



**T.C.**

**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SOREN KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAH  
KAVRAMI**

**Esra YILMAZ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**

**Dr. Öğr. Üyesi Fatma ERKEK**

**Çankırı – 2025**



**T.C.**  
**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SOREN KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAH**  
**KAVRAMI**

**Esra YILMAZ**  
**ORCID: 0000-0003-3435-6155**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Danışman**  
**Dr. Öğr. Üyesi Fatma ERKEK**

**Çankırı - 2025**

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                 | Sayfa     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ .....                                                   | iv        |
| TEZ KABUL VE ONAY.....                                                          | v         |
| ÖNSÖZ.....                                                                      | vi        |
| ÖZET.....                                                                       | vii       |
| ABSTRACT .....                                                                  | viii      |
| KISALTMALAR .....                                                               | ix        |
| <b>1. GİRİŞ.....</b>                                                            | <b>1</b>  |
| <b>2. KIERKEGAARD VE FELSEFESİNİN TEMEL KONULARI .....</b>                      | <b>3</b>  |
| 2.1. Bireysellik ve Varoluş.....                                                | 6         |
| 2.1.1. Kierkegaard’ın Hegel’e Olan Tepkisi .....                                | 7         |
| 2.1.2. Kierkegaard’ın Varoluş Aşamaları .....                                   | 10        |
| 2.1.2.1. Estetik Aşama.....                                                     | 11        |
| 2.1.2.2. Etik Aşama.....                                                        | 14        |
| 2.1.2.3. Dini Aşama.....                                                        | 15        |
| 2.2. Hristiyanlık ve Günah.....                                                 | 17        |
| 2.2.1. Kierkegaard’ın Kiliseye Olan Tepkisi.....                                | 17        |
| 2.2.2 Günah Kavramı.....                                                        | 19        |
| 2.2.2.1. Hristiyanlıkta Günah Kavramı.....                                      | 21        |
| 2.2.2.2. İlk Günah Meselesi.....                                                | 25        |
| <b>3. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAH.....</b>                                   | <b>33</b> |
| 3.1. Mevrus Günahın Başlangıç Noktası.....                                      | 36        |
| 3.1.1. İlk Günah Kavramı.....                                                   | 39        |
| 3.1.2. Masumiyet Kavramı.....                                                   | 41        |
| 3.1.3. Düşüş Kavramı.....                                                       | 43        |
| 3.1.4. Kaygı Kavramı.....                                                       | 45        |
| 3.2. Mevrus Günahın önkoşulu Olarak “Kaygı” .....                               | 47        |
| 3.3. Günah Bilincinin Yokluğundan Doğan Günahın Bir Sonucu Olarak “Kaygı” ..... | 52        |
| 3.4. Tekil Bireyin Günahının Sonucu Olarak “Kaygı” .....                        | 57        |
| 3.5. İnanç Yolu ile Gelen Bir Kurtarıcı Olarak “Kaygı” .....                    | 63        |

|                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>4. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAHIN PSİKOLOJİK BOYUTU: UMUTSUZLUK .....</b>  | <b>67</b>  |
| 4.1. Sentez Olan İnsan ve Kendilik Problemi .....                               | 67         |
| 4.2. Umutsuzluk Kavramı ve Evrenselliği .....                                   | 72         |
| 4.3. Umutsuzluğun Günah Olma Durumu .....                                       | 75         |
| 4.4. Günahın Devamlılığı Sorunu .....                                           | 80         |
| <b>5. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAHIN AŞILMASI: İMAN ve SEVGİ.....</b>         | <b>85</b>  |
| 5.1. İbrahim Kıssası: İman ve Tevekkül.....                                     | 86         |
| 5.2. Sevginin Bağışlayıcı Özelliği ile Günahların Çeşitliliğini Gizlenmesi..... | 94         |
| <b>6. SONUÇ.....</b>                                                            | <b>103</b> |
| <b>KAYNAKÇA.....</b>                                                            | <b>108</b> |

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım *Soren Kierkegaard Felsefesinde Günah Kavramı* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe akademik kurallara özenle uyduğumu tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladım. Bu çalışmamamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenden oluştuğunu beyan ederim.

30 /07/2025

İmza

Esra YILMAZ

## TEZ KABUL VE ONAY

### ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

*Esra Yılmaz* tarafından hazırlanan *Soren Kierkegaard Felsefesinde Günah Kavramı* başlıklı çalışma, 30.07.2025 tarihinde yapılan tez savunma sonucunda *oybirliğiyle* başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe Anabilim Dalı*'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

#### TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

|          |                                  |            |
|----------|----------------------------------|------------|
| Danışman | : Dr. Öğr.Üyesi Fatma ERKEK      | İmza:..... |
| Üye      | : Doç Dr. Abdullah Onur AKTAŞ    | İmza:..... |
| Üye      | : Doç Dr. Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ | İmza:..... |

#### ONAY

Bu tez, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../2025 tarih ve .... Sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ersoy YILMAZ  
Enstitü Müdürü

## ÖNSÖZ

Günah kavramı, Hristiyanlık dininde Mevrus Günah ile karşımıza çıkmaktadır. Mevrus Günah öğretisi insanın doğumundan itibaren nesilden nesile aktardığı günahkarlığa vurgu yapmaktadır. Danimarkalı Hristiyan bir filozof olan Soren Kierkegaard'ın felsefesinde günah, aktif bir kavram olmakta ve eserlerine yansımaktadır. Bu çalışmada Kierkegaard'ın varoluşsal duyguları günah kavramından hareketle nasıl ele almış olduğu irdelenmiştir.

Bu tezin hazırlanmasında, yazım aşamasında ve tashihinde yardımlarını esirgemeyen danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatma Erkek'e, ayrıca görüş ve önerileriyle çalışmamın gelişimine katkıda bulunan Doç. Dr. Abdullah Onur Aktaş hocama teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

30/07/ 2025

Esra YILMAZ

## ÖZET

**Tezin Başlığı:** Soren Kierkegaard Felsefesinde Günah Kavramı

**Tezin Yazarı:** Esra Yılmaz

**Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Fatma Erkek

**Anabilim Dalı:** Felsefe

**Tezin Türü:** Yüksek Lisans

**Kabul Tarihi:** 30/07/2025

Bu çalışmamızın temel amacı, Kierkegaard felsefesinde günah kavramını ele almaktır. Buna bağlı olarak ilk bölümde Kierkegaard ve felsefesinin temel konuları irdelenmiştir ve Kierkegaard'ın bireysellik ve varoluşa yaklaşımı, Hegel'e ve kiliseye olan tepkisi ele alınmıştır. Daha sonra Hristiyanlıkta günah kavramı üzerinde durulmuştur. Hristiyan dininde günah kavramı, *Mevrus günah* ile karşımıza çıkmaktadır. Mevrus günah insanın doğumundan itibaren nesilden nesile aktardığı günahkarlığa vurgu yapmaktadır. Hristiyan bir filozof olan Kierkegaard'ın felsefesinde günah kavramı aktif bir kavram olup yaşamına ve eserlerine yansımaktadır. İkinci bölümde Kierkegaard felsefesinde günah kavramı incelenmiştir. Günah ve mevrus günah anlayışına farklı bir yaklaşım getiren Kierkegaard, varoluş açısından bireyi tekrardan değerlendirerek kaygı kavramını ele almıştır. Günah ve kaygı kavramının kökenine ve doğasına inen Kierkegaard, Âdem'in işlemiş olduğu ilk günahın nesilden nesile aktarılıp aktarılamayacağını ele alarak tartışmıştır. Üçüncü bölümde Kierkegaard felsefesinde günahın psikolojik boyutu olan umutsuzluk kavramı incelenmiştir. Kierkegaard, bireyin yaşamış olduğu umutsuzluğu Tanrı huzurunda günah olarak tanımlamıştır. O, Tanrı huzurunda bireyin kendisi olamamayı umutsuzluğun bir formu olarak görmüş ve umutsuzluğu ölüme götüren bir hastalık olarak tanımlamıştır. Dördüncü bölümde Kierkegaard felsefesinde günahın aşılma durumunun iman ve sevgi ile olduğu üzerinde durulmuştur. Kierkegaard, İbrahim kıssasından hareketle imanı varoluşsal bir düzlemde değerlendirmiştir. Bireyin ahlaki teolojik olarak askıya almasının günah olup olmadığı üzerinde durmuştur. Kierkegaard'a göre bireyin işlemiş olduğu birçok günah, Tanrı kökenli bir sevgi ile bağışlanarak örtülür. Bu sevgi kötüye giden tüm yolları kapatarak bireyi günah karşısında koruyucu bir işlev üstlenir. Kierkegaard'a göre, bağışlayıcı ve dönüştürücü sevginin kaynağı ise Tanrı'dır.

**Anahtar Kelimeler:** Günah, kaygı, umutsuzluk, iman, sevgi.

## ABSTRACT

**Thesis Title:** The Concept of Sin in Søren Kierkegaard's Philosophy

**Author:** Esra Yılmaz

**Advisor:** Dr. Fatma Erkek

**Department:** Philosophy

**Thesis Type:** Master's Thesis

**Approval Date:** 30/07/2025

The primary aim of this study is to examine the concept of "sin" in Søren Kierkegaard's philosophy. In this context, the first chapter explores Kierkegaard's life and fundamental philosophical concerns, focusing on his views on individuality, existence, his critique of Hegel, and his opposition to the institutional church. Subsequently, the concept of sin in Christianity is discussed, particularly through the notion of "original sin," which emphasizes the inherited guilt passed down from generation to generation from the moment of birth. As a Christian philosopher, Kierkegaard approaches the concept of sin not merely as an abstract idea, but as a dynamic element that directly influences both his life and writings. The second chapter delves into Kierkegaard's unique interpretation of sin, analyzing how he brings a new existential perspective to the traditional understanding of original sin. Within this framework, the individual's relationship with sin is examined through the concept of "anxiety," and Kierkegaard's reflections on whether Adam's original sin can be transmitted across generations are explored. The third chapter investigates the psychological dimension of sin in Kierkegaard's thought, particularly focusing on the concept of "despair." Kierkegaard defines the despair experienced by the individual as a form of sin before God. He sees the inability of the individual to become oneself in the presence of God as a manifestation of despair, characterizing it as a sickness unto death. In the fourth chapter, the possibility of overcoming sin through faith and love in Kierkegaard's philosophy is addressed. Drawing on the biblical story of Abraham, Kierkegaard evaluates faith from an existential perspective. He questions whether suspending ethics for theological reasons constitutes sin. According to Kierkegaard, many of the sins committed by the individual are concealed and forgiven through a divine form of love. This love acts as a safeguard, closing the paths that lead to evil. Ultimately, Kierkegaard identifies the source of this forgiving and transformative love as God.

**Keywords:** Sin, anxiety, despair, faith, love

## KISALTMALAR

|             |              |
|-------------|--------------|
| <b>ev.</b> | eviren      |
| <b>ed.</b>  | Editör       |
| <b>s.</b>   | Sayfa        |
| <b>ss.</b>  | Sayfa sayısı |
| <b>yy.</b>  | Yüzyıl       |



# 1. GİRİŞ

Modern felsefenin varoluşçu geleneğinde öncü bir figür olan Soren Kierkegaard, bireyin Tanrı karşısındaki sorumluluğunu merkeze alan özgün düşünce yapısıyla dikkati üzerine çekmektedir. Kierkegaard'ın felsefesi, rasyonalist sistemlerin hâkim olduğu bir dönemde bireye ve onun iç dünyasına yönelmesiyle radikal bir kırılma yaratmıştır. Kierkegaard varoluş felsefesi açısından önem teşkil eden pek çok kavram üzerinde durmuştur. Onun en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri de günah kavramıdır. Kierkegaard günahı, bireyin kendi varoluşsal bütünlüğünden bir kopuş, kendine yabancılaşmasının bir tezahürü ve bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin bilinçli bir reddi olarak ele almaktadır. Kierkegaard'ın günaha ilişkin bu yaklaşımı günahı ahlaki bir kusur olmaktan çıkarır ve insanın varoluşsal yolculuğunda meydana gelen bir kopuş olarak sunar.

Günah, yalnızca dini sistemlerin sınırları içinde teolojik bir mesele değildir. Aynı zamanda insanın varoluşsal durumunu anlamaya yönelik felsefi düşüncenin temel meselelerinden biridir. İnsanın kendisi, başkaları ve Tanrı ile olan ilişkisini etkileyen bu kavram, sorumluluk, özgürlük, kaygı ve iman gibi temel kavramlarla yakından ilişkilidir. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, *Ölüme Götüren Hastalık*, *Korku ve Titreme* ve *Sevginin İşleri* adlı eserlerinde günah kavramını özgürlük, benlik, sorumluluk, iman ve teslimiyet bağlamında ele alır. Özellikle *Kaygı Kavramı* adlı eserinde, Adem'in işlemiş olduğu ilk günah üzerinden kaygı ile günah arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceler. Her ne kadar bu eser teolojik bir çerçevede yazılsa da Kierkegaard bu çalışmasını esasen bir psikoloji eseri olarak görmektedir.

Kaygı kavramı, 19.yy.'da yaygın olarak psikoloji alanında kullanılan bir terim değildi. Kierkegaard bu kavramı psikolojik bir fenomen olarak ele alır ve insanın varoluşunda temel bir rol teşkil ettiğini savunur. Ona göre kaygı, patolojik bir bozukluk değildir aksine insanın doğasına özgü evrensel bir durumdur. Kierkegaard günahın doğrudan özgürlükle ilişkili olduğunu savunur. Ona göre günah, bireyin kendisiyle yüzleşme sürecinde özgürlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise kaygının bir sonucu olmaktadır. Ona göre kaygı, insanı günah işleyebilecek bir potansiyel haline getirir. Kierkegaard, ilk günahı “varoluşsal sıçrama” olarak tanımlar. Ona göre, bu sıçrama ile insan, masumiyet durumundan çıkarak özgürlüğü ile yüzleşmekte ve

kendilik bilincine ulaşmaktadır. Bu durum ise bireyin kendi belâğinin ve özgürlüğünün doğuşudur. Kierkegaard'ın bu yaklaşımı günahı bir eylem değil bir varoluş biçimi olarak kavramamıza neden olmaktadır. O bu yönüyle dinin sınırlarını aşarak bireyin içsel durumunu merkeze alır. Ona göre günah insanın Tanrıyı reddetmesi ya da Tanrı karşısında kendi benliğini yitirmesidir. Bu durum ise Kierkegaard'ın tabiriyle ölümcül hastalık olan umutsuzluğa sebep olmaktadır.

Bu tez dört ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümde, Kierkegaard'ın düşünce yapısı ve felsefesinin temel kavramları ele alınacaktır. Bu bölümde özellikle bireysellik, varoluş kavramları ve Kierkegaard'ın geliştirmiş olduğu varoluş aşamaları incelenecektir. İkinci bölümde, Kierkegaard felsefesinde günah kavramı ele alınacaktır. Bu bağlamda mevrus günah (doğuştan gelen), günahın kaynağı ve kaygı-günah arasındaki ilişki detaylı şekilde tartışılacaktır. Üçüncü bölümde, Kierkegaard felsefesinde günahın psikolojik boyutu olan umutsuzluk kavramı ele alınacaktır. Bu bölümde insanın sentez olarak tanımlanması, kendilik problemi, umutsuzluğun evrenselliği ve umutsuzluğun günah olma biçimi gibi temalar irdelenecektir. Dördüncü ve en son bölümde ise, bireyin günahı aşma sürecinde iman ve sevgi arasındaki ilişki incelenecektir. Ayrıca sevginin bağlayıcı bir güç olarak, günahın çeşitliliğini nasıl örttüğünü ve bireyi nasıl dönüştürebileceği üzerine Kierkegaard'ın görüşleri ele alınacaktır.

Bu tez Kierkegaard'ın günah kavramına dair yaklaşımını, insanın iç dünyasına dair derinlemesine yapmış olduğu analizleri sistematik bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onun günah kavramına yüklemiş olduğu anlam Hristiyan teolojisi ve klasik etik sistemlerin ahlaki ihlal tanımlarından tamamen farklıdır. Bu sebeple tezde günah kavramının Kierkegaard tarafından özgün bir şekilde nasıl tanımlandığını ve ele alındığını, bireyin iç dünyasına nasıl bir katkı sağlamış olduğu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışılacaktır. Ayrıca günahın bireyin varoluşundaki yeri özgürlük, kaygı, umutsuzluk, iman ve sevgi kavramlarıyla ele alınacaktır. Onun günah kavramına ilişkin yapmış olduğu bu çözümlemeler günümüz insanın kendisiyle ve Tanrı ile olan ilişkisindeki kırılmaları anlamak için güçlü bir zemin hazırlamaktadır.

## 2. KIERKEGAARD VE FELSEFESİNİN TEMEL KONULARI

1813-1855 yılları arasında Danimarka’da yaşamış olan Soren Kierkegaard, teolog, filozof, yazar ve varoluşçuluk akımının öncüsü kabul edilmektedir. 42 yıllık yaşamının neredeyse tamamını Kopenhag’da geçirmiş olan Kierkegaard’ın günlüğünden anlaşıldığı kadarıyla birkaç kere Berlin’e ve İsveç’e yapmış olduğu seyahatleri dışında olaylı ve hareketli bir yaşamı bulunmamaktadır.<sup>1</sup> Yaşamış olduğu dönemde tam anlaşılamamış ve dışlanmış bir filozof olan Kierkegaard, kalabalığın sıradanlığını anlamış ve bu yüzden felsefesinde bireyselliğe güçlü bir vurgu yapmıştır.<sup>2</sup>

Kierkegaard varoluşçuluğun temel kavramlarını ve öğretisini belirlediği için bu akımın kurucusu kabul edilmektedir. Ancak felsefe yapma biçimi, geleneksel ve alışlagelmiş düşünce kalıplarının dışındadır. O, varoluşun bir sistemi olmayacağını savunmaktadır. Ondan önceki felsefi akımlar “özcü felsefe” kategorisinde ele alınırken Kierkegaard’dan sonra varoluşçuluk akımı “varlık özü önceler” vecizesi ile önceki akımlardan ayrılır.<sup>3</sup>

Eserlerinde donuk, mantıksal ve didaktik bir dil kullanmayan Kierkegaard, ironik, hareketli, öyküsel bir dil kullanmıştır. Bu da onu klasik felsefenin dışına taşımaktadır. Eserlerinden yola çıkarak Kierkegaard’ı iyi bir yazar, filozof, din adamı, psikolog ve edebiyatçı olarak tanımlamak mümkündür. Hikâyeleştirme gücünü sıkça kullanan Kierkegaard dikkat çekici edebi bir dil sergilemiştir. Hiciv, mizah ve ironiyi eserlerinde aktif bir şekilde kullanarak insanın varoluş sorununu ele almıştır.

