fatma, *Dua-Kader İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007.
- BAYRAKTAR, Fulya, *Gabriel Marcel'de Bağlanma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2004.
- BERTRAND, Alexis, *Ahlak Felsefesi*, (çev. Salih Zeki), Akçağ Yay., Ankara, 2001.
- BİRAND, Kâmrân, "Existentialisme Üzerine II", İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XII, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964.
- BLACKHAM, H. J., Gabriel Marcel, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşşaklı), Dost Yay, Ankara, 2005.
- BLACKHAM, H. J., Six Existentialist Thinkers, Routledge, London, 1965.
- BLOCH, Ernst, *Hristiyanlıktaki Ateizm: Exodus'un ve Krallığın Dini*, (çev. Veysel Atayman), Ayrıntı Yay, İstanbul, 2013.
- BLOCH, Ernst, *Umut İlkesi*, (çev. Tanıl Bora), İletişim Yay., İstanbul, 2007.
- BORA, Tanıl, "Ernst Bloch'ta Sosyalizm, Metafizik, Din ve Ateizm: "Başka Bir Anlamda Sofu", *Sol İlahiyat: Dini Soldan Okumak*, (der. Kazım Özdoğan-Derviş Aydın Akkoç), Birikim Yay., İstanbul, 2013.
- BORGNA, Eugenio, *Bekleyiş ve Umut*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2015.

- BORGNA, Eugenio, *Melankoli*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2014.
- BORGNA, Eugenio, *Ruhun Yalnızlığı*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2014.
- BUBER, Martin, *Ben ve Sen*, (çev. İnci Palsay), Kitabiyat Yay., Ankara, 2003.
- BUBER, Martin, *Tanrı Tutulması: Din ve Felsefe Arasındaki İlişkiye Dair Araştırmalar*, (çev. Abdullatif Tüzer), Lotus Yay., Ankara, 2000.
- BUMİN, Tülin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2013.
- CARREL, Alexis Carrel, *Dua*, Yağmur Yay., İstanbul, 1967.
- CAULY, Olivier, *Kierkegaard*, (çev. Işık Ergüden), Dost Yay., Ankara, 2006.
- CEVHERÎ, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l-Arabiyye*, Daru'l-İlm, Beyrut, 1987.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- CÜCELOĞLU, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.
- ÇİLİNGİR, Lokman, *Umut Felsefesi*, Elis Yay, Ankara, 2003.
- DENİZ, Osman Murat, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Emin Yay., Bursa, 2012.
- DEVELLİOĞLU, Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, 19. Baskı, Ankara, 2002.
- DURENNE, Mikel, “Existentialism and Existentialisms”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 26, no. 1, 1965, ss. 51-62.
- DÜZGÜN, Şaban Ali “İlahi Olan’ın Objektifleştirme Alanı Olarak Tarık ve Tarihin Teolojik Yorumu”, *Kelam Araştırmaları*, 2: 2 (2004), ss. 57-82.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Egzistansiyel Bir Teolojinin Önündeki Engel: Metafiziksel İçerik ve Yöntem,” *Düşünen Siyaset Dergisi*, İstanbul 2003, say. 18, ss. 19-29.

DÜZGÜN, Şaban Ali, “İdeal Ben ile Ben’in İdealleri Arasında İnsanın Özgürlüğü Sorunu”.

DÜZGÜN, Şaban Ali, “İslam’ın Toplumsallaşmasını Yeniden Düşünmek: Sorunlar ve İmkânlar.”

DÜZGÜN, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ankara, 2012.

EFE, Zekariya, *Kur’an’da Ümit ve Ümitsizlik*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: 2013.

el-ASKERÎ, Ebu Hilal, *Arap Dilinde ve Kuran’da Farklar Sözlüğü (el-Furûq fi’l-Luğa)*, (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yay., İstanbul, 2009.

el-CÜRCANÎ, *Tarifât*, Matbaatu Mehmed Esad, Kostantiniyye, 1300.

ELEMEN, Nuh, *Ebu Ya’la el-Ferra ve İtikadi Görüşleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

FOULQUİE, Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, (çev. Yakup Şahan), Toplumsal Dönüşüm Yay., İstanbul, 1998.

GEZGİN, Ali Galip Gezin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kuran’da ‘Korku’ İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı: 1, Ankara, 2003.

GÖK, Umut, *Kierkegaard’ın “Korku ve Titreme” Kitabı Doğrultusunda İman ve Ahlak*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir, 2015.

GÜLER, İlhami, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2003.

GÜLTEN, Nevin, *Kierkegaard’ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2014.

GÜRSOY, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yay., Akara, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, (çev. Kaan H. Ökten), Everest Yay. İstanbul, 2003.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, “Körinanç”, *Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi.

HEIDDEGER, Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006.

HELLER, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, (çev. A. Yılmaz, K. Tütüncü, E. Demirel) Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Pınar Yay. İstanbul, 1991.

IZUTSU, Toshihiko, *Kuran'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul, 2010.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl, *Lisânu'l- Arab*, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1119.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1414.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl, *Lisân'ul- Arab*, Dâr Sâder- Dâr Beyrouth, Beyrouth, 1956.