Eserlerinde öğretici bir dil kullanmayan ve okuyucuya doğrudan sonucu vermeyen Kierkegaard, dolaylı bir anlatım yolunu tercih etmiştir. Bu tercih anlamayı zorlaştırmakla birlikte okuyucunun konular üzerinde derinlemesine düşünmesini sağlamaktadır. Kierkegaard, eserlerini ironi yöntemiyle kaleme alarak onları kolay ve anlaşılır olmaktan çıkarmaktadır. Onun anlayışında ironi, eleştirel bir tavır ve entelektüel bir tutum sergilemeyi ifade etmektedir. Dolaylı, örtük, kinayeli, iğneleyici bir söylem biçimi olan ironi, her hâlükârda gerçeklikle bağını korumalıdır. Bu nedenle

---

<sup>1</sup> A. Kadir Çüçen, ed., *Varoluş Filozofları* (Ankara: Sentez Yayınları, 2018), 75.

<sup>2</sup> Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard’da “Öznel Hakikat” Kavramı* (Ankara: Hece Yayınları, 2020), 22.

<sup>3</sup> Yıldırım, *Soren Kierkegaard’da “Öznel Hakikat” Kavramı*, 30.

felsefe sözlüklerinde “Sokratik yöntem” olarak ifade edilmektedir. İroni ima, şaka, yergi ve eleştiri içermektedir. İroni söylemediğini ima etme sanatıdır. İroni tam, açık ve anlaşılır söyleme sanatı olmadığı için, ima edilen durum okuyucu ve dinleyicinin anlama ve algılama gücüne bırakılmaktadır.<sup>4</sup>

Kierkegaard, düşünce tarihinin en büyük ironistlerinden kabul edilmektedir. Kierkegaard’ın ironiyle çift yönlü bir ilişkisi bulunmaktadır; ilk olarak üniversitede ironi üzerine tez yazmıştır, ikinci olarak yazmış olduğu eserler ironik özellik taşımaktadır.<sup>5</sup> O dönemin akademisinde Latince tezlerin yazılması ve savunulması kuralını çiğnemiş olan Kierkegaard, *Sokrates’e Sürekli Göndermelerle İroni Kavramı* adlı tezini Danca kaleme almıştır. Birçok entelektüel kesim tarafından da değer verilen bir düşünür olan Kierkegaard, diğer yazmış olduğu eserlerinde de ironiyi kullanarak, okurlarına kendi hayatlarını sorgulamayı ve gerçek kimliklerini bulmalarını istemiştir. Bu yüzden Kierkegaard kendine Sokrates’i örnek alarak bu yöntemi yani ironiyi geliştirmiştir.<sup>6</sup>

Kierkegaard’ın tek hayranlık duyduğu filozof Sokrates’tir. Onun Sokrates’e duymuş olduğu bu hayranlığı zamanla bir benzeşmeye yol açmıştır. Kierkegaard Sokrates’te olduğu gibi ironiyi aktif bir şekilde kullanmıştır. Her iki filozofta hakikati doğrudan ortaya koymayarak, insanları varoluşlarıyla ilgili soru sormaya yönlendirmiştir. Bireylerin çözümlerini kendilerinin bulmasını sağlamışlardır. Her iki filozof da insanın varoluşunu konu edinmekte, hakikatin öznel olduğu tezinden hareketle ironik bir üslup kullanmaktadırlar.<sup>7</sup>

Kierkegaard’a göre soru sorma sanatı, birey-nesne ve birey-birey ilişkisini ifade etmektedir.<sup>8</sup> Kierkegaard’ın Sokrates’i akıl hocası olarak görmesinin altında yatan sebep ise; Sokrates’in muhatap olduğu kişilerde öznelliği ortaya çıkartabilmek için ironi yöntemini kullanması ve dolaylı iletişim yolunu seçmesidir. Kierkegaard, dolaylı iletişim ile kişinin gündelik hayatında olup bitenleri, değer yargılarını, sorumluluklarını bir paranteze alarak objektif olarak değerlendirmelerini istemektedir.

---

<sup>4</sup> Vefa Taşdelen, “Felsefede ve Sanatta İroni”, *Hece Dergisi* 125 (2007): 50.

<sup>5</sup> Taşdelen, “Felsefede ve Sanatta İroni”, 61.

<sup>6</sup> Yasemin Akış Yaman, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, *Kierkegaard* içinde, ed. Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Konya: Çizgi Kitapevi, 2016), 13.

<sup>7</sup> Taşdelen, *Felsefede ve Sanatta İroni*, 61.

<sup>8</sup> Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı: Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2020), 41.

Bireyin başka yaşam tarzlarını görerek kendi yaşamına sıkıca bağlanması ve yön vermesi olan ironiyi yani dolaylı iletişimi Kierkegaard, kendi yaşam tarzında da başarı ile uygulamaktadır. Bir başka açıdan Kierkegaard, ironiyi kendi kelimelerinden uzaklaşarak muhatabın düşüncelerini ifade etmek için kullanmaktadır.<sup>9</sup>

Kierkegaard anlaşılması zor olan bir filozoftur. Bunun altında yatan sebep ise eserlerinde dağınık, belirsiz ve gizemli bir dil kullanmış olmasıdır. Değişken, dinamik, irrasyonel, absürt ve paradoksal bir yazı kullanması bu anlaşılmayı daha da güçlendirmektedir. Dolaylı iletişimi tercih eden Kierkegaard, müstear isimlerle eserlerinin bir kısmını yazmıştır. Dolaylı iletişimi seçmiş olmasının altında yatan bir diğer sebep ise varoluşsal iletişime ilişkin güçlüğü aşmak istemesidir. Eserlerinde öyküleyici ve betimleyici bir yazı tarzı kullanarak varoluşsal derinliği artırmış, gizemli ve sıra dışılığı ile dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Varoluşsal derinliğe girdiği için anlaşılır olma kaygısı gütmeyen Kierkegaard, eserlerini sınırlamadan yazmıştır. Bu durum Kierkegaard için öznel düşünür olmanın sonucu olmaktadır.<sup>10</sup>

Kierkegaard, yazmış olduğu eserlerin büyük bir kısmını müstear isimle yayınlamıştır. Bunun nedeni ise hem kendisi hem de okuyucularıyla daha iyi iletişime geçmektir. Kierkegaard kullanmış olduğu müstear isimli eserlerinde tez, antitez ve sentez diyalogu içinde deneme yaparak, farklı bir görüş, farklı bir boyut, farklı bir varoluş ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu eserlerde dolaylı bir iletişim mevcut olduğu için Kierkegaard'ın eserlerine ayrı ayrı değil bütüncül bir bakış açısı ile yaklaşılmalıdır. Müstear isimlerle yazılan eserlerdeki diyaloglar Kierkegaard'ın gerçek dünyasını ve yaşantısını yansıtmamaktadır. Bu eserlerde Kierkegaard farklılaşmayı ve karşıtlaşmayı göstererek varoluşu ele alarak Hegel felsefesine tepkisini ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> Kendi ismi ile yazmış olduğu eserlerde Kierkegaard okuyucu ile doğrudan iletişime geçmektedir. Dinsel alanda yazılan bu eserlerde Kierkegaard nesnel ve tarafsız bir bakış açısı kullanmaktadır.<sup>12</sup>

Danimarkalı bir eleştirmen olan Georg Brandes, Kierkegaard'ı ilk ortaya çıkaran, Almanya'da ve İskandinavya'da tanınmasını sağlayan kişi olmuştur. Kierkegaard'ın

---

<sup>9</sup> Akış Yaman, "Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları", 14-15.

<sup>10</sup> Erol Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 22-23.

<sup>11</sup> Vefa Taşdelen, *Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 69-72.

<sup>12</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 73.

tanınmasının geç olmasının altında yatan sebeplerden birincisi eserlerinin anadilinin Danca olması, ikincisi de eserlerinde kapalı bir üslup kullanmasıdır.<sup>13</sup> Yazmış olduğu eserlerin kendi çağında değil sonraki dönemlerde okunacağını söyleyen Kierkegaard,<sup>14</sup> karşılaşmış olduğu birçok soruna rağmen her zaman tutkulu bir filozof olmuş ve bu kısa ömrüne büyük bir külliyat bırakmıştır.

## 2.1. Bireysellik ve Varoluş

Kierkegaard, 17 yaşında babasının isteği üzerine teoloji okumak için Kopenhag Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Kierkegaard, zamanın çoğunu felsefe ve edebiyat okumalarına ayırmıştır.<sup>15</sup> Kierkegaard döneminde Teoloji Fakültesi en yüksek öğrenci sayısına ulaşmış olmasına rağmen entelektüel beklentilerini karşılamaya yetmediği için aramış olduğu desteği Kopenhag Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bulmuştur. Felsefe Bölümü'ndeki Frederik Christian Sibbern ile Paul Martin Moller'den aramış olduğu desteği bulmuş olan Kierkegaard, bu iki hocanın felsefi- edebi yazılarından etkilenmiştir. Sibbern, Kierkegaard'ın Hegel felsefesi ve düşüncesi ile tanışmasına sebep olmuştur.<sup>16</sup> Kierkegaard'ın spekülatif ve Hegel felsefesini eleştirmesine sebebiyet veren bir diğer önemli isim Schelling'tir. Schelling'in Berlin'de vermiş olduğu konferansına gitmiş olan Kierkegaard, Schelling'in subjektif bir anlamda dile getirmiş olduğu “gerçeklik” ve “birey” fikrinden derinden etkilenmiştir.<sup>17</sup>

Her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlanmış ve mutlak bir hümanizmin hâkim olduğu bir dönemde yaşamış olan Kierkegaard, bireyin kendine yabancılaşmış ve kendini unutmuş olduğuna inanmıştır. Aydınlanmanın sürekli nesnelliği vurgulayarak, din ve ahlakın hakikatine karşı almış olduğu tavırdan rahatsızlık duymuş olan Kierkegaard, öznel hakikati savunmuştur. Öznel hakikatin önemini eserlerinde de sürekli vurgulayan Kierkegaard, inanç ve aklı uzlaştırmaya çalışmak yerine, inanç ile aklın uzlaşmaz olduğunu savunmuştur. Bu görüşüyle Kierkegaard varoluşçuluk

---

<sup>13</sup> Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da “Öznel Hakikat” Kavramı*, 22.

<sup>14</sup> Yıldırım, 22.

<sup>15</sup> Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 11.

<sup>16</sup> Akış Yaman, “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”, 10.

<sup>17</sup> Akış Yaman, 11.

felsefesini başlatan kişi olmuştur.<sup>18</sup> İnsanın varoluşuna dikkat çeken Kierkegaard “varoluşsal” terimini *Felsefi Kırıntılara Bilimsel Olmayan Sonuçlandırıcı Notlar* adlı eserinde yeni bir söylem ile kullanmıştır.<sup>19</sup>

Varoluşun bir kavrama, bir öze indirgenemeyeceğini vurgulayan Kierkegaard’a göre; varoluş ancak hareket olarak deneyimlenebilmektedir. Kierkegaard, felsefenin ise varoluşu anlamakta yer yer çaresiz ve başarısız kaldığını vurgular ve *Tekerrür* adlı eserinde varoluş hakkındaki düşüncelerini hareket sorusu aracılığıyla dile getirir.<sup>20</sup> Ona göre tekerrür; varoluş içinde yaşanmış olanı tekrardan yaşamak değil, tekrardaki yeniyi farklı yinelemektir.<sup>21</sup> Kişi zaman içinde ne ileri ne geri gidebilmekte, tekerrürü yaşayamamaktadır. Ancak kişi, tekerrürün fark yaratmış olduğu imkansızlığı tekrar edebilmektedir.<sup>22</sup>

### 2.1.1. Kierkegaard’ın Hegel’e Olan Tepkisi

Kierkegaard döneminde felsefe, sistem anlayışı içerisinde tamamen akademik ortamda ve akademisyenler tarafından yapılmaktaydı. Bu durumdan rahatsızlık duyan Kierkegaard, bireyin görüşlerini ve inançlarını dışlamış olan sisteme karşı gelmekteydi.<sup>23</sup> Kierkegaard’ın felsefesi bir tepki felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bunun olmasında ise üç önemli unsur bulunmaktadır: 1. Hegel felsefesine ve spekülatif felsefeye karşı olan tepkisi, 2. Hristiyanlığın spekülatif felsefenin bir unsuru ve bir kurum haline getirilmesine karşı olan tepkisi, 3. Bireyin nesnel bilgi-düşünce-inanç uğruna kendi varoluşunun anlamını sorgulamayan, bireysellik ve öznelliğini yitiren modern insanın durumuna karşı göstermiş olduğu tepkidir. Bu tepkiler çevresinde Kierkegaard’ın felsefesinde bireysellik, öznellik ve içsellik gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 933.

<sup>19</sup> Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi: Özgürlük Varoluş ve Kayısı Kokteylleri*, çev. Emre Gözcü (İstanbul: Bkz Yayınları, 2020), 17.

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard, *Tekerrür*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Basım, 2021), 11-12.

<sup>21</sup> Kierkegaard, *Tekerrür*, 21.

<sup>22</sup> Søren Kierkegaard, *Hakikat Şaraptadır*, çev. Zeynep Talay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 8.

<sup>23</sup> Şeniz Yıldırım, *Søren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi: Özgün Bir Filozofu Öznelliğini Anlamak* (Ankara: Hece Yayınları, 2020), 39.

<sup>24</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 29.

Üniversitede karşılaşmış olduğu Hegel sistemine karşı Kierkegaard, güçlü bir tepki göstermiş ve bireye yer vermeyen bu sistem onu tatmin etmemiştir.<sup>25</sup> Kierkegaard'ın Hegel felsefesine karşı neden tepki göstermiş olduğunu özetlersek: Sistemci yaklaşımı en uç noktaya taşımış kişi olan Hegel, tüm varlığın açıklanabilir ve anlaşılabilir olduğunu, rasyonel olan her şeyin gerçek, gerçek olan her şeyin ise rasyonel olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda Hegel'in felsefesi rasyonel olan varlığı anlama ve kavramakla sorumlu hale gelmektedir.<sup>26</sup> Kierkegaard'a göre rasyonalist sistem, gerçekliği bir düşünce sistemi içine sıkıştırmaktadır. Her şeyi akla indirgeyen rasyonellik, varoluşu unutmaktadır. Kierkegaard'a göre Nesnel bilgi, bireyin içsel ve öznel deneyimini göz ardı etmektedir. Akıllı ve toplumu ön plana çıkaran felsefe, insanın varoluşunu meydana getiren unsurları dikkate almamaktadır. Ona göre gerçek felsefe varoluş felsefesi olmalı ve kişisel bir özellik taşımalı, felsefe genel olana değil öznel olana yönelmelidir. Kierkegaard için iman ve inanç gibi kavramlar paradoks içermekte ve bu durum akılla kavranamamaktadır.<sup>27</sup> İman aklın bittiği yerde başladığı için akıl paradoks durumuna hâkim olamamaktadır. Bu yüzden Hegel'in dini teorik hale getirme çabası, dini tahrif etmekte ve zayıflatmaktadır.<sup>28</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme* eserinde İbrahim'in İshak'ı kurban etme kıssasını ele almaktadır. Ona göre bu kıssada iman kahramanı olarak nitelendirilen İbrahim'in durumunu anlamada Hegel felsefesi yetersiz kalmaktadır. Hegel sistemi içerisinde ele alındığında İbrahim, Tanrıdan almış olduğu emri yerine getirdiği için bir katil olarak görülmektedir. Kierkegaard'da göre; Hristiyanlıktaki bazı kavramları anlamada akıl yetersiz veya sınırlı kalmaktadır. Bu sebepten dolayı bu kavramlar ancak iman ile anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Kierkegaard, hayatı tek bir sistem altında toplamaya çalışan Hegelci sisteme karşı gelmekte ve eleştirmektedir.<sup>29</sup>

Kierkegaard Hegel felsefesini kolektivist olarak değerlendirir ve reddeder. Bireyin özgürlüğünü en üst noktaya taşımış olan Kierkegaard'a göre Hegel felsefesinde birey özgürlüğünü icra edememekte ve yok sayılmaktadır. Hegel kurmuş olduğu sistemin dışında kalmıştır. Çünkü filozof bahsetmiş olduğu gerçekliğin içerisinde kalmalıdır.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 11.

<sup>26</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 30.

<sup>27</sup> Tamer Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3, (2011): 161-169.

<sup>28</sup> Yıldırım, *Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi*, 18.

<sup>29</sup> Yıldırım, 19.

<sup>30</sup> Yıldırım, 16.

Hegel'i şarlatan olarak nitelendiren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık* adlı eserinde Hegel'i şu şekilde betimlemektedir;

*“Bir düşünür, devasa bir yapı, bir sistem, tüm varoluşu ve dünyanın tarihini vs.. kucaklayan evrensel bir sistem kurar; ama özel yaşamına baktığımızda, bu devasa kişinin çok şaşkın olduğunu keşfederiz. Hatta yüksek tonozlu büyük bir sarayda değil de yanındaki köpek kulübesinde oturduğunu görürüz ve bu çelişkiyi ona göstermek için bir sözcük kullanılsın, hemen kızar. Çünkü sistemini bu yanlışlık yardımıyla tamamladığına göre yanlışlığın içine yerleşmenin ona zararı dokunmaz.”*<sup>31</sup>

Hegel'e göre ideler varlığın temelindeki prensiplerdir. Felsefe esas olarak bu idelerle uğraşmaktadır. Felsefe rasyonelliğin temelini oluşturmaktadır. O yüzden felsefe şimdi'nin ve gerçek'in anlaşılmasıdır. Bu sebeple felsefe gelip geçeni, tekil olanı, varoluşu doğrudan araştırmamaktadır.<sup>32</sup> Kierkegaard, varoluşun “an”da gerçekleşmiş olduğunu, istikrarsız ve değişken bir yapısı olmasından dolayı akıl ile kavranamayacağı tezinden hareket etmektedir. Kierkegaard'ın Hegel felsefesine karşı çıkarmış olduğu kavramlar varoluş, birey, içsellik ve öznellik kavramlarıdır. Taşdelen, “Onun Hegel'le olan ilişkisi, bu ‘tepki’ temelinde ortaya çıkar. Hemen hemen tüm eserlerinde Hegel felsefesine eleştiriler getirir ve göndermelerde bulunur. Bununla birlikte aralarındaki ilişki, bir ‘tepki ilişkisi’ olsa da Kierkegaard felsefesi, anlaşılma bakımından Hegel felsefesine ihtiyaç duyar.”<sup>33</sup> diyerek konuya açıklık getirmiştir. Kierkegaard, Hegel sisteminden bazı kavramları almakla beraber, onun felsefesine tamamen zıt bir kutupta kendi görüşünü ileri sürmekte ve Hegel'in felsefesine karşı güçlü bir eleştiri yapmaktadır.<sup>34</sup>

Akademik bir kariyeri bulunmayan Kierkegaard, kendisinden sonra gelen varoluş filozofları üzerinde derin bir etki bırakmış, muhalif kimliği, kışkırtıcı karakteri ve bireyselliği savunması ile insanları yaşamış oldukları güvenli alandan çıkarmayı, varoluşlarını sorgulatmayı hedeflemiştir.<sup>35</sup> Kierkegaard'da bireysellik ön planda

<sup>31</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 53-54.

<sup>32</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 30.

<sup>33</sup> Taşdelen, 30.

<sup>34</sup> Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da “Öznel Hakikat” Kavramı*, 14.

<sup>35</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 17.

olduğu için bireyin varoluşu en önde gelen unsur olmaktadır. Birey almış olduğu kararları seçmesiyle yaşamaktadır. Bu seçimler ise bireye kaygı yaşatmaktadır. Birey, varoluşunu eylem, seçim ve kendini gerçekleştirme olarak yeniden ele almalıdır.<sup>36</sup>

### 2.1.2. Kierkegaard'ın Varoluş Aşamaları

Kierkegaard, kişinin yaşamını varoluş evreleriyle *Korku ve Titreme*, *Ya/ Ya Da* ve *Tekerrür* adlı eserlerinde ele almaktadır. Örneklendirmiş olduğu kişiliklerle bu varoluş evrelerini yani estetik, etik ve dini evreleri açıklamaktadır.<sup>37</sup> Kişinin hayatla ilişkisini ve nasıl var olduğunu bu aşamalar çerçevesinde değerlendirmektedir.<sup>38</sup> Kierkegaard bu aşamaları sırasıyla tayin ettikten sonra -hepsini kapsayacak şekilde- onları birbirleri için dışsal olduğunun üzerinde durmaktadır. Kierkegaard'a göre kişi herhangi bir aşamada kriz yaşayabilmekte, sorunla karşılaşabilmekte ve seçimini bu krize göre verebilmektedir. Kişinin kriz anında vermiş olduğu kararlar seçmiş olduğu aşamayı belirlemektedir. Kierkegaard, kişinin yaşayabileceği herhangi bir kriz durumundan önce, kendisi için doğru olan aşamayı bulabilmek için, kendini tanıması ve test etmesini önermektedir.<sup>39</sup>

Bu üç aşamadan birinci aşamada estetik, ikinci aşamada etik, üçüncü aşamada ise dini aşama bulunmaktadır. Kierkegaard'ın ifadelerinden anlaşılan bir kişinin etik aşama için estetik aşamayı, dini aşama için ise estetik ve etik aşamayı geride bırakması gerekmektedir. Yani kişinin verdiği karar ile sıçrama yapması gerekmektedir.<sup>40</sup> Bireyin iman sıçramasını gerçekleştirebilmesi Kierkegaard felsefesinin temel amaçlarından biridir. Birey yapmış olduğu eylemlerden sorumlu olmasıyla bu sıçramayı gerçekleştirebilmektedir.<sup>41</sup> Kierkegaard'a göre bireyin iman sıçraması yapabilmesi için ilk önce kendi varoluşunun farkına varması gerekmekte, gerçek bir Hristiyan olabilmesi için de inanç ve imana sahip olması gerekmektedir.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 20.

<sup>37</sup> Soren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 29.

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 30.

<sup>39</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 60.

<sup>40</sup> Anderson, 61.

<sup>41</sup> Faruk Manav ve Gökhan Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine* (Ankara: Sentez Yayınları, 2013), 9.

<sup>42</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 50.

### 2.1.2.1. Estetik Aşama

Varoluş evrelerinin ilk basamağı estetik aşamadır. Kişisel tatminin ön planda olduğu bu aşamada; kişi kendi nefsi arzu ve isteklerine, çıkarlarına göre haz odaklı yaşamaktadır. Bu aşamada kişi dolaysız arzularını tatmin etmek için zevkin her türüsüne eğilim göstermektedir.<sup>43</sup> Birey için zaaf noktası güzel olan her şeydir. Zengin ve çeşitli bir hayal dünyası olması hassasiyetini daha da artırmakta, yeni ve ilginç olan her şeyden zevk alabilmekte ve bunların peşinden gitmektedir. Bu zevklere ket vuran yasak, engel ve sınırlamalardan kaçmakta ve bu kuralları kötülemektedir.<sup>44</sup> Kierkegaard'a göre; estetik hayat görüşüne sahip olan bu bireylerde umutsuzluk baş göstermektedir.<sup>45</sup> Estetik aşamada yaşayan kişi, kendinden bir beklenti içinde olmaktansa sürekli olarak dışarıdan bir beklenti içindedir. Bu durum ise kişide kaygıya yol açmaktadır.<sup>46</sup>

Estetik aşamada bulunan kişi, yapacak olduğu seçimlerde kararsız kalmaktadır. Bunun sebebi ise birçok seçenek içinde kendini kaybetmesidir.<sup>47</sup> Kierkegaard'a göre; estetik aşama "kötü olan değil, kayıtsız olandır."<sup>48</sup> Kierkegaard estetik aşamada bulunanları göstermek için Don Juan, Johannes ve Faust gibi yazınsal tiplerini örnek vermektedir.

Estetik aşamada kişinin davranışlarına tinsellikten daha çok eğilim ve haz gibi duygular yön verir. Bu aşamaya Don Juan en net örnek olmaktadır. Don Juan tinselliğin karşıtı olan bir örnek olmaktadır. Orta Çağ'da bir yazınsal kahraman olarak ortaya çıkan Don Juan ile birlikte, duyulara göre yaşamak belirgin bir yaşam ilkesi haline gelmiştir.<sup>49</sup> Don Juan duygu ve eğilimler ön planda olduğu için aşkı gerçek ve sadık değildir. Bütün kızlara sevdalanarak hepsini elde etmek istemektedir. Anın içinde yaşayan Don Juan anların toplamı olmakta böylece baştan çıkarıcı olmaktadır.<sup>50</sup> Baştan çıkarıcı olan Don Juan arzularını elde ettikten sonra başka yeni arzuların

---

<sup>43</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 61.

<sup>44</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 31.

<sup>45</sup> Kierkegaard, 781.

<sup>46</sup> Kierkegaard, 850.

<sup>47</sup> Kierkegaard, 750.

<sup>48</sup> Kierkegaard, 753.

<sup>49</sup> Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016), 37-38.

<sup>50</sup> Søren Kierkegaard, *Dolaylı Erotik*, çev. Nur Beier, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020), 152.

peşinden koşarak hayatını tekerrürden ibaret bir şey haline getirmektedir.<sup>51</sup> Arzulamış olduğu aşkın hazzını sürdürdükten sonra tekrardan yeni bir nesne arayışına girmektedir.<sup>52</sup> Kierkegaard'a göre onun yaşamı hiçbir ilişkisi olmayan anların toplamı olmaktadır.<sup>53</sup> Yaşamış olduğu her şey anın meselesi olduğu için devamlılık arz etmeyen bir karakterdir.<sup>54</sup> Don Juan'ın hayatında bulunan kaygı, onun enerjisi haline dönüşmüştür. Don Juan karanlığın içinde kaygıdan beslenerek yaşamını sürdürmektedir.<sup>55</sup> Kaygıdan beslenmesi onun bütün gücünü teşkil ettiği için umutsuzluk içinde değildir. Onun bu durumu -şeytani bir şekilde- yaşama sevincidir.<sup>56</sup>

Kierkegaard *Baştan Çıkarıcının Günlüğü* adlı eserinde estetik aşamada baştan çıkarıcı olarak Johannes'i örnek vermektedir. Heyecanlı bir aşk yaşamak için farklı birçok kadının peşine düşen Johannes onları elde etmek için her türlü yolu denemekte, sahip olmadığı bir kimliğe bürünerek kadınlarda merak uyandırmaktadır. Johannes, gerçekten bir kadına âşık olmamakta, kendi zihninin yaratmış olduğu zevke ve elde etmeye çalıştığı fikre âşık olmaktadır. Anlık heves ve zevklerin peşinden koşarak istediği şeyi elde etmesiyle artık elde etmiş olduğu şey ilginç ve zevkli gelmemektedir. Özgürlük adına yaşadığını söylerken aslında karar verme eyleminden kaçmış olmaktadır. Estetik aşamada kişi ya/ya da sorusuna cevap vermeyerek, sorumluluklarından kaçma girişiminde bulunmaktadır. Burada Johannes, seçimde bulunmayarak seçim yapmaktan kaçmaktadır.<sup>57</sup>

Estetik aşamada bulunan bir diğer tipleme olan Faust, tin karşısında şeytaniliği temsil etmesi bakımından diğer önemli bir figür olmaktadır. Don Juan ile Faust tiplmeleri din ile estetik yaşam arasındaki kopuşu ifade eden karakterlerdir. Faust'un Don Juan'dan farklı yanı ise düşünümsel olarak zıt bir karakter olmasıdır. Faust için baştan çıkarma durumu hayatta güçsüz kaldığı için ona ilaç gibi gelmektedir. Haz isteğinden ziyade kendine oyalanacak bir nesne arayışında olmaktadır.<sup>58</sup>

---

<sup>51</sup> Kierkegaard, *Dolaylımsız Erotik*, 152.

<sup>52</sup> Kierkegaard, 157.

<sup>53</sup> Kierkegaard, 155.

<sup>54</sup> Kierkegaard, 153.

<sup>55</sup> Kierkegaard, 193.

<sup>56</sup> Kierkegaard, 194.

<sup>57</sup> Kierkegaard, 31-33.

<sup>58</sup> Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 111-112.

Faust, Don Juan'dan farklı olarak sadece bir tane kızı baştan çıkartmaktadır. Lakin Faust, Don Juan'dan daha üst bir baştan çıkarıcıdır. Faust'un arzuları Don Juan'daki gibi bir keyfiyet durumu içermemektedir. Faust'un yöntemi ise genç kızları ürkütterek kendisine olan ilgiyi çekmektir. Faust burada duyumsal olan hazdan ziyade ruhun dolayumsuz hazzını elde etmek istemektedir. Faust'un arzulamış olduğu bir kızın güzelliğinden ziyade onun neşeli olan ruhundaki tertemiz duruluktur. Faust'un baştan çıkarıcılık durumunu fark etmeyen kız, ilk başlarda onun ilahi üstünlüğüne kendini inandırmaktadır. Faust'tan çok derin etkilenmiş olan kız, terk edildiğinde korkunç bir kayıp ile karşı karşıya kalmaktadır. Kendini Faust olmadan bir hiç olarak gören kız zaman ilerledikçe gitgide küçülmektedir. Kierkegaard'a göre Faust hilebaz ve riyakâr bir karakterdir. Kız için hiçbir şeyden vazgeçmemiş veya yapmamış olsa dahi kız her şeyi Faust'a borçludur.<sup>59</sup> Estetik aşamada bulunan Faust, Don Juan ve Johannes gibi gelecekle ilgili plan yapmaktan ve sorumluluk almaktan kaçmaktadır.<sup>60</sup>

Estetik aşamada yaşayan kişinin korkusu ise can sıkıntısına kapılmaktır. Tekdüze bir hayat geçirmek, aynı şeyleri tekrar tekrar yapmak ve yaşamak hayattan sıkılmaya sebebiyet verdiği için katlanılmaz olan bir durum doğurmaktır. Bu hayat görüşü içinde yaşayan kişi, bunun farkında olsun olmasın umutsuzluk içinde olmaktadır.<sup>61</sup>

Estetik aşamada bulunan bu kişilerin ortak özellikleri olarak karşımıza çıkan şey dolaysız ve haz odaklı yaşamlarıdır. Arzuların, hazların ve tenselliğin ön planda olduğu estetik yaşam tarzında kişi, tinsel varlığının farkında olmamasından dolayı umutsuzluğu ortaya çıkmaktadır. Umutsuzluk ise kişide ölümcül bir hastalık yaratmaktadır. Estetik yaşamdan bir üst basamak olan etik yaşama geçmek bireyin iyi olan ile kötü olan arasında seçim yapması, ahlaki olanı tercih etmesiyle olanak haline gelmektedir.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, 279-287.

<sup>60</sup> Yılmaz Oruç, "Soren Kierkegaard'da Varoluş, Kendilik ve Hakikat", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (Nisan 2022), 65.

<sup>61</sup> Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 88.

<sup>62</sup> Türkyılmaz, *Bunahım Çağı*, 41.

### 2.1.2.2. Etik Aşama

Varoluş evresinin ikincisinde bulunan etik aşamada; kişi seçim yaparak sorumluluk almaktadır. Bu evrede kişi hayatın gerçekçi akışına dahil olmak istemekte, sorumluluk olarak sonsuzlukla ilişki kurmaktadır.<sup>63</sup> Etik aşamada yaşayan kişi görevlerini bir vazife olarak seçmektedir.<sup>64</sup> Etik aşamada yaşayan kişi için etik olanı yapmak evrenseli gerçekleştirmek ve yerine getirmektir. Bu durumda etik aşama kanun formunu almakta ve estetik alanı da kapsayarak ona sahip olmaktadır.<sup>65</sup> Etik evrenin estetik evreden farkı ise; bireyin pasif olma durumunu ortadan kaldırmasıdır. Bu evrede kişi dış etmenlerden değil bizzat kendi özgür seçimleri ile hareket etmekte ve sorumluluk almaktadır.<sup>66</sup> Seçme eylemi etik aşamada bulunan kişiler için önem taşımaktadır. Çünkü kişi seçme eylemini ciddiye alarak yapmakta, içindeki sonsuzluğu açığa vurmakta ve kendi öz benliği daha da pekişmektedir.<sup>67</sup> Etik aşamada yaşayan birey kendine ve çevresine karşı şeffaf olarak kendini tanımakta, belli olmayan düşüncelerin kendisini baştan çıkarmasına müsaade etmemektedir. Kendini bilme hedefi ile kendini seçmektedir.<sup>68</sup> Kendini bilen birey üretkenliği artırarak gerçek kendiliğini ortaya çıkarmaktadır. “Bireyin kendisi ile bedensel bir ilişkiye girmesiyle, kendine gebe kalır ve kendini doğurur”<sup>69</sup> ifadesiyle Kierkegaard, kendiliğe/benliğe dikkat çekmektedir. Kierkegaard *Ya/ Ya Da* adlı eserinde kurgusal bir karakter olan Yargıç Wilhelm ile etik yaşam biçimini ele almaktadır. Yargıç Wilhelm, estetik evrede bulunan kişiyi karar vermeye ve sorumluluk almaya ikna etmeye çalışmaktadır. Yargıç Wilhelm etiğin estetik alanı desteklemiş ve geliştirmiş olduğunu iddia etmektedir.<sup>70</sup> Ona göre hayat yalnızca estetik zevklerin peşinden koşarak anlamlandırılmamaktadır. Kişi ahlaki değerlere bağlanmalı ve varoluş bilinci geliştirmelidir. Mesela evlilik etik yaşamın varoluşsal somut bir örneği olmaktadır. Evlilik kendini aşan bir sorumluluk gerektirmektedir. Evlilik iki kişilik bir yaşamın sonucunda dünyaya gelen çocukları da kapsadığı için artık küçük bir topluluk olmaktadır. Aile içinde alınmış ya da alınacak

---

<sup>63</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 32.

<sup>64</sup> Kierkegaard, 856.

<sup>65</sup> Kierkegaard, 853-854.

<sup>66</sup> Oruç, *Søren Kierkegaard'da Varoluş, Kendilik ve Hakikat*, 68.

<sup>67</sup> Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, 751.

<sup>68</sup> Kierkegaard, 857.

<sup>69</sup> Kierkegaard, 858.

<sup>70</sup> Kierkegaard, 33.

olan kararlar artık ortak pay içinde herkes için düşünölmekte, bireysel olarak düşünölmemektedir. Birey sadece kendi istekleriyle değil, başkalarıyla da ilgilenmektedir. Bu ise bireyde varoluş bilincinin kapılarını aralamaktadır.<sup>71</sup> Böylece evlilik estetik, etik ve dinsel alanların bir sentezi olmaktadır.<sup>72</sup> İnsanların çoğu evrensel çıkarın ve düzenin korunması için etik aşamayı daha çok tercih etmektedir.<sup>73</sup>

#### 2.1.2.3. Dini Aşama

Varoluş aşamasının üçüncü, en yüksek olan evresi ise dini aşama olmaktadır. Burada birey artık Tanrı için yaşamaktadır. Dini aşamada bireyin Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurması, evrensel olanı yani etik aşamayı aşmış olduğunu göstermektedir. Bu aşamada birey, Tanrı tarafından rasyonel olmayan bir sınamaya tabi olabilmektedir. Bu sınama durumunda kişi rasyonel bir şekilde çevresine bu durumu açıklayamamaktadır. Dini aşamanın irrasyonel olması, absürt olanı dışa vurmakta böylece iman ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Varoluş aşamaları arasında geçiş yapmak kişinin cesareti ile gerçekleşen sıkıntılı bir süreç olmaktadır. Bu geçişlerin paradoksal olması, kişinin sıçrama yapmış olduğu aşamaya bağlanması ile gerçekleşmektedir.<sup>75</sup> Kierkegaard'a göre dini aşama, iman sıçraması olarak adlandırılan bir adımla başlamaktadır. İman sıçramasında birey, rasyonel açıklamaları bir kenara bırakarak kendisini tamamen Tanrıya teslim etmektedir. Dini aşamanın merkezinde bir paradoks olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre bu paradoksları anlamak ve kabullenmek akıl yürütme ile mümkün olmamaktadır. İşte burada birey bu paradoks olan durumları iman ve teslimiyet ile kabul etmektedir.