İSFAHÂNÎ, Ragıb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. Yusuf Türker), Pınar Yay., 2007, İstanbul.

İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l- Kalem, Beyrut, 1412.

İSFEHÂNÎ, Ragıb, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (çev. A. Güneş- M. Yolcu), Yarın Yay., İstanbul, 2015.

JAMESON, Fredric, *Ütopya Denen Arzu*, (çev. Ferit Burak Aydar), Metis Yay., İstanbul, 2009.

KAĞITÇIBAŞI, Çiğdem, *Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi*, Koç Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012.

- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul, 1993.
- KATAR ,Mehmet, *Yaşayan Dünya Dinleri*, “Hıristiyanlıkta Dua”, DİB Yay., Ankara, 2007.
- KATAR, Mehmet, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Tövbe*, Andaç Yay., Ankara, 2003.
- KAVŞUT, M. Sait, “İnsan: Teolojik Antropoloji,” *Mâturîdî’nin Düşünce Dünyası*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2011,
- KIERKEGAARD, Søren, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2014.
- KIERKEGAARD, Søren, *Kaygı Kavramı*, (çev. Vefa Taşdelen), Hece Yay., 2004 İstanbul.
- KIERKEGAARD, Søren, *Korku ve Titreme*, (çev. İbrahim Kapaklıkaya), Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2014
- KOÇ, Emel, *Gabriel Marcel Üzerine*, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2014
- KORLAELÇİ, Murtaza, “ G. Marcel’e Göre Bağlılık ve Sadakat”, *Felsefe Dünyası*, 6: Aralık, 1992.
- KRİSTEVA, Julia, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, (çev. Nilgün Tural), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.
- KURTAR, Senem, ““Ölümcül Umutsuzluk”: Caligula ve Anti-Climacus’u Çıldırtan Paradoks”, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Şubat, 2012, ss. 13-29.
- LE GALL, Andre, *Anksiyete ve Kaygı*, (çev. İsmail Yarguz), Dost Yay., Ankara, 2012.

- MANAV, Faruk- GÜRDAL, Gökhan, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, Sentez Yay., Ankara, 2013.
- MANAV, Faruk, “Kaygı Kavramı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak, 2011, 5 (9), ss. 201-211.
- MANNHEIM, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*,(çev. Mehmet Okyayuz), Epos Yay., Ankara, 2002.
- MARCEL, Gabriel, “Desire and Hope”, *Readings In Existential Phenomonology*, Prentice Hall, 1967.
- MARCEL, Gabriel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans. Emma Craufurd), Gateway Editions Ltd., Chicago, 1978.
- MARCEL, Gabriel, *Being and Having*, (trans. Katharine, Farrer), Dacre Press, Miwaukee, 2002.
- MARCEL, Gabriel, *Being and Having*, (trans. Katharine, Farrer), The University Press, Glasgow, 1949.
- MARCEL, Gabriel, *Creative Fidelity*, (trans. Robert Rosthal), Farrar Straus and Company, New York, 1964.
- MARCEL, Gabriel, *Creative Fidelity*, (trans. Robert Rosthal), Fordham University Press, New York, 2002.
- MARCEL, Gabriel, *Homo Viator : Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans. Emma Craufurd), Gateway Editions Ltd., Chicago, 1978.
- MARCEL, Gabriel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, (trans. Emma Craufurd), Harper and Brothers, New York: 1962.
- MARCEL, Gabriel, *The Mystery of Being*, vol. I: Reflection and Mystery, (trans. G.S. Fraser), St. Augustine’s Press, Indiana, 2001.
- McAULIFFE, Jane Dammen (ed.), ”Hope”, *Brill Encyclopaedia of Qur’an*, vol: 2, Leiden-Boston-Köln: 2001, s. 449.
- Mukâtil b. Süleyman, *Kuran Terimleri Sözlüğü*, <http://www.DarulKitap.com>, (erişim tarihi, 10.02. 2015).

- MUŞTA, Muammer Celaleddin, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara: 1988,
- NUTKU, Uluğ, Bilincin Üç “Şimdi”si, <http://www.flssdergisi.com/sayi5/1-6.pdf> (erişim tarihi, 11. 06. 2016).
- OKUMUŞ, Namık Kemal, İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi, *Kelam Araştırmaları*, 11: 2 (2013), ss. 68-112.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 2012.
- ÖZLER, Mevlüt, “Kelam Tarihi”, *Kelam El Kitabı*, (ed. Şaban Ali Düzgün), Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- ÖZTÜRK, Resul, “Kelâmî Açısından Ümitsizlik (Yeis) ve İman-Amel İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 34, 2008.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 1991.
- PIERRE, A.- JACQUARD, A., *Mutlak*, (çev. Mukadder Yakupoğlu), Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995.
- POLİTİS, Hélèn, Kierkegaard Sözlüğü, Say Yay., İstanbul, 2012.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Mefâtihi'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- SARAÇ, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yay., İstanbul, 1985.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İslam Ahlak Felsefesinde Bilgi ve Hürriyet*, Ankara, 2005.
- ŞEKEROĞLU, Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- ŞERİATÎ, Ali, *İnsan*, Fecr Yay., Ankara, 2012.
- TAN, Necmettin, *Paul Tillich'te Vahiy ve İman*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2002.
- TİLLİCH, Paul, *İmanın Dinamikleri*, Ankara Okulu Yay, Ankara, 2014.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İstanbul, 2004.