Bu aşamada birey, tüm dünyevi bağlardan daha üstün bir bağ kurduğu için teolojiyi askıya alma durumu ortaya çıkmaktadır. Burada Kierkegaard, İbrahim kıssası ile bu aşamayı örneklendirmektedir. İbrahim'in Tanrı'nın emri üzerine oğlu İshak'ı kurban etmeye hazırlanması, Tanrıya olan mutlak teslimiyetinin bir göstergesi olmaktadır. Bu

---

<sup>71</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 63-64.

<sup>72</sup> Cauly, *Kierkegaard*, 126.

<sup>73</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 67.

<sup>74</sup> Anderson, 64-65.

<sup>75</sup> Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 89.

emir doğrultusunda İbrahim korku ve dehşet duymakta, titreme geçirmektedir. Kierkegaard, imanın vermiş olduğu tutku ile hareket eden İbrahim'i ise iman şövalyesi olarak görmektedir.<sup>76</sup>

Müstear isimlerle yazmış olduğu *Ya/ Ya Da, Kaygı Kavramı, Korku ve Titreme, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, Yineleme, Felsefi Fragmanlar ve Felsefi Fragmanlara Bilim Dışı Eklenti* gibi birçok eserinde Kierkegaard, kişi için dini aşamanın en yüksekte olduğunu, sıçrama ile kişinin bir üst aşamaya erişebileceğini ifade etmektedir. Kendi ismi ile yazmış olduğu *Sevginin İşleri, Hristiyanlıkta Eğitim* ve birçok sayıdaki *Söylev*'inde ise Kierkegaard, dini aşama evresinin diğer aşamalara göre en üst noktada olduğunu, lakin her birey için bu durumun değişkenlik gösterebileceğini yansıtmaktadır.<sup>77</sup>

Etik, estetik ve dini aşamaların herhangi birinde bulunan kişi için makul ilkeler bulunmaktadır. Dini aşama için çok fazla çaba gösteren Kierkegaard için bu aşama kişinin yaşamındaki en büyük meydan okumadır. Çünkü bu evrede birey Tanrı ile kişisel bir ilişki içine girmiştir. Estetik ve etik aşamaların her dönem savunucuları olmuş lakin dini aşama için Kierkegaard'ın anlamış olduğu şekli ile olmamıştır.<sup>78</sup>

Estetik ve etik aşamaların farklılıklarını ele alan Kierkegaard, bu aşamaları diyalektik olarak incelemekte, estetik alanda mutlak olan farklılıkları yani gizlilik ve çelişki olan durumları ele almaktadır. Estetik aşamada bulunan kişi, zamanı söz konusu yapmamakta hayatı hızlı yaşamaktadır. Etik aşamada bulunan kişide ise zaman söz konusu olmaktadır. Estetik aşamanın gizlilik gerektirdiğini söyleyen Kierkegaard'a göre etik aşama estetik aşamanın tam tersi olarak açıklık gerektirir.<sup>79</sup> Etik aşamada bulunan kişi, estetik aşamadaki gibi yaşamak istemiş olsa bile artık estetik yaşam tarzı ile yaşayamamaktadır. Çünkü kişi etik olan nitelikleri bildiğinden dolayı estetik aşamada yaşamasıyla günah işlemiş olmaktadır.<sup>80</sup> Estetik aşamada yaşayan kişi, hayatta olmak ile olmamak arasında koşul koyarak yaşamaktadır. Etik aşamada

---

<sup>76</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, 43.

<sup>77</sup> Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 61.

<sup>78</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 62.

<sup>79</sup> Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme: "Diyalektik Lirik"*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 88-90.

<sup>80</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 752.

yaşayan kişi ise bulunmuş olduğu durumdan kurtuluş için bir çıkar yol bulur, bu çıkar yol ise kendisi olmaktadır.<sup>81</sup>

Estetik ve dini aşama arasında ise benzerlik bulunmaktadır. Bu benzerlikte birey ön plandadır. Her ikisinde de birey evrensel olana karşı olmaktadır. Ancak her iki aşama arasında önemli bir fark vardır. Estetik aşamanın dini aşamadan farkı ise bu aşamada bireyin kendi istek ve arzularının ön planda olmasıdır. “Estetik bireylerin kendi tekilliklerini öne sürmeyi *istemelerine* karşın müminler için kendi tekilliklerini öne sürmek ‘kalbin dolaysız bir arzusu değildir.’”<sup>82</sup> Dini aşamada bulunan kişiler evrensel olanı yapmak isterken Tanrı’nın vermiş olduğu sınamayı etik aşamaya göre yapamamaktadırlar.<sup>83</sup>

## 2.2. Hristiyanlık ve Günah

### 2.2.1 Kierkegaard’ın Kiliseye Olan Tepkisi

Farklı ve aykırı bir karaktere sahip olan Kierkegaard, kilise ile görüş ayrılığı yaşamış ve sert eleştirilerde bulunmuştur. Kierkegaard’a göre gerçek Hristiyanlık, bireyin Tanrı ile kurmuş olduğu doğrudan bir ilişkidir. Ancak Kierkegaard’a göre kilisenin kurumsallaşmış olması, bireyin Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmasını engellemektedir.

Kierkegaard’ın Lutherci Kiliseye sözel olarak saldırıda bulunması, kiliseyi yermesi, öldüğü zamanda bir papazın kendisine ayin yapmasını istememesi bu görüş ayrılığının birkaçını oluşturmaktadır.<sup>84</sup> Gerçek Hristiyan olmanın ne demek olduğunu kendi hayatında göstermek isteyen Kierkegaard’ın ölüm döşeginde bulunduğu sırada son duasını bir papazın değil herhangi bir insanın yapmasını istemesi o zaman için şok edici bir olaydır.<sup>85</sup> Kilise din adamlarının büyük bir çoğunluğunu “inanmayan Hristiyanlar” olarak tanımlayan Kierkegaard, onları dinin öğretisi ve mesajlarını

---

<sup>81</sup> Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 851.

<sup>82</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 67.

<sup>83</sup> Anderson, 67.

<sup>84</sup> Anderson, 7.

<sup>85</sup> Robert Ferguson, *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, çev. Elif Ersavcı (İstanbul: Sel Yayınları, 2020), 115.

basitleştirmekle ve hoş bir öğreti haline getirmekle itham etmektedir. Kierkegaard'ın kiliseye ve din adamlarına yönelik tepkisi bireysel inanç ve gerçek Hristiyanlığı yaşama anlayışından kaynaklanmaktadır.

Babası Pedersen'in katı dinî eğitimini<sup>86</sup> reddetmeyen Kierkegaard, Hristiyanlığın bozulmamış yalın ve saf ilk haline döndürme çabasını bir hedef haline getirmiş ve bu doğrultuda birçok eser yazmıştır.<sup>87</sup> Gerçek bir Hristiyan olmanın ne demek olduğu üzerinde ısrarla duran Kierkegaard, herkesin Hristiyan olduğunu ama gerekli bilgiye sahip olmadığını söylemektedir. Makul bilgilerin ve öğretilerin birleşimi olmayan Hristiyanlık, absürt ve paradoksların olduğu bir dindir. Akıl-Hristiyanlık ile Felsefe-Hristiyanlık uzlaşmasının imkânsız olduğuna değinen Kierkegaard, Hristiyanlığın özünün irrasyonel olduğunu savunmaktadır.<sup>88</sup>

Kierkegaard'a göre geleneksel din anlayışının hâkim olduğu toplumda Hristiyan olmak; belirli öğretileri kabul etmek, bu öğretileri uygulamak, kiliseye gitmek ve fonetik dizileri topluca seslendirmek, kürsüden söylenenleri kabul ederek başını sallamak gibi ritüellerden oluşmaktadır. Bilinçli olmayan bu ritüeller birey tarafından sorgulanmıyor, makullüğü tartışılmıyor, körü körüne inanılıyordu. Kierkegaard'a göre; Hristiyan olmak, Hristiyan halk olmaya eşittir. Bu durum ise devlet-kilise anlayışına uygun düşmektedir. Hristiyanlık kavramını insanların zihninde değiştirmekle uğraşan Kierkegaard'a göre; Hristiyan olmak paradoks ve absürt olanı kabul etmekle başlamaktadır.<sup>89</sup> Kierkegaard'a göre paradoks, düşüncenin tutkusu olmaktadır.<sup>90</sup> İsa'nın yani bir insanın Tanrı olduğu öğretisi gibi Hristiyanlıkta birçok öğreti bulunmaktadır. Bu öğretiler tam bir paradoks içermektedir. Bu durum insan

---

<sup>86</sup> Melankolik bir kişiliği olan Pedersen, Ortodoks Lutherçiliğine derinden bağlı koyu bir dindardır. (Yıldırım, *Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi*, 10.) Pedersen'in hayatına dair iki önemli teori bulunmaktadır; birincisi çocuklukta karşılaştığı yaşam zorluklarından dolayı Tanrıya yapmış olduğu küfür, ikincisi ise evindeki hizmetlisi olan Ane'nin kendisinden nikahsız bir şekilde hamile kalmasıdır. (Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 9.) Pedersen, Kitab-ı Mukaddes'te işlememesi gereken günahları işlemiş olduğu için Tanrı tarafından cezalandırılmayı umuyordu. Pedersen, işlemiş olduğu günahların kefareti olarak en küçük oğlu olan Soren Kierkegaard'ı görmekteydi. Bu nedenle Pedersen, Soren Kierkegaard'ı iyi bir din adamı olarak yetiştirmek isteyerek onu Tanrıya adamıştır. (Yıldırım, *Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi*, 11.)

<sup>87</sup> Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 20.

<sup>88</sup> Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökenleri*, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 133.

<sup>89</sup> Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, 135.

<sup>90</sup> Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 61.

aklına yatkınlık sağlamamakla beraber Kierkegaard'a göre Hristiyanlığı anlamak değil anlaşılmayacağını anlamak gerekmektedir. Bu ise akıl ile değil kişinin imana sahip olmasıyla alakalı olan bir durumdur.<sup>91</sup>

Hristiyanlığı bir inanç sistemi olarak değil bir yaşam biçimi olarak gören Kierkegaard özellikle yaşamının son dönemlerinde kiliseye olan sert eleştirilerini artırmış ve bir misyon olarak devam ettirmiştir.

### 2.2.2. Günah Kavramı

Tabiatüstü ve kutsallıkla doğrudan ilişkili bir dinî kategori olarak günah, çoğu inanç sistemlerinde varlığını göstermektedir. Kutsallığın bulunduğu çoğu yerde, belirli emir ve yasaklar ortaya çıkmıştır. Bu ilahi buyruklara aykırı eylemler “günah” olarak tanımlanır. Dolayısıyla bireyin dinin emretmiş olduğu yükümlülükleri yerine getirmemesi ya da yasaklanmış olan fiilleri işlemesi onun günah işlemesi anlamına gelmektedir.<sup>92</sup>

Günah kavramının anlam ve içeriği dinden dine değişebilmektedir. Örneğin, büyüye dayanan dinlerde büyü usulüne ve uygulanaşına saygı göstermemek, cemaatin düzenini bozmak, tabuları yok saymak günah sayılmaktadır. Bu tür dinlerde bir kişinin günah işlemesiyle toplumun diğer fertlerinin de etkilendiği düşünülmektedir. Bu sebepten dolayı derhal dini bir merasim yapılarak bu etkinin önüne geçilmektedir. Kaynağını tabiat üstü ruhi güçlerde bulan dinlerde ise üstün güç veya güçlere karşı işlenmiş hatalar günah sayılmaktadır. Efsanevi kahramanlar ve olgular bu toplumlarda kültürel kaynak oluşturmakta ve zamanın belli aralıklarında gınahtan arınma töreni yapılmaktadır. Birden çok tanrının olduğu dinlerde ise dinî töreni bozma, tanrılara karşı yapılan saygısızlık günah olarak kabul edilmektedir. Kişinin günahının affedilebilmesi için dini bir kefarete yerine getirmesi gerekmektedir.<sup>93</sup>

Kökeni Farsça bir kelime olan “günah”, sözlükte “suç” anlamına gelmektedir. Farsçada “gunah” ya da “güneh” şeklinde kullanılmakta olup, Tanrı'nın emir ve

<sup>91</sup> Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 135-136.

<sup>92</sup> Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 278.

<sup>93</sup> Harman, “Günah”, 278.

yasaklarına karşı aykırı olarak davranan kişilere de “günahlı” veya “günahkâr” denilmektedir.<sup>94</sup> Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde günah; “dinî bakımdan suç sayılan iş veya davranıştır.”<sup>95</sup> İngilizcede günah “sin” kelimesi ile ifade edilmekte olup; “Büyük hata, prensiplere karşı gelme, suç işlemek, nefesine uymak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>96</sup> Beşerî anlamda ise “guilt” suçluluk, kabahat anlamına gelmekte olup daha çok toplumsal yasaların ve hukukun ihlali için kullanılmaktadır.<sup>97</sup> Arapçada ise günah “ez-zenb” kelimesi ile karşılık bulur ve ayrıca “es-seyyie”, “el-hıt’ü”, “el-ism”, “el-cürm”, “el-ma’siye” gibi çeşitli terimlerle ifade edilmektedir.<sup>98</sup> Danca dilinde günah kelimesinin karşılığı “synd”dir. Anlamı Türkçedeki gibi dine ve ahlaka aykırı davranış ve suç demektir.<sup>99</sup>

Günah bireyin ruhunun mistik olarak mükemmel olmasını engelleyen davranışlardır. Günahkârlık ise bireyin istenmeyen davranışları işledikten sonra hissetmiş olduğu suçluluk duygusudur. Bireyin bu günahkarlık duygusundan hafifleme ve kurtulmasını sağlayan mekanizma ise tövbedir.<sup>100</sup>

Psikologlar özellikle William James’ten itibaren, insanı harekete geçiren güdülerini dürtülerden ve ideallerden kaynaklanmaları yönünden güçlü ve zayıf olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Bu ayrıma göre; akıl ve şuurdan kaynaklanan güdüler zayıf, dürtülerden kaynaklanan güdüler ise güçlü olarak kabul etmişlerdir. Güçlü dürtülere bireyin karşı koyması kişiliğinde iç sıkıntısı ve depresyona sebep olur ki bu durum psikolojik çatışmaya yol açabilmektedir.<sup>101</sup>

Freud, yüceltme (*süblimasyon*) kavramını bir ego savunma mekanizması olarak ortaya koyar. Ona göre özellikle cinsellik ve saldırganlık gibi dürtüler, toplum ve süperegönünün baskısı ile doğrudan ifade edilemez. Bunun yerine sanat, din ve kültürel

<sup>94</sup> Osman Cilacı, “İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı”, *Diyanet Dergisi* 24, sy. 4 (1988): 41.

<sup>95</sup> Türk Dil Kurumu, “Günah”, *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*, son erişim 3 Haziran, 2025, <https://sozluk.gov.tr>.

<sup>96</sup> Tureng. “Sin”. *Tureng Türkçe-İngilizce Sözlük*, son erişim 3 Haziran 2025. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/sin>.

<sup>97</sup> Tureng. “Guilt”. *Tureng Türkçe-İngilizce Sözlük*, son erişim 3 Haziran 2025. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/guilt>.

<sup>98</sup> Cilacı, “İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı”, 42.

<sup>99</sup> Google Translate. “Synd”. *Türkçe-Danca Sözlük*, son erişim 22 Ağustos 2025. <https://translate.google.com.tr>.

<sup>100</sup> Ali Köse, “Günah (Psikoloji)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 285.

<sup>101</sup> Köse, “Günah (Psikolojisi)”, 285.

faaliyetler gibi sosyal olarak kabul gören biçimlerde dışa vurmaktadır. Ona göre bu medeniyetler yüceltme sayesinde oluşmaktadır.<sup>102</sup>

Freud günahın varlığını gerçek bir olgu olarak kabul etmemektedir. Ona göre günah ve günahkârlık duygusu, insanın zihninde oluşturduğu tanrı imajına karşı işlenen eylemler sonucu ortaya çıkan bir yanılsamadır. Günah Tanrı'nın buyruklarına uymamaktan doğmaz, insanın zihnindeki Tanrı imajına karşı hissetmiş olduğu bir suçluluk duygusudur.<sup>103</sup>

İnsanı günah işlemeye sevk eden dahili ve harici sebepler bulunmaktadır. İnsan, dürtüleri ve sosyal çevresi ile beslenen veya bastırılan bir varlıktır. Bireyin Tanrının emir ve yasaklarını yerine getirmemesiyle birlikte günah ortaya çıkmakta ve günah suçluluk duygusunu aktifleştirmektedir. Bu duygunun aktif olabilmesi için de bireyin neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair dinî-ahlaki bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Dinî ve ahlaki yargıların oluşumu bireyin mizaç, eğitim ve yönelimleri ile alakalı bir durum olmaktadır.<sup>104</sup>

Birçok din bireyin günahkarlık ve suçluluk duygusundan kurtulmanın yolunu tövbeden geçtiğini bildirir. Günahkâr olduğu duygusuna kapılan birey, eğer tövbe yolunu seçmez veya tövbe etmesi sonucunda suçluluk duygusunun azaldığını hissetmezse, psikolojik rahatsızlıklarla karşı karşıya gelmiş olur.<sup>105</sup> Bu nedenle tövbe hem dinî bir arınma hem de psikolojik dengeyi koruyan bir araç olarak değerlendirilir.

#### 2.2.2.1. Hristiyanlıkta Günah Kavramı

İncil'e göre günah, Tanrı'nın arzu ve iradesine karşı insanın muhalefeti olarak tanımlanmaktadır. Tanrı'dan uzaklaşmak, Tanrı'nın sözüne itaat etmemek<sup>106</sup>, Tanrı ile yaşamayı reddetmek<sup>107</sup> tüm günahların ortak özellikleri arasında sayılmaktadır. Başka

<sup>102</sup> Köse, "Günah (Psikolojisi)", 285.

<sup>103</sup> Köse, 285.

<sup>104</sup> Köse, 285.

<sup>105</sup> Köse, 285.

<sup>106</sup> İncil, Matta 21:21, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>107</sup> İncil, Luka 15:11-32, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

bir deyişle, Hristiyanlıkta günah; Tanrı'ya başkaldırı, onun emirlerine karşı itaatsizlik, Tanrının koymuş olduğu ezeli kanunlara uymayan fiil, söz ve hatalardır.<sup>108</sup>

Günahın teolojik özellikleri üzerinde durarak günahın evrenselliğini işleyen Aziz Pavlus'a göre günah, bütün insanların kendisine tabi olduğu, insanı özgürlükten mahrum bırakıp köleleştiren evrensel bir güçtür. Günahı Tanrı'nın kutsallığına ve yüceliğine karşı bir saldırı olarak değerlendirmiş olan Aziz Augustin'e göre ise günah, tüm insanlığa tesir etmiş olup dünyada bir gün yaşamış olan çocuk bile günahkârdır. Aslî günah inancına kuvvetlice bağlı olan Aziz Augustin, bu görüşünü doktrin haline getirmiştir.<sup>109</sup>

Hristiyan teolojisi, günahları kısımlara ayırarak bu günahlar arasında da derecelendirme yapmaktadırlar. Günahları konusuna, içeriğine, kişinin şahsına, çevresine, duyguları, düşünceleri ve davranışlarına göre tasnif etmektedirler. Pavlus da İncil'deki bölümlerden iki liste vererek günahları listelemiştir. Bunlardan birincisi "Romalıların'a Mektup" bölümünde geçmektedir; Tanrıyı bildikleri halde her türlü kötülükten geri kalmayan, haksızlık, kıskançlık, açgözlülük, öldürme, hile, çekişme, kibir ve içleri kinle dolu olan günahkârlardır. Bu kimseler ki bu kötü davranışları yaparak ve başka insanların yapmasına teşvik ederek onaylarlar.<sup>110</sup> İkinci liste ise "Galatyalılara Mektup" bölümünde geçmektedir; Kişinin benliğinde bulunmuş olan pislik, öfke, şehvani tutkular, sarhoşluk, düşmanlık gibi özelliklerdir. Ve bu kişiler Tanrıdan hiçbir pay alamamaktadırlar.<sup>111</sup>

Hristiyan Teolojisi, "aslî" ve "fiili" olmak üzere günahı ikiye ayırmaktadır. Aslî günah; Âdem'in cennetteyken işlemiş olduğu günahın yeryüzünde her yeni doğan insana sirayet etmesidir. Tanrı günahsız olan oğlunu yani İsa'yı yeryüzüne göndermiş, İsa'da ilk günaha kefarete olarak çarpmış ve tüm insanlığı bu günahattan kurtarmıştır. Diğer insanlar da bu günahattan ancak vaftiz olmak suretiyle kurtulabilmektedirler.<sup>112</sup> İkincisi olan fiili günah ise; kişi günahı doğuştan getirmemektedir. Kişinin arzu ve iradesiyle sahip olduğu günahlardır, bundan dolayı

---

<sup>108</sup> Harman, "Günah", 281.

<sup>109</sup> Harman, 281.

<sup>110</sup> İncil, Romalıların'a Mektup, 11:28-32, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>111</sup> İncil, Galatyalılara Mektup, 5:19-21, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>112</sup> Harman, "Günah", 281.

kişi fiillerden sorumludur. Fiili günah Tanrının buyruklarının kasten çiğnenmesi olup kişiyi cezaya sürüklemektedir. İşlenen bu günahta suçun ağırlığı ve sorumluluğuna göre ceza derecelendirilmeye tabi olmaktadır. Fiili günahta hem Tanrının bağışladığı hem de bağışlamadığı günahlar bulunmaktadır.<sup>113</sup> Bu ayrımı belirleyen kiliseye göre; Tanrının emrini bile bile onu çiğneyerek bağışlanamayan günah işlemesi, kişinin kalbindeki Tanrı sevgisinin yıkılmasına sebebiyet vermektedir.<sup>114</sup>

Yeni Ahit'te fiili günahla ilgili "imana dayanmayan her şey günahtır."<sup>115</sup>, "... yapılması gereken iyi şeyi bilip de yapmayan günah işlemiş olur"<sup>116</sup>, "... çünkü yasanın her dediğini yerine getirse de tek konuda ondan sapan kişi bütün yasaya karşı suçlu olur."<sup>117</sup> şeklinde pasajlar bulunmaktadır. Bu pasajlar bireyin eylemlerini belirlemede yasanın ne kadar önemli olduğunu ve bireyin hangi durumlarda fiili günah işlemiş olacağını göstermektedir.

Bir günahın ciddi ve ağır olması için Tanrı'nın On emrinin çiğnenmesi gerekmektedir. "Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan yere tanıklık etmeyeceksin, kimsenin hakkını yemeyeceksin, annene babana saygı göstereceksin."<sup>118</sup> şeklinde ifade edilen on emirden herhangi birinin çiğnenmesi durumunda Tanrı'dan af dilenmezse ceza olarak ebedi cehennemde kalınacağı bildirilmektedir.

Kişinin bağışlanamayan günahları işlemesi Tanrının ilahi merhametini kaybetmesine sebebiyet vermektedir. Kişi işlemiş olduğu bu günahları Tanrıya ibadet ederek ve iyi işler yaparak affettirebilmektedir. Ahiret hayatında kişi işlemiş olduğu günahlardan arınma yeri olan Araf'ta azabını çekerek bağışlanmaktadır. Hristiyanlık dininde günah ferdi bir hareket olmakla birlikte iradi olarak günah işlendiğinde ve başkasını günaha sürüklediğinde, tasvip ve teşvik ettiğinde, günah işlemekte olanı durdurmadığında, kötülüğe karşı gelmediğinde hem kendi hem de başkalarının günahlarından sorumlu olmaktadır.<sup>119</sup>

---

<sup>113</sup> İncil, 1.Yuhanna, 5:16-17, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>114</sup> Harman, "Günah", 282.

<sup>115</sup> İncil, Romalılar, 14:23, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>116</sup> İncil, Yakubun Mektubu, 4:17, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>117</sup> İncil, Yakubun Mektubu, 2:10, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>118</sup> İncil, Markos, 10:19, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>119</sup> Harman, "Günah", 282.

İncil’de günahların affı söz konusu olmakla birlikte günahı Tanrı,<sup>120</sup> oğlu Tanrı İsa<sup>121</sup> ve Havariler’in de<sup>122</sup> affedebileceği belirtilmektedir. Hristiyanlıkta İsa’nın yeryüzünde vekili olan kilise, günahları bağışlama yetkisini papazlara vermektedir. Günahların itirafı ve affı ile ilgili problemlere kilise hukukunda ayrıntılı bir şekilde yer verilmiş olup, günahların affı konusu da Katolik ve Ortodoksların ortaklaşa inanmış oldukları dinî bir esastır.<sup>123</sup>

Tüm günahların kökeni olarak, kişinin özünde bulunan yedi zaafa dikkat çeken Hristiyan azizler; günah kavramını farklı açılardan yorumlayarak sistematik hale getirmişlerdir. Bu günahları ise “Yedi Ölümcül Günah”, “Temel Günahlar” ve “Kardinal Günahlar” gibi isimlerle de nitelendirmişlerdir.<sup>124</sup> Tarihsel süreçte bu yedi günahı Papa I. Gregory şekillendirmiştir. Katolik kilisesi de bu günahları onaylamıştır.<sup>125</sup>

İncil’deki pasajlardan derlenerek oluşturulan ölümcül günahlar başlangıçta sekiz olarak belirlenmiştir. İlahiyatçı Pontuslu Evagrius dördüncü yüzyılda Yeni Ahit’ten derlemiş olduğu bu sekiz ölümcül günahı şu şekilde sınıflandırmaktadır: Oburluk, şehvet, açgözlülük, keder, öfke, kaygısızlık, kendini beğenmişlik ve gururdur.<sup>126</sup>

Altıncı yüzyılda bu sekiz ölümcül günahı Papa I. Gregory yedi olarak belirlemiştir. Papa Gregory kaygısızlık, kendini beğenmişlik gibi birbirine benzeyen günahları keder ve gurur kapsamına almıştır. Kıskançlığı ise yedi ölümcül günah kategorisine eklemiştir. Papa Gregory, şiddetine göre bu yedi günahı sıralamış, diğer günahların kaynağının ise bu yedi günah olduğunu savunmuştur. Nitekim Papa Gregory bu ölümcül yedi günahı; gurur, kıskançlık, öfke, keder, açgözlülük, oburluk ve şehvet olarak sınıflandırmıştır.<sup>127</sup>

Bu yedi ölümcül günah İncil’de sistematik halde yer almamakta olup, Hristiyan azizler bu yedi günahı, insanın sosyal hayatta işlemiş olduğu birçok günahın kaynağı olarak

<sup>120</sup> İncil, Markos, 11:25, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>121</sup> İncil, Matta, 9:1-8, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>122</sup> İncil, Yuhanna, 20: 19-20, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>123</sup> Harman, “Günah”, 282.

<sup>124</sup> Necati Sümer, “Katolik Mezhebinde Yedi Ölümcül Günah Problemi”, *Turkish Studies* 11, sy. 5 (2016): 484.

<sup>125</sup> Sümer, “Katolik Mezhebinde Yedi Ölümcül Günah Problemi”, 481.

<sup>126</sup> Sümer, 486.

<sup>127</sup> Sümer, 486.

görmektedirler ve diğer günahlara kapı araladığı için “ölümcül” olarak adlandırmaktadırlar. Bu yedi ölümcül günah hakkında insanları bilgilendirmek, farkındalık sağlamak, kişinin kendi davranışlarını kontrol altına alabileceğini göstermek ve günah işlemlerine engel olmak Hristiyan azizlerin amaçlarındandır.<sup>128</sup>

Katolik kiliselerinin yönetim merkezini oluşturan Vatikan, yedi ölümcül günahı 2008 yılında güncellemiş olduğunu tüm dünyaya duyurmuştur. Dünyada toplumsal sorunların ön plana çıktığını ve gittikçe küreselleşmiş olduğunu belirten Vatikan, ölümcül yedi günahın değişen çağın koşullarına göre tekrardan gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Çağın sosyal ve çevresel sorunlarını dikkate alarak günahları yeniden düzenleyen Katolik kilisesi, listeyi şu şekilde belirlemiştir: İnsanlar üzerinde deney yapmak, genetik modifikasyon, çevreyi kirletmek, sosyal adaletsizliğe yol açmak, zenginlikle gösteriş yapmak, fakirliğe neden olmak, uyuşturucu kullanmak ve satmak.<sup>129</sup>

Katolik Kilisesinin yedi ölümcül günahı tekrardan güncellemesinin altında yatan sebep ise; değişen ve gelişen çağa uyum sağlamak istemesi, küresel ve bütüncül bir bakış açısı ile bireyi korumak istemesidir. Kilisenin yedi ölümcül günahı güncellemesi önceki günahların tamamen ortadan kalkması anlamına gelmemekte olup öncekileri de kapsamaktadır. Kilise, eski ve yeni günahları işleyip, pişmanlık duymayıp, tövbe etmeyen kişilerin cehennem ile cezalandırılacağını söylemektedir.<sup>130</sup>

#### 2.2.2.2 İlk Günah Meselesi

İlk günah (aslî / mevrus günah) Hristiyan teolojisinde önemli bir kavramdır. Hristiyan inancına göre, Âdem ile Havva Tanrı'nın emrini çiğneyip cennet bahçesindeki yasak meyveyi yemiştir. Âdem ile Havva'nın yaratılışları ve hayatları, Eski Ahit'in Tekvin bölümünde anlatılmaktadır.<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Muhammed Güngör, “Hristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah”, *Dini Araştırmalar* 17, sy. 45 (Temmuz-Aralık 2014):36.

<sup>129</sup> Sümer, “Katolik Mezhebinde Yedi Ölümcül Günah Problemi”, 486-487.

<sup>130</sup> Sümer, 487.

<sup>131</sup> Tanrı yeri ve gökyüzünü yarattığı zaman yeryüzünde ne bir ot ne bir fidan ne de canlı adına hiçbir hayat bulunmuyordu. Topraktan Âdem'i yaratmış olan Tanrı, Âdem'e yaşam vererek Aden'deki bahçeye yerleştirdi. Bu bahçede her türlü ağaç yetişmekteydi. Tanrı, Âdem'e istediği her türlü ağacın meyvesini yemesini, yalnızca bahçenin tam ortasında duran iyi ile kötüyü bilme ağacından yememesini, yoksa öleceğini söyleyerek ağacı yasakladı. (Tekvin, 2:4-9.) Tanrı Âdem'in yalnız kalmasını istemedi

Bu kıssada, Âdem ile Havva'nın meyveyi yemesiyle her şeyin düzeni değişmiş, bir kaos durumu ortaya çıkmıştır. Tanrı, onların bu suçu nedeniyle cennetten çıkararak dünyaya göndermiştir. Artık yeryüzündeki hayat başlamış ve Âdem ile Havva ilk kez çıplak olduklarının, bedeni arzularının, cinselliklerinin, utanma, kaygı ve korku gibi çeşitli insani duyguların farkına varmışlardır. Eski Ahit/Tanah'ın Tekvin bölümünde anlatılan bu kıssa ile; Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmalarıyla dünya tarihinin başlaması, Âdem ile Havva'nın çocuklarının hayat hikayeleri, onlardan sonra gelen nesillerin Tanrı'nın vermiş olduğu ceza ile erkeklerin toprağa bağımlı olarak çalışmak zorunda oldukları, sıkıntılı bir hayat geçirecekleri anlatılmaktadır. Havva ve sonrasındaki kadınlar için de asıl ceza; gebelikte gerçekleşen sıkıntılar, kadının doğumda sancı ve acı çekmesi, erkeğin hakimiyetinde ve gözetiminde olmasıdır. Bu kıssayla birlikte Tanrı ile insan arasındaki birlik bozulmuş ve ölüm süreci başlamıştır.<sup>132</sup>

Yaratılış kıssasında, Âdem ile Havva'nın ilk günahı işlemeden önce yılanın günahı bildiğini ve günahın içinde bulunduğunu anlamaktayız.<sup>133</sup> Bu kıssada yılanın Havva'yı kandırmasıyla yasak meyveyi ilk yiyen kişi kadın olmuştur. Bundan dolayı Yahudilik'te ilk günahın kaynağını kadın teşkil etmektedir. Âdem'i suça sürükleyerek meyveyi yedirttiği için Havva Âdem'den daha suçlu konuma düşürülmektedir.<sup>134</sup> Tevrat'ta anlatılanlar doğrultusunda Âdem ile Havva'nın işlemiş olduğu günahın, kendilerinden sonraki nesillere aktarılmış olduğuna dair bir bilgi mevcut değildir. Yahudilikte Âdem'in işlemiş olduğu suçu tüm insanlığa miras bıraktığı düşüncesi olmamakla birlikte, Yahudi Rabbanilerin düşüncesine göre insanın suça meyletmesi ve ölümlü olması Âdem'in işlemiş olduğu günahın kaynaklanmaktadır.<sup>135</sup>

---

ve onu derin bir uykuya yatırdı. Âdem derin bir uykudayken, Tanrı Âdem'in kaburga kemiğinden Kadını yarattı. Âdem ile onun kaburga kemiğinden yaratılmış olan kadın da çıplaktı. Her ikisi de utancın ne olduğunu bilmiyorlardı. (Tekvin, 2:15-25.) Tanrının yaratmış olduğu hayvanların en kurnazı olan yılan, Kadına gelerek bahçenin ortasındaki ağaçtan yedikleri zaman ölmeyeceklerini, meyvesinden yedikleri zaman gözlerinin açılıp Tanrı gibi olacaklarını söyledi. Yılanın sözlerine inanmış olan Kadın, ağacın meyvesinden koparıp yedi ve kocasına da verdi. İkisi de meyveden yedikleri zaman gözleri açıldı ve çıplak olduklarını gördüler. (Tekvin, 3:1-24)

<sup>132</sup> Tevrat, Tekvin, Yaratılış 2:17, 3:22, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>133</sup> Tekvin, 3:1, 3:14, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>134</sup> Tekvin, 3:1-23, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>135</sup> Günay Tümer, "Asli Günah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 496.

Eski Ahit/Tanah, Yahudilerin ve Hristiyanların ortaklaşa inanmış oldukları kutsal kitaptır. Eski Ahit'te yer alan cennetten kovuluş ve dünyaya düşüş kıssası; Yahudilikte ilk insan olan “Âdem’in Günahı” ya da “Kadim/Eski Günah” olarak adlandırılmakta olup, Hristiyanlık'ta ise “Aslî Günah” olarak adlandırılmaktadır. İlk günahın nesilden nesile miras yoluyla aktarıldığı ve Tanrının insan bedeninde bu dünyaya gelerek Âdem'in işlemiş olduğu gûnahtan insanlığı kurtardığı anlayışı Hristiyanlığın temel öğretilerindendir. Yahudiler, Hristiyanlıktaki aslî günahı ve Tanrı'nın insan bedeninde dünyaya gelerek insanoğlunu Âdem'in işlemiş olduğu gûnahtan kurtarmış olduğu anlayışını kabul etmemektedirler. Aslî günah öğretisini kabul etmeyen Yahudiler bu konuda Hristiyanlara birçok reddiyeler yazarak karşılık vermişlerdir.<sup>136</sup>

Yahudilerin Hristiyanlara aslî günah konusunda reddiye yazmalarının sebebi ise; Yahudiliğin temel öğretilerinden biri olan kişinin özgür iradeye sahip olduğu anlayışdır. Kişinin Tanrı'nın buyruklarına karşı gelebildiği gibi itaat etme yetisine sahip olması, günaha sürükleyen etkilerden kendisini koruyabilmesi kişinin özgür iradesi ile tercihine bırakılmıştır.<sup>137</sup> Tevrat'ta yer alan “Ne babalar çocuklarının ne de çocuklar babalarının günahından dolayı öldürülecek. Herkes kendi günahı için öldürülecek.”<sup>138</sup> pasajından hareketle; her kişinin özgür iradesi ile yaptığı kendisini bağlar. Buna göre ne baba çocuğun günahının ne de çocuk babanın günahının cezasını çekecektir.