- TOPAKKAYA, Arslan, “Felsefî Hermeneutik”, *Flsf, SDÜ Felsefe Bilimleri Dergisi*, sayı: 4, 2007, ss. 75-93.
- TOPAKKAYA, Arslan, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, Paradigma Yay., İstanbul, 2013.
- TOPÇU, Nurettin, *Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi*, Dergâh Yay, İstanbul, 2006.
- TOPRAK, Metin, “Ernst Bloch’un Felsefesinde İdeoloji, Ütopya, Sanat ve Din Arasındaki İlişki”, https://www.academia.edu/5588916/Ernst_Bloch_un_Felsefesinde_Ideoloji_Utopya_Sanat_ve_Din_Arasindaki_Ilişki (erişim tarihi, 20.06.2016).
- TUĞRAL, Süleyman, *Kur’an’da Değerler Sistemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Ahlak*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1946.
- VERNEAUX, Roger, “Gabriel Marcel’in Somut Felsefesi (1)”, (çev. Murtaza Korlaelçi), *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 6, ss. 305-326.
- VERNEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (çev. Murtaza Korlaelçi), Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- WAHL, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, (çev. Bertan Onaran), Payel Yay., 1999.
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizi), Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- YAKUPOĞLU, M. Mukadder, *Varoluş, Ahlak ve Ölüm*, Mor Yay, Ankara, 2001.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984.
- ZEBİDÎ, Muhammed b. Muhammed, *Tacu’l-Arus min Cevahiri’l-Kamus, Daru’l-Hidaye*, tsz.
- ZEMAN, Adam, *Bilinç: Kullanım Klavuzu*, (çev. Gürol Koca), Metis Yay., İstanbul: 2006.

ÖZET

ÇETİN, Miray, Umut Teolojisi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi, 137 s.

Bu çalışmada umut, umutsuzluk, umutsuz olmak ve var olmak kavramları, özellikle Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel ve Ernst Bloch felsefeleri ve Eugenio Borgna'nın görüşleri etrafında incelenmiştir.

Umut kavramı, bazı varoluşçu filozofların bakış açısı etrafında açıklanmaya çalışılmıştır. Çünkü varoluş felsefesi açısından bakıldığında umut, var olmak demektir. Bunun yanı sıra bu çalışma umut kavramı ile özgürlük, irade, şüphe ve umut kavramı ile ilişkili diğer kavramları ele almayı amaçlamaktadır. Ayrıca çalışmamızda bağlanma ve iman konularından bahsedilmiştir.

Bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte umut kavramının etimolojik ve terminolojik açıdan analizi yapılmıştır. İkinci bölümde umut kavramı ve umutsuzluk kavramı arasındaki ilişkinin altı çizilmiş ve umutsuzluk kavramı Kierkegaard varoluşçuluğu açısından incelenmiştir. Daha sonra umut felsefesi Gabriel Marcel felsefesi açısından açıklanmıştır. Umudun, Gabriel Marcel varoluşçuluğunda insanın kendi aşkın varlığı ile “Aşkın Varlık” arasındaki ilişkinin gerçek bir çözümü olduğunun altı çizilmiştir. Bu açıklamadan sonra ikinci bölümde, Ernst Bloch felsefesinde umudun önemi tartışılmıştır. Son bölümde ise umudun zaman ve beklenti ile ilişkisi incelenmiştir.

ABSTRACT

ÇETİN, Miray, Theology of Hope, Master Thesis, Advisor: Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara University, 137 pages.

In this research, the meaning of “hope”, “hopeless” and “despair” especially in Søren Kierkegaard’s, Gabriel Marcel’s and Ernst Bloch’s philosophies were studied. Also it is mentioned about whose important claims on engagement and faith.

It has been tried to explain the historical background of hope from perspectives of some Existentialist thinkers. Because when hope is viewed in Existentialist Philosophy, it was expressed as being. Also in this study is aimed to deal with the terms such as freedom, will, and doubt and related terms wiht hope. Also it is mentioned about whose important claims on engagement and faith.

This study is examined in three parts and a introduction part. In introduction part, the term of hope was analized according to etymologically and terminologically. In the first part, I examine the relationship between hope and despair and the term of despair was examined from the perspective of Kierkegaard’s existentialism. After that, the term of hope was expressed according to Gabriel Marcel philosophy. I was emphasized that hope is a real solution in Marcel’s Existentialism especially related to transcendent existence of man and “Transcendent Object”. After that in the second part, it was explained that hope is related to time and expectation. İn the last part, I examine what is importance of hope in the philosophy of Ernst Bloch is.