Tevrat'ta insanlar tarafından topluca işlenen kolektif günahlar bulunmaktadır. Kolektif günaha örnek olarak Mısır'dan çıkmış olan Yahudilerin, Musa'nın Sina dağına gittikten sonra altından bir buzağı yapıp tapmalarını ve dinden çıkmalarını anlatan kıssa bulunmaktadır. Buzağına tapınma eylemi belli bir zamanda ve belli bir grup tarafından yapılmış olsa da bu günahı işleyenlerden sonra gelen yirmi dört nesil de günahkâr sayılmıştır.<sup>139</sup> Bunun sebebi ise; toplu bir ceza anlayışı ile diğer insanları günaha düşmekten sakındırmak, uzaklaştırmak ve olabilecek ihtimallerin önünü

---

<sup>136</sup> Fatma Seda Şengül ve Mustafa Tarakçı, “Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği”, *İslami İlimler Dergisi* 11, sy. 2 (2016):160.

<sup>137</sup> Yusuf Balasey, “Yahudilik”, *Yahudilik Ansiklopedisi* 1, (İstanbul 2001), 193.

<sup>138</sup> Yasa'nın Tekrarı 24:16, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>139</sup> Çıkış 32: 1-35. son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

kesmektir. Bu nedenle kolektif günah Hristiyanlıkta bulunan nesilden nesile aktarılan aslî günah anlayışı ile ilişkilendirilemez.

Hristiyan azizler, aslî günah teorisini temellendirmek için Tevrat'ın Tekvin bölümünden faydalanmışlardır. Burada anlatılmış olan kıssayı temel olarak kabul etmişlerdir. Hristiyanlar bu kıssayı Yahudi alimlerinden farklı yorumlayarak onlardan görüş olarak ayrılmaktadırlar.<sup>140</sup> Hristiyanlar aslî günah fikrini sistemleştirip, ana fikir haline getirmişlerdir.<sup>141</sup>

Yahudi ve Hristiyanlıkta yılan/şeytan kötü ruhu temsil etmektedir. Bu yoruma göre insanın ebedi olmasına karşı olan şeytan, ölümsüzlük vadederek ağacın meyvesinden yemelerini sağlamış ve Âdem ile Havva'nın ölümlü varlıklar olmalarını sağlamıştır.<sup>142</sup> Diğer yoruma göre yılan ölümsüzlüğü kendisi elde etmek istiyordu lakin hangi ağacın olduğunu bilmiyordu. Bu ağacı bulabilmek için de Âdem ile Havva'nın yasak olan ağaçtan yemeye ikna etmesi gerekiyordu.<sup>143</sup>

Hristiyan teologlarına göre; Tanrının vermiş olduğu emir ile Âdem sınava tabi olmuş,<sup>144</sup> hayat ile ölüm arasında tercih yapmıştır.<sup>145</sup> Yaratılış bölümünün devamında Âdem ile Havva'nın dünyaya atılmalarıyla; ölüm, günah aracılığı ile dünyaya girmiş olmaktadır. Âdem'den Musa'ya kadar gelen nesillerin suçlu olup olmadığına bakılmadan bu suç herkesin üzerine sirayet etmiştir. Ölüm Âdem'in suçu yüzünden diğer insanlara sirayet etmiş olmasına karşılık İsa'nın ölümü, bu günaha karşılık ilk ve son ölüm olarak insanlara Tanrı tarafından lütfedilmiştir.<sup>146</sup>

İlk günah (Peccatum Originis/Aslî günah/ Mevrus günah) terimini ilk defa kullanan ve bunu doktrinleştiren Aziz Augustin olmakla birlikte bu konuda Pavlus ilk yorumu yapan kişidir.<sup>147</sup> Aslî günah öğretisi hakkındaki ilk açıklamalar Hz. İsa'nın vaazlarında

---

<sup>140</sup> Mustafa Erdem, *Hiz. Âdem: İlk İnsan*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 49-50.

<sup>141</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 362.

<sup>142</sup> Bolay, “Âdem”, 361.

<sup>143</sup> Bolay, 361.

<sup>144</sup> Erdem, *Hiz. Âdem: İlk İnsan*, 76.

<sup>145</sup> Tekvin, 2:17, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>146</sup> Romalılara Mektup, 5:12-21, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>147</sup> Tümer, “Aslî Günah”, 496.

değil, Pavlus'un mektuplarında görülmektedir.<sup>148</sup> Pavlus yaşamının ilk yıllarında Hristiyanlığa karşı bir kişilikken daha sonra İsa'nın ilk havarileri arasına katılmıştır. Günahın dünyaya Âdem ile girdiği söyleyen Pavlus'a göre, her insan bir miktar Âdem'in suçunu taşımakta olup bu suçu nesilden nesile aktarmaktadır. Pavlus'un açıklamalarına göre; Âdem'in işlemiş olduğu suç yüzünden günah ortaya çıkmış, bu günah sebebiyle de ölüm dünyaya girmiştir.<sup>149</sup> Pavlus'un mektuplarının devamında ise Âdem'in işlemiş olduğu günahın benzerini işleyenlerin de ondan hissedar olduğunu ve kendi ölümlerine sebebiyet verdiği görülmektedir.<sup>150</sup>

İnsanlığı kurtarma öğretisini ortaya koyabilmek için birçok izahatlar geliştiren Pavlus'a göre; insanoğlunu bu ilk günden kurtaran kişi İsa'dır. Yeni doğan her çocuk vaftiz edilmediği zaman boyunca Âdemin işlemiş olduğu günden kurtulamamaktadır. Tanrı bu günden insanları arındırmak için kendi oğlunu bakire olan Meryem'in rahminde İsa olarak cisimleştirmiştir. İsa'da çarmıhta can vererek bu günahın kefareti ödemiştir. İnsanlar da ilk günden vaftiz olmak suretiyle kurtuluşa ermiş olacaktırlar.<sup>151</sup>

İlk günah sonraki nesillere nasıl geçtiği sorusu Hristiyan yazarlarının zihnini meşgul eden önemli sorulardan biridir. Dördüncü ve beşinci yüzyıla kadar bu soru gündeme gelmemiştir. Bunun altında yatan sebep ise İsa'nın kimliği hakkında geçen sert tartışmalardır. İlk günah öğretisi Grek Kilise Babaları ile Augustinus ve Pelagius arasında tartışmaya başlanmıştır. Âdem'in işlemiş olduğu günahın sonraki nesillere nasıl intikal ettiğini açıklamak isteyen Grek Kilise Babaları "yaratma teorisi" geliştirmiştir. Bu teoriye göre Tanrı, her bir ruhu beden ile birleşme sırasında yaratmıştır. Grek Kilise Babaları, mevrus günahın tesiri altında bulunan insanın doğası konusunda ise Batı'daki Kilise Babalarına nazaran daha ılımlı yaklaşmışlardır. Grek Kilise Babaları, günümüzde yaygın bir şekilde benimsenmiş olan nesilden nesile geçen ilk günah öğretisini kabul etmemekte, ilk günahın işlenmesinin ardından insanın iradesinde bozulma olmadığını ve yeni doğan bebeklere herhangi bir günahın

---

<sup>148</sup> Mustafa Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2006): 307-318.

<sup>149</sup> Romalılar 5:12, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>150</sup> Romalılar 5:14-19; I. Korintliler 15:22, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>151</sup> Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslî Günah", 496.

geçmediği görüşünü benimsemektedirler. Grek Kilise Babalarına göre bireyin kurtuluşa erebilmesi ve iradesini kullanabilmesi için Tanrı'nın yardımına mazhar olması gerekmektedir.<sup>152</sup> Bu teoriyi Pelagius da benimsemiştir. Bu görüşü benimsememiş olan Augustinus ise ruhun ne zaman ve nasıl var olduğu konusuna dikkat çekerek tereddütte kalmıştır. İlk günahı sistemleştiren Augustinus'a göre, Tanrı ilk insanı eşsiz ve kusursuz bir şekilde yaratmıştır. İlk insanın bedeni, ruhu, arzu ve iradesi Tanrı'ya bağlı olmakla birlikte, tek zafiyet noktası ise iyilikten yüz çevirme potansiyeli taşıyor olmasıdır. Bu potansiyel, Âdem'e ilk günahı işletmiş ve günah, nesilden nesile tüm insanlara geçmiştir. Augustinus, ruhun nasıl ve ne zaman var edilmeye başlandığı konusunda kesin bir bilgiye ulaşamamıştır. Bu konuda birbirine zıt iki teorinin de olabileceğine kanaat getirmiştir. Teorilerden birincisi, ruhun beden ile birleşme anında yaratılmasıdır. Teorilerden ikincisi ise, ruhun anne-babadan çocuğuna geçmesidir. Augustinus'a göre, eğer ruh anne-babadan çocuğuna geçiyorsa, ilk günah nesilden nesile geçmektedir. Eğer ruh, beden ile birleşme esnasında yaratılıyor ise, bedene giren ruh ilk günahı teslim almaktadır. Augustinus'a göre, ilk günah her iki teori ile de açıklanabilmektedir. Augustinus, "Hiçbir şey 'eski günah'ı anmaktan daha zor olamaz" diyerek konunun güçlüğünü ortaya koymuştur.<sup>153</sup>

İlk günah öğretisi bebeklerin durumunu gündeme getirmiştir. Yeni doğmuş olan bebekler mevrus gûnahtan sorumlu ya da muaf olabilirler mi? Bu sorulara karşı Augustinus, ilk gûnahtan kaynaklanan zararın doğuştan itibaren bireyde mevcut olduğunu savunmakta ve bu soruya olumsuz yanıt vermektedir. Bu bakımdan yeni doğmuş olan bebeklere yapılan vaftiz uygulaması, ilk gûnahtan arınmak için uygulanmaktadır.<sup>154</sup>

İlk günah konusunda Augustinus'un tam karşısında yer alan İngiliz asıllı bir teolog olan Pelagius ise; Augustinus'un insan doğası ile ilgili kötümser görüşlerine katılmayarak ahlak meseleleri üzerine yoğunlaşmıştır. Pelagius bireyin özgür iradesine ve sorumluluğuna dair bir teori geliştirmiştir. Pelagius bu öğretilinde insanla ilgili bir eylemin olabilmesi için güç, irade ve icra ile meydana gelmesi gerektiğini

---

<sup>152</sup> Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslı Günah", 308-309.

<sup>153</sup> Tarakçı, 309.

<sup>154</sup> Tarakçı, 310.

savunmaktadır. Bu eylemlerden birincisi olan güç Tanrı'ya, ikinci ve üçüncü olan irade ve icra ise insana ait olmaktadır. İrade ve icra eylemi bireye ait olduğu için kişi mesuliyet üstlenmekte, sonucunda ise mükafat veya cezayı hak etmektedir. Pelagius insanın kötülük yapmaya eğilimi olması hakkındaki düşünceleri ise tamamen reddetmektedir. Pelagius'a göre işlenmiş olan bir suçun başka insanlara yüklenmesi anlamına gelen asli günah doktrini, tamamen kabul edilemez bir durum olmaktadır.<sup>155</sup> Pelagius ve Augustinus arasında cereyan eden asli günah tartışması sona ermediğini gören Kartaca ve Efes Konsili bu konuyu gündemlerine almışlardır. Bu iki konsil de Pelagianizm'i yasaklayarak Augustinus tarafında yer almışlardır.<sup>156</sup>

İlk günah öğretisinde başlıca Hristiyan mezheplerin farklı görüşleri mevcuttur. Kısaca bahsetmek gerekirse, kendilerine ait bir öğretisi bulunan Katolik mezhebine göre; Âdem/İnsan Tanrı'nın dostu olarak yaratıldığı için o günah işlemeyen önce iyi ve kutsallığı vardı. Günahı işlemesi ile iyilik özelliğini kaybetmiş kötü arzular ön plana çıkmıştır. Tanrıdan uzaklaşan insan bu günahı miras olarak almışlardır. Protestan mezhebine göre; ilk günah ile insan hür iradesi kaybetmiş ve tabiatını bozmuştur. Kişinin kurtuluşa ermesi sadece Tanrı'nın yardımına bağlı olmaktadır. 1530 ile 1577 yıllarında düzenlemiş oldukları iman prensiplerinin içeriğinde; kişinin sonsuz kurtuluş için irade hürriyetine sahip olduğu özelliği yer almakta olup akabinde ise "Fakat hidayete ermeden önce insan ne yaparsa yapsın Tanrıyı hoşnut edemez" ifadesi yer almaktadır.<sup>157</sup> Görüldüğü üzere bireyin Tanrının hoşnutluğunu kazanmak için Tanrı tarafından hidayete ermesi gerekmektedir. Ortodoks mezhebine göre; âdem yasağı çiğnemediği önce ölümsüz bir varlıktı. Bu mezhebe göre kişinin kurtuluşu eski haline dönmesiyle yani ölümden kurtulmakla mümkün olmaktadır. Reformcu olan Hristiyanlara göre ise; insan tabiatı ilk günahı dolaylı olarak tamamen bozulmamıştır. İnsanın benliğinde bulunan ve tabiat üstü gerçekleri ayırmaya yarayan sezgide bir puslanma olmuş ve hassasiyetini kaybetmiştir. Bu mezhebe göre; kişinin vaftiz edilmesi ile ilk günahı ve gündelik günahları temizlenmektedir.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Tarakçı, "St. Thomas Aquinas'a Göre Aslı Günah", 310.

<sup>156</sup> Tarakçı, 311.

<sup>157</sup> Tümer, "Aslı Günah", 496.

<sup>158</sup> Tümer, 496.

Hristiyan teolojisiinde ilk günahın “insan” anlayışını şekillendiren önemli bir öğreti olması; insanın doğuştan günaha mahk m olduğu fikrini temellendirmekte olup teoloji alanında tartişılan önemli konular arasında yer almaktadır. Fakat 18. yüzyıldan itibaren  zg r düşünen Hristiyanlar, ilk günah öğretisi üzerinde durmuşlardır. Bu öğretiden tamamen vazgeçmek ya da bu görüşü değiştirmeye gitmişlerdir. Bu anlayışın temelinde yatan görüş; beşer  ilimdeki gelişmeler ve rasyonalizm olmuştur.<sup>159</sup>

Yukarıda anlatılanlar doğrultusunda “Düşüş Miti”; insanın yaratıcısının emrine karşı gelip itaatsizliğini konu edinirken, insanoğlunun cennetteki mükemmel olan özelliklerini kaybetmesi, sonradan hem iyi hem kötü özelliklere sahip olması, suç ile elde ettiği mevrus günahı kendisinden sonraki nesillere aktarmasını içermektedir. İnsanların dünyada işlemiş oldukları günahların sorumlusu,  dem ile Havva’nın tek bir yasağı  iğnemesinin sonucu olarak gösterilmektedir. Mevrus günah  ğretisi; Tanrı’nın İsa’da bütünleşmesi, İsa’nın nesilden nesile geçen günaha kefareti olması, İsa’nın yeniden dirilmesi, başka bir deyişle İsa’nın dünya tarihinin sonunda yeniden gelecek olmasını içermektedir.

---

<sup>159</sup> Tümer, “Asli Günah”, 496.

### 3. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAH

Soren Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinin alt başlığını *Mevrus Günah'ı Konu Edinen Dogmatik Problem Üzerine Psikoloji Açısından Yalın Bir Tefekkür* olarak belirlemiştir. Bu eserin hem teolojik hem de psikolojik bir araştırma olduğunun bilgisini okuyucuya vererek ön hazırlık yapan Kierkegaard, günahın varoluşsal boyutunu ele almaktadır. Bu eserinde ilk günaha ilişkin “nedir” sorusunu değil “nasıl” sorusunu soran Kierkegaard bu sorunun psikolojinin alanına girdiğini ve psikolojinin cevap verebileceğine değinmektedir. İlk günaha ilişkin “nasıl sorusu” günahın nasıl ortaya çıkmış olduğunu, imkân ve özellikleri hakkındaki bilgiye ulaşmamıza olanak sağlamaktadır.<sup>160</sup> Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserini varoluşçu bakış açısı ile yeniden yorumlamaktadır.<sup>161</sup>

*Kaygı Kavramı* eserinde günah kavramını ele alan Kierkegaard, bu kavramın doğasına ve kökenine inmeyi ve Âdem’in işlemiş olduğu ilk günahın nesilden nesile aktarılıp aktarılamayacağını ele almaktadır.<sup>162</sup> Kierkegaard bu eserinde günah ile kalıtsal günah anlayışına farklı bir yaklaşım getirerek, kişinin ne olması gerektiğini belirlemektedir. Bu kavramları ele alan Kierkegaard, dogmatik bir problemi inceliyor gibi gözükse de varoluş açısından insanı tekrardan ele almaktadır.<sup>163</sup>

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* kitabının giriş bölümünde, kaygı kavramının psikoloji ile ele alınması gerektiğini söylemektedir. Bu kitabın amacı günah kavramını açıklamak değil, günahın bir başka koşulu olarak görmüş olduğu kaygı kavramını ele almaktır. Kierkegaard günah kavramının kendine has bir yeri, konumu ve doğası olduğunu vurgulamaktadır. Günah kavramının kendine ait doğası içerisinde incelenmediğinde ise bu kavrama müdahale edilmiş, yanlış kullanılmaya meydan verilmiş olduğunu söylemektedir.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 61-62.

<sup>161</sup> Taşdelen, 81.

<sup>162</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 95.

<sup>163</sup> Manav ve Gürdal, 94.

<sup>164</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Türker Armaner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 6.

Üstesinden gelinmesi gereken bir kavram olarak nitelendirdiği günah kavramını Kierkegaard, metafizik ve psikoloji alanında incelemiştir. Metafizik alanında günah kavramı incelediğinde bu kavramın değişikliğe uğradığını vurgulayan Kierkegaard, herkesi ilgilendiren bir kavram olduğunu vurgulamaktadır. “Günah metafizik alanında incelenecekse, bu ruh hali diyalektik bir tekbiçimlilik ve tarafsızlıktır; günaha, düşüncenin ince soruşturmasından kaçamayacak bir şey gibi yaklaşılr. Günah kavramı burada da değişikliğe uğramıştır, çünkü günahın üstesinden, düşüncenin hayat veremeyeceği bir şey olarak değil, herkesi ilgilendiren bir şey olarak gelinebilir.”<sup>165</sup>

Günahı psikoloji alanında inceleyen Kierkegaard’a göre kavram başka bir kavrama dönüşmüş olup bir durum haline getirilmiş olmaktadır. Kierkegaard günah kavramının bir durum olmadığını vurgulamaktadır. Günah, kendi kavramını bir durum olarak değil sürekli ve etkin olarak ortadan kaldırmak istemektedir.

*“Psikolojideki hal, ‘pathos’ karşısı bir meraktır, doğru ruh hali, cesur bir dirençte kendini gösteren bir ciddiliktir. Psikolojideki hal, Kaygının keşfedilmesidir; psikoloji, günahı kendi kaygısı içinde tanımlar, kendi oluşturduğu tanım nedeniyle de sürekli kaygı içinde kalır. Günah, bu şekilde incelendiğinde daha güçlü konumdadır, çünkü psikoloji günaha kadınsı bir biçimde yaklaşır. Bu durumun hakikiliği ise kesinlik taşır, etik durum kendi kesinliğini ortaya atmadan önce bu her insan yaşamında az çok gerçekleşir. Ama bu şekilde bakıldığında günah kendisi değil, bir ‘az ya da çok’ olur.”<sup>166</sup>*

Kişi kaygı yaşamaya başladığı an itibarıyla varlığının sebebini sorgulamaya başlamaktadır. Böylece kişi mevcut olan bir durumdan başka bir duruma geçiş yapmakta olup, kaygı kavramı dinsel olarak günah kavramı ile alakalı olmaya başlamaktadır. Kierkegaard’a göre belli bir bilime ait olmayan “günah”, kişinin tekil bir kişiyle konuşmuş olduğu kısa öz vaazların konusunu oluşturmaktadır. Vaazın en meşakkatli sanat olduğunu, Sokrates’in de bu sanata önem gösterip yüceltmış olduğunu ve iki kişinin karşılıklı konuşabilmesinin ilişkiler açısından en zoru olduğunu vurgulayan Kierkegaard, vaaz veren kişinin bir konuda uzun bir şekilde

---

<sup>165</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 7.

<sup>166</sup> Kierkegaard, 7.

konusabildiğini ama karşılıklı konuşmayı bilmediğinden dolayı eleştirmektedir. Kierkegaard, kişilerin karşılıklı konuşma sanatını elde etmesindeki sırrı ise konuşulan konunun kişinin kendi sahip olduğu malı olmasındaki gerçeklikte yattığını vurgulamaktadır.<sup>167</sup>

Günah kavramının karşılığının ciddilik olduğu vurgulayan Kierkegaard'a göre; günah bir bilim olarak etik içinde ele alınmalıdır. İyilik, kötülük, seçim, suçluluk, doğruluk gibi kavramaları içinde bulunduran günah, Kierkegaard'a göre; etik alanında yanlış kullanılmaktadır. Etiğin ideal bir bilim olmasından kaynaklanan hakikiliği kılma iddiası, kişileri de bu idealleri gerçekleştirmek için destekleyerek teşvik etmektedir. Etik, ideal olana ulaşmada kişilerin gerekli donanımı elinde bulundurduğunu ve bu ideale ulaşmada kişinin kendi sorumluluğu ve görevi olduğunu varsaymaktadır. Bu şekilde güç ve olanaksızlık açığa çıkmış olup bir çelişki oluşturmaktadır.<sup>168</sup>

Eski Yunan etiğinin istisna olduğunu ve bu değerlendirmenin dışında yer aldığını söyleyen Kierkegaard'a göre, Eski Yunan etiğinin ele almış olduğu etik estetik unsurları da kendi içinde bulunduran bir etkinliktir. Kierkegaard burada Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserinde yapmış olduğu erdem tanımını örnek göstermekte ve erdem kavramının tek başına kişilere mutluluk, huzur getirmediğini ifade etmektedir. İnsanın sağlıklı bir yaşama, arkadaşlara, birçok dünyevi nimetlere, aile mutluluğuna gereksinimi vardır. Kierkegaard'a göre; etiğin günah kavramını ele alması ideal durum ve pozisyonu kaybetmesi demektir.<sup>169</sup>

Günah vazedildiğinde veya tespit edildiğinde, bundan sonraki süreçte her adımı izleyen etik, günahın yeryüzüne nasıl gelmiş olduğuyla ilgilenmemektedir.<sup>170</sup> İşte burada Kierkegaard etiğin ilgilenmediği alana girerek günahın yeryüzüne nasıl gelmiş olduğu ile ilgilenmektedir. Günahın etkin olmadan önceki durumunu ele alan Kierkegaard, insanın doğasında bulunan günahın varoluşsal bir özelliğe sahip olup olmadığı ile ilgilenmektedir. Kierkegaard günah kavramını Âdem ile Havva üzerinden

---

<sup>167</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 8.

<sup>168</sup> Kierkegaard, 8.

<sup>169</sup> Kierkegaard, 9.

<sup>170</sup> Kierkegaard, 14.

açıklamaya çalışarak, bireyin kendi işlemiş olduğu günden sorumlu olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>171</sup>

İnsan ruhunu araştıran ve günahı inceleyen bilimin psikoloji olduğunu savunan Kierkegaard, eserinin sonraki aşamalarında ise günahı psikoloji sınırları içinde ele almaktadır. Günahın nasıl var olduğu ile ilgilenmekte olup günahın niçin var olduğu ile ilgilenmeyen psikoloji, kalıtsal günah anlayışını aydınlatmış olsa bile günah kavramının kendisini açıklama özelliğine de sahip olmamaktadır. Bir durumdan diğer bir duruma geçmeye sebebiyet veren hareket durumunu kaygı ile ele alan psikoloji, günahın olanağını ele almakta olup günahın olanağı ile sınırlı olmaktadır.<sup>172</sup>

### 3.1. Mevrus Günahın Başlangıç Noktası

Kierkegaard tarihi gelişim içerisinde mevrus günah (kalıtsal günah) doktrinini kendi bilgi ve görüşleriyle tekrardan ele almaktadır. Bunun sebebi ise “günah” kavramı altında manevi rahatsızlık çekenlere farklı bir açı sağlayarak yeni bir düşünce tarzı geliştirmektir. Kierkegaard Âdem’in ilahi emre uymayarak işlediği günah ile ortaya çıkan “günahkarlığın” bir kavram olduğunu kabul etmektedir. Kierkegaard’a göre yıllar boyunca insanlar mevrus günah konusu üzerinde durmuş ama Âdem’in günahı üzerinde durmamışlardır.

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde mevrus günahı ele almaktadır. O, mevrus günah ile Âdem’in ilk günahının aynı olup olmadığını inceler. Geleneksel yaklaşımda mevrus günah ile Âdem’in ilk günahı her türlü nitelik yönünden özdeştir. Kierkegaard ise bu geleneksel görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre, Âdem’in suçu bireysel ve tarihsel bir olaydır. Mevrus günah ise onun sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>173</sup>

Âdem’in işlemiş olduğu günahın sonucu olarak Âdem ile Havva cennetten çıkarılmış dünyaya gönderilmiştir. Bu düşünüş insanlık tarihinin başlangıcı olarak gösterilmiştir. Kierkegaard için bu durum insanlık tarihi için hayali bir başlangıç noktası

---

<sup>171</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 95.

<sup>172</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 15.

<sup>173</sup> Kierkegaard, 17.

taşımaktadır. Ona göre Âdem bu başlangıç tarihinden iki biçimde dışlanmaktadır: Birincisi; Katolik mezhebinde bu durum hayali ve diyalektiktir. Yani Hz. Âdem'in Tanrı tarafından verilen bu ödülü kaybettiğine inanmalarıdır. İkincisi; Ahitçi (Lutheryen) dogmatiklerde ise Âdem'in tüm yetkisinin insanları kapsamış olduğudur. Yani bu görüşün tarihi ve hayali olmasıdır.<sup>174</sup> Kierkegaard bu iki görüşe karşı çıkmış Katolik mezhebinin kendi yazmış olduğu kurguyu açıkladığını, ikinci olan Ahitçi dogmatiklerin kurgusunun ise hiçbir şeyi açıklamamış olduğunu söylemektedir.<sup>175</sup>

Kierkegaard'a göre, günahkarlık bir kavram olarak Âdem'in işlemiş olduğu günah ile ortaya çıkmış olup, ilk günah da Âdem'e has bir tanım olmaktadır. Mevrus günah ise Âdem soyundan gelen insanların Âdem'den almış oldukları nesilden nesile aktarmış oldukları günahdır. Yalnız insanların Âdem'in işlemiş olduğu günah üzerinde durmayıp yüzyıllardır kalıtsal günah üzerinde durmuş olmaları akla uygun düşmemektedir. "Mevrus günah şimdiki zamanda olan bir şeydir; Günahkârlık'ın kendisidir, bir tek Âdem'de yoktur, çünkü onunla birlikte olmuştur. Böylece açıklanmaya çalışılan Âdem'in günahı değil, sonuçları açısından Mevrus Günah'tır."<sup>176</sup> Âdem'in işlemiş olduğu ilk günah ile sonraki insanların işlemiş olduğu günah arasında fark bulunmaktadır. Âdem'in işlediği günah bir sonuç olarak değerlendirildiğinde günahkarlığın koşulu olmaktadır. Âdem'den sonra gelen insanların ise işlemiş olduğu ilk günahları, günahkarlığı bir koşul olarak değil neden olarak görmektedirler.<sup>177</sup>

Kierkegaard doğası gereği mevrus günahın insanın algısıyla kavranamayacak kadar derin olduğunu ifade eden geleneksel görüşleri eleştirmektedir. O, Schmalcad yazılarını<sup>178</sup> eserinde örnek gösterir: "mevrus günah insan doğasında var olan o kadar derin ve menfur bir yıkımdır ki, insan algınlığı ile kavranamaz, ama İlâhi Metinler 'in verdiği vahiy ile bilinmeli ve inanılmalıdır."<sup>179</sup> Kierkegaard'a göre, insanlar bu ilâhi metinleri okudukları zaman mevrus günaha karşı kızgınlık ve öfke duymaktadırlar. Çünkü bu görüşler yalnızca günahı vahiyle anlaşılabilir kılmakta ve sorgulamanın

---

<sup>174</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 18.

<sup>175</sup> Kierkegaard, 18.

<sup>176</sup> Kierkegaard, 18.

<sup>177</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 96.

<sup>178</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 18.

<sup>179</sup> Kierkegaard, 18-19.

önünü kapatmaktadır. Bu durum ise insanların günah kavramını bilmesini ve bu kavram üzerinde düşünmesini engellemektedir.<sup>180</sup>

Kierkegaard Skolastik düşünce, Yunan kilisesi ve Protestanlık mezhebinin mevrus günah hakkındaki görüşlerini akıl almaz boyutta bulmaktadır. Onlara göre mevrus günah “kötülük, hata, günah, suç” anlamına gelmektedir. Onlara göre Âdem ile Havva ilahi emre uymayarak günah işlemiş ve Tanrı tüm insanlardan nefret etmiştir.<sup>181</sup> Bu geleneksel yaklaşımlar çerçevesinde günah ontolojik bir zorunluluk haline gelmiştir. Kierkegaard geleneksel görüşün hem Tanrı hem de mevrus günah kavramını sorunlu görmektedir. Ona göre insanların mevrus günah üzerine düşünmekten kaçınması, görmezlikten gelmesi ve inkâr etmesi tamamen yanlış bir tutumdur.<sup>182</sup> Çünkü bu durum ontolojik anlamda insanın kendi varoluşundan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Kierkegaard mevrus günahı insanın kendini tanıması ve varoluşsal durumunu değerlendirme bakımından düşünsel bir mücadele ile konu edinilmesi gerektiğini savunur.

Kierkegaard Hristiyanlık dininde bulunan kefarete anlayışına farklı bir bakış açısı getirmektedir. Geleneksel olarak kefarete; Âdem’in işlemiş olduğu ilk günah ve kendisinden sonra gelmiş olan insanların günahlarının İsa tarafından ortadan kaldırılması anlayışıdır.<sup>183</sup> İnsanlığın atası olan Âdem’in işlediği ilk günah ve bunun cezası olan ölüm bütün insanlığa intikal etmiştir.<sup>184</sup> Tanrıya karşı doğrudan işlenmiş olan bu günahı yalnızca Tanrı giderebileceği için Tanrı, oğlu İsa’yı insan şekline sokarak dünyaya göndermiştir. Tanrı ile insanoğlu arasındaki barışın tekrardan olması için kendisini kurban olarak sunan İsa, insanlığın günahlarına kefarete olmuştur. Kierkegaard, kefarete öğretisi bağlamında önemli bir soru ortaya atmaktadır: Bu öğretiye göre İsa Âdem’den kalmış olan mevrus günahın kefaretini ödemiş ise Âdem’e ne olmuştur? O halde bu durumdan Âdem nasıl etkilenmiştir? Kierkegaard kendi

---

<sup>180</sup> Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, 19.

<sup>181</sup> Kierkegaard, 20.

<sup>182</sup> Kierkegaard, 20.

<sup>183</sup> Matta 26:26-28; Markos 8:31; 10:33-34, 45, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>184</sup> Romalılar 5:12,19, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

sormuş olduğu soruya ironik bir şekilde cevap vermiştir; Âdem hayali olarak tarihin dışarısına itilmiş ve İsa'nın kefaretiinden muaf olan tek kişidir.<sup>185</sup>

Kierkegaard'a göre, Âdem'in günahı açıklamak, mevrus günahı açıklamak anlamına dönüşmüştür. Âdem'in ilk insan ve birey olması hem kendi hem de türünün kendisi olmasıdır. Kierkegaard, Âdem'i açıklamış olan her şeyin insanlığı da açıklamış olduğu ve insanlığı açıklayan her şeyin de Âdem'i açıklamış olduğu görüşündedir.<sup>186</sup>

### 3.1.1. İlk Günah Kavramı

Geleneksel Hristiyan anlayışına göre, yeryüzüne günah olgusu Âdem'in Tanrı emrine karşı gelerek işlediği ilk günah ile girmiştir. Bu eylemle birlikte günahkârlık da inmiştir. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde Âdem'in ilk günahı ile Âdem'den sonra gelen insanların ilk günahı arasındaki farkı geleneksel olarak değerlendirmektedir. Bu geleneksel görüşe göre Âdem'in günahı günahkarlığı bir sonuç olarak doğurmuşken; ondan sonra gelen insanların ilk günahları, günahkarlığı bir öncül koşul olarak varsaymışlardır. Kierkegaard, bu iki geleneksel görüşü de yetersiz olmasıyla eleştirmektedir. Çünkü her iki görüşte de Âdem soyut bir figür haline getirilmiş, insanlık tarihinin dışına atılmış, tarihsel ve bireysel bağlamdan koparılmış ve Âdem olmadan bir başlangıçla başlamıştır.<sup>187</sup>

Günah, Âdem'in işlediği ilk günah ile dünyaya inmiş olup, işlenen bu ilk günahdan önce günah yeryüzünde bulunmamaktadır. Burada ne Âdem'in işlediği günahın ne de kendisinden sonra gelen kişilerin günahının daha büyük olduğu ya da daha küçük olduğudur. Burada niceliksel bir farklılık olmasında Âdem'in işlemiş olduğu günahın ilk olmasında yatmaktadır. Âdem'in işlediği ilk günah vasıtası ile diğer nesiller de kendilerine düşen günahkâr olma payını almaktadırlar. Lakin Âdem sadece kendi işlemiş olduğu günahdan sorumlu olmakta diğer insanların işlemiş olduğu günahlardan sorumlu olmamaktadır. Kendisinden sonra gelen kişilerin Âdem'den aldığı miras ise kişinin kendi günahından sorumlu olmasıdır.<sup>188</sup>

---

<sup>185</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 20-21.

<sup>186</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 21-22.

<sup>187</sup> Kierkegaard, 22.

<sup>188</sup> Kierkegaard, 23-24.

Kierkegaard'a göre, Âdem ile Havva Tanrı'nın emrini çiğneyerek, yasak olana ulaşmak istedikleri için günah işlemişlerdir. Yoksa Âdem ile Havva günahın mucidi değillerdir.<sup>189</sup> Yasak olanı yaptıktan sonra kendi bilinçlerinin ve var olduklarının farkına varmış olan Âdem ile Havva, var olan nitelik durumundan yeni olan nitelik durumuna geçmiştir. Böylece niteliksel bir sıçrama yapmışlardır.<sup>190</sup>

Kişi neden var olduğunu sorgulamaya başladığı andan itibaren günah ortaya çıkmakta ve kişi bu durumu sorgulaması ile ilk günahı işlemiş olmaktadır. İşte burada ilk günahın işlenmiş olması kişi için bir sıçrama olmaktadır.<sup>191</sup> Bu sıçramada Âdem ile Havva niteliksel bir durum değişikliğine gitmiştir. Onlar yasak olanı arzulayıp, Tanrı'nın emrini çiğnediklerinde sadece emri çiğnemekle kalmamışlardır, onlar bilinçli bir varlık olarak kendi özgürlüklerini de idrak etmişlerdir. Bu farkındalık ise onları yeni bir varoluş konumuna geçirmiştir.

İlk günah ve yaratılış öyküsünün “mythos” olarak anılmasından rahatsızlık duyan Kierkegaard, bu anlatının içeriğini tek bir önerme ile özetlemektedir. Bu önerme: “Günah, yeryüzüne bir günah olarak inmiştir.”<sup>192</sup> Günah, kendi olarak ve kendini öngörerek dünyaya inmiştir. Bu ise bir sıçrama ile olmuştur. Âdem'den sonra gelen kişiler işlemiş oldukları günahları kendi özgürlükleri ve sıçramaları ile işlemişlerdir. Bu durumda Âdem'den sonra gelen her bir bireyin işlemiş olduğu günah kendine özgü olarak kalıtsaldır. Günahın bir seçim olması kişinin özgürlüğü ile olmaktadır. Özgür olan kişi seçmiş olduğu durumun sonuncundan kendisi mesul olmaktadır ve işlediği günahı mevrus günaha dayandırıp suçlayamaz.<sup>193</sup>

Sonuç olarak, ilk günah insanın özgürlükle karşılaşmış olduğu, kendi sorumluluklarını üstlendiği varoluşsal bir durumdur. Bu bakımdan her birey kendi işlemiş olduğu günahı sorumlu olmaktadır. Mevrus günah insanın özgürlüğü ile vermiş olduğu kişisel bir varoluş mücadelesidir.

---

<sup>189</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 97.

<sup>190</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 23.

<sup>191</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 97.

<sup>192</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 25.

<sup>193</sup> Kierkegaard, 26.

### 3.1.2 Masumiyet Kavramı

Kierkegaard, günah ve günahkarlık kavramlarını *Kaygı Kavramı* eserinde açıkladıktan sonra, bu kavramların öncülü olan masumiyet kavramını ele alır. Peki Kierkegaard masumiyet kavramını neden ele almaktadır? Nedir bu masumiyet? Kierkegaard’a göre masumiyet, kişinin günah işlemeyi tercih ettikten sonra kendisinde kaybetmiş olduğu bir durumdur. Yani insanın günah işlemeyi tercih etmesinden önceki varoluşsal durumudur. Tıpkı Âdem’in işlemiş olduğu suçtan dolayı masumiyetini kaybettiği gibi.<sup>194</sup> Kierkegaard’ın burada bahsetmiş olduğu masumiyet durumu, kişinin tinsellikten ve varoluşun bilgisinden yoksun olma durumudur.<sup>195</sup> Kierkegaard’a göre; tin, masumiyet halindeyken etkin olmamış, bireyde sentez daha etkinlik kazanmamıştır.<sup>196</sup>

Masumiyet kavramı etik alanı içinde, dolaysızlık kavramının ise mantık alanı içinde değerlendirilmiş olduğu söyleyen Kierkegaard’a göre bu kavramlar ait bulundukları alanlar içerisinden bakmamız ve ele almamız gerekir. Etik açısından değerlendirildiğinde masumiyetin yok edilmesi gerektiğini söylemek yanlıştır. Bunun sebebi ise bir kavram yok edilmeye çalışıldığında o kavramın var olduğunu da kabul etmiş olmaktadır ve “masumiyetin ancak suç ile yok edilebileceğini unutmamızı etik bize yasaklar.”<sup>197</sup> Kierkegaard’a göre masumiyeti dolaysızlık içerisinde ele almak hatadır.

Kierkegaard’a göre Âdem, işlemiş olduğu suçtan dolayı masumiyetini kaybetmiştir. Kendisinden sonra gelen bireylerse işlemiş oldukları suç nedeniyle -tıpkı Âdem’deki gibi- masumiyetlerini kaybetmişlerdir. Kierkegaard bu bağlamda “masumiyet sadece suç ile yitirilir. Her bir kişi masumiyetini özsel olarak âdem gibi yitirir.”<sup>198</sup> ifadesiyle bu cümleyi açıklamıştır.

---

<sup>194</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 28.

<sup>195</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 100.

<sup>196</sup> Yıldırım, *Søren Kierkegaard’da “Öznel Hakikat” Kavramı*, 156.

<sup>197</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 28.

<sup>198</sup> Kierkegaard, 29.

Kierkegaard bireydeki masumiyetin kaybını niteliksel bir sıçrama olarak tanımlar. Ona göre kişi nitel sıçrama ile masumiyetini kaybetmekte, masumiyet yok edildikten sonra varlık kazanmaktadır.<sup>199</sup> Birey bu sıçramada özgürlüğü tanır. Masumiyetin yok edilmesi durumunda birey yeni bir varoluş düzeyine geçer. Bu durumda birey hakiki anlamda var olmaya başlar.

Kierkegaard'a göre, "Âdem günah işlememiş olsaydı ne olurdu?" biçimindeki sorularla meşgul olmak tamamen zaman israfıdır. Ona göre insanlar yanlış soru ve kavramla uğraşmış olurlar. Kierkegaard'a göre, masumiyet halinde olan bir kişinin böyle bir soruyu sorması dahi onu günahkarlığa sürüklemektedir. Çünkü kişi günah üzerinde düşünmeye başlamış, suçu fark etmiş ve masumiyetini kaybetmiştir. Merak ise kişide masumiyetin kaybedilmesine neden olan tetikleyici unsurdur. Kierkegaard bu konu hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: "Çünkü kişi, suçu yeryüzüne getirip, işlemiş olduğu suç yüzünden, masumiyetini bir merak yüzünden, sormuş olduğu soru ile yitirmektedir."<sup>200</sup>

Kierkegaard'a göre masumiyet yok edilmesi gereken bir kavram değildir. Masumiyet, niteliksel dönüşüm yoluyla aşılması gereken varoluşsal bir durumdur. Bu bağlamda masumiyet yalnızca *aşkınlık* aracılığı ile iptal edilebilir.<sup>201</sup> İşte bu iptal masumiyetin tamamen ortada kalkması ile olmamaktadır, onun başkalaşarak kendisinden farklı bir şekilde yeniden ortaya çıkması anlamına gelmektedir.

Masumiyetin bu dönüşümünü, yaratılış kıssasına atıfta bulunarak anlatan Kierkegaard, "masumiyet cehalettir" diyerek temel tezini dile getirir.<sup>202</sup> Masumiyet burada cehalet durumundadır. Kierkegaard'ın burada bahsetmiş olduğu cehalet; kişinin kendi bilgisine yani tinsel varoluşunun bilgisine sahip olmamasıdır. Yoksa bilgi yönünden bir kişinin eksik olmasından bahsedilmemektedir. Kierkegaard masumiyeti varoluşsal bir durum olarak değerlendirir. Yani masumiyet, bilinç öncesi bir saflıktır, aynı zamanda kişinin tinsel gelişimin henüz başlamadığı bir suskunluk pozisyonudur.

---

<sup>199</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 101.

<sup>200</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 29.

<sup>201</sup> Kierkegaard, 30.

<sup>202</sup> Kierkegaard, 30.

Kierkegaard'a göre masumiyet insanlık tarihinde, bir kişinin özgür bir tercihle işlemiş olduğu suç sonucu, niteliksel bir sıçrama ile yitirilmektedir. Bu sıçrama varoluşsal bir dönüşüm anlamına gelir. Burada birey masumiyetin saflığından çıkmaktadır. Artık etik sorumluluk bilincine varır. Buna karşılık Kierkegaard'ın düşüncesinde günahkârlık nicel bir içerik kazanır. Çünkü günah bireyin hayatında bir kez ortaya çıktıktan sonra, sürekli tekrarlanır ve derinleşir. Ve bir durum haline gelir.<sup>203</sup>

### 3.1.3. Düşüş Kavramı

Kierkegaard'a göre düşüş, insanın özgürlüğü tecrübe etmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu durum varoluşsal bir olaydır. Tanrı'nın Âdem'e yasak koyması ile bilme arzusu aktifleşmiştir. Özgürlüğün vermiş olduğu o merak duygusu ise Âdem'de yapabilme olanağını ortaya çıkarmıştır. İyinin, kötünün, cezanın, ölümün bilgisine sahip olmadığı için Âdem işlemiş olduğu günah ile masumiyetini kaybetmiştir. Masumiyetini kaybetmiş olmanın kaygısını yaşayan Âdem için ilk günah, yapabiliyor olma durumunun vermiş olduğu kaygıdır.<sup>204</sup>

Günahı açıklarken psikolojinin sınırlarında durarak günahı ele alan Kierkegaard, bu sınırlılığı da eleştirel bir şekilde tartışmaktadır. *Kaygı Kavramı* eserinde Leonard Usteri'nin psikolojik açıklamasını örnek vermektedir. “Usteri'nin açıklamasına göre, Âdem'in günahının nedeni, ağacın meyvesini yeme yasağının kendisidir.”<sup>205</sup> Bu görüşte yasağın varlığı günahın ortaya çıkışı için doğrudan bir nedendir. Kierkegaard'a göre bu görüş, etik olanı dışarda bırakmamakla birlikte eksik yanını da barındırmaktadır. Yasağın sadece psikolojik etkilerle açıklanması Kierkegaard'a göre, günahın etik ve varoluşsal boyutlarını ihmal etmektedir. Âdem'in Tanrının buyruğuna karşı gelmesi, özgürlük bilinciyle ve karar anıyla alakalı olan bir durumdur. Bu bakımdan yasak sadece günahın nedeni değildir. Yasak aynı zamanda düşüşün ontolojik koşulu olarak ele alınmalıdır. Ona göre günah ruhsal ve aynı zamanda etik bir yükümlülük ihlalidir. Dolayısıyla günah sadece psikolojiyle temellendirilemez.

<sup>203</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 31.

<sup>204</sup> Yasemin Akış, *Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 78.

<sup>205</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 32.

Kierkegaard’a göre bu durum bilim olarak psikolojinin sınırlarını aşmaktadır. Bu noktada etik ve varoluşsal analizler devreye girmesi gerekmektedir.<sup>206</sup>

Kierkegaard *concupiscentia* (arzu, istek, şehvet) kavramına önem vermektedir. Çünkü bu kavram günahın doğasıyla ilişkilendirilmektedir. *Concupiscentia*, insanın doğasında var olan bir eğilimdir. Kierkegaard bu konuda en açıklayıcı yorumun Protestan kilisesi tarafından yapıldığını ifade etmektedir. Usteri’nin görüşüne farklı bir açıklama getiren Protestan kilisesine göre; insanın fitratında her daim kalıtsal günah vardır ve insan *concupiscentia* ile doğmaktadır. Bu görüşe göre, günah eylemlerle ve varoluşsal eğilimlerle içkin bir durumdur. Protestan kilisesi Âdem’in masumiyeti ile kendisinden sonra gelenlerin masumiyeti arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Âdem yaratıldığı zaman başlangıçta masumiyet halindeydi, ancak ondan sonra gelen insanlar *concupiscentia* ile yani günah eğilimiyle dünyaya gelmektedirler. Kierkegaard bu görüşü daha kapsamlı bulmaktadır. Çünkü Protestan yorum günahın yapısına ve eğilimine dikkat çekmektedir. Bu bakımdan *concupiscentia* yalnızca bir arzu değildir. O, insanın varoluşsal ve etik düzeyde suç işlemeye meyilli olmasıyla tanımlamaktadır.<sup>207</sup>

Düşüş mitinde Kierkegaard, günah ve suç işlemenin ne olduğunun değil ne olmadığının üzerinde durmaktadır. Kierkegaard’a göre düşüş, masumiyet durumunun öncesinde olan mantıksal bir süreç olarak görülmemelidir. Düşüşün olması için “meyveyi yemeyeceksin” gibi bir yasağın olması gerekmez. Eğer Tanrı’nın yasağı düşüşü gerekli kılıyorsa, bu durum bireyde etik sorumluluk barındırmaz ve suçluluk meydana getirmez.<sup>208</sup>

Netice olarak Kierkegaard, düşüş olayını insanın özgürlükle yüzleştiği varoluşsal bir kırılma olarak görür. Bu noktada insan özgür iradesiyle seçim yapmakta ve varoluşsal bir sorumluluk almaktadır. Günah, Kierkegaard’a göre özgürlük temelinde şekillenmiş olan, niteliksel etik bir sıçramadır.

---

<sup>206</sup> Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 79.

<sup>207</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 34.

<sup>208</sup> Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 79.

### 3.1.4. Kaygı Kavramı

Kierkegaard, kaygıyı hem psikolojik bir durum hem de günahın ortaya çıkış koşulu olarak ele almaktadır. Ona göre kaygı, insanın tininde ortaya çıkar. Kaygı bireyin varoluşuna dair bilinç kazandığı bir durumdur. Bundan dolayı Kierkegaard kaygıyı “bir kişinin tini düş görmesidir” şeklindeki ifadelerle tanımlamaktadır.<sup>209</sup> Düş gören tin, bilinç altı düzeyde bir farkındalık kazanmıştır, ama henüz gerçekliğe uyanmamıştır. Düş görme durumu ise bireyin hiçlikle karşılaşmasıdır.

Kierkegaard’a göre kaygının doğası doğrudan doğruya hiçlik ile mümkün olmaktadır. Kaygı bireyin neyle karşı karşıya geleceğini bilmediği bir durumdur. Kaygı, bireyin - olasılık anında- varlık ile hiçlik arasında olduğu bir ruh halidir. Kaygıyı doğurabilen tek şeyin **hiçlik**<sup>210</sup> olduğunu vurgulayan Kierkegaard’a göre, kaygı kavramını psikoloji doğru düzgün ele almamıştır. Zira psikoloji bilimi, kaygıyı patolojik bir durum veya duygusal bir tepki olarak görür.

Kierkegaard’ın kaygı anlayışı, Martin Heidegger felsefesine konu olmuş ve derinleşmiştir. Heidegger’e göre korku kişinin dünyada karşılaşmış olduğu bir duygudur. Bu duygunun temelinde hiç vardır. Korku hiçi açığa çıkartmaktadır. Korku durumunda birey bir sallantı içine düşer, dili tutulur ve belirsiz olan bir durumla karşı karşıya gelir. Korkunun geçmesinin ardından kişi, yaşadığı durumu analiz etmeye girer ve korkunun ‘Hiç’i ortaya çıkartmış olduğu görür. Böylece bir hesaplaşma durumu ortaya çıkar. Bu durumda kişi neden ve niçin korktuğunu anlamaya çalışır. Görüldüğü üzere hiçlik hem felsefi sorgulama hem de temel varoluşa etki etmektedir. Sonuç olarak hiç kendini korku durumunda ortaya çıkarmaktadır.<sup>211</sup>

Kaygının korku kavramından sıklıkla farklı olduğu belirten Kierkegaard’a göre, kaygı sadece insana özgü bir varoluş halidir. Kaygı korkudan farklı olarak belirli bir nesneye yönelmez. Kaygı daha çok bireyin özgürlük alanıyla alakalı bir deneyimdir. Bu yüzden kaygı hayvana yüklenemeyecek bir özelliktir. Bireyde kaygının derinleşmesi, tinsel

<sup>209</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 34.

<sup>210</sup> Kierkegaard, 35.

<sup>211</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneş (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019), 35-36.

gelişimi de beraberinde getirmektedir. Bu yönüyle kaygı bireyin kendilik bilincinin oluşmasına da katkı sağlar.<sup>212</sup>

Kierkegaard'a göre kaygı çocuklarda özsel olarak mevcuttur. Çocuklarda kaygı, macera duygularını artırmakta, gizemli ve korkunç olana yönlendirmektedir. Bireyde içsel derinlik azaldıkça kaygının da azaldığı görülür. Yani tin'in sığlaşması kaygı durumunu azaltmaktadır.<sup>213</sup> Bu durum hem psikolojik hem de tinsel bir derinlikle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bireyin özgürlük alanının daraltılması veya bastırılması kaygının yapısını bozmaktadır. Bu durumda kaygı, özgürlük ile arasındaki bağın kopmasıyla depresyona dönüşebilir. Bu dönüşümde kaygı, kendi nesnesi ile kurmuş olduğu ilişkide dengesini kaybetmektedir.

Kierkegaard'a göre insan, sadece ruh ve bedenden oluşmuş bir varlık değildir. Ruh ve beden öğelerinin birliği ancak üçüncü bir kavram aracılığı ile sentez haline gelir. Kierkegaard'a göre bu üçüncü unsur tin'dir. Ona göre tin, kaygı ile ilişki kurarak bağlanmaktadır.<sup>214</sup> Bireyin hem beden hem de ruhsal boyutları arasında bağ kurma işini tin üstlenir. Bu bağın oluşumu ise kaygı aracılığı ile sağlanır. Tin'in kendini ortaya çıkarabileceği varoluşsal koşul ise kaygıyla gerçekleşir.

Kierkegaard'a göre kaygı durumu, insanın mevcut olan durumları fark etmesini sağlayan bilinçlilik halidir. Bu durumda olan birey, özgürlüğü ile yüzleşir. Bu özgürlük karşısında karar veremeyen birey, seçim yapmaya gücüne sahip olduğunu bilir ama bu durumu hayatına geçiremez. Bu noktada kaygı, bireyde henüz harekete geçmeden bir gerilim yaşamaktadır. Aynı zamanda kaygı, eyleme geçirmeye yön veren bir güç olarak ortaya çıkar. Kierkegaard'ın ifadesiyle, “masumiyet cehalettir ve kaygıdır.”<sup>215</sup> Masumiyet durumu bireyin iyi ve kötü ayırımına sahip olamamasıdır. Yani tin henüz etkin olamamıştır. Kierkegaard'a göre Âdem, Tanrının “sadece hayrın ve şerrin bilgisini taşıyan ağaçtan yemeyeceksin”<sup>216</sup> emrini kavrayamamıştı. Tanrının bu yasağı

---

<sup>212</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 36.

<sup>213</sup> Kierkegaard, 36.

<sup>214</sup> Kierkegaard, 37.

<sup>215</sup> Kierkegaard, 37.

<sup>216</sup> Kierkegaard, 38.

Âdem'i kaygıya sürüklemiştir. Yapabiliyor olmanın vermiş olduğu özgürlük ise Âdem'de yasak ile başlamıştır.

Tanrının koymuş olduğu yasağı delen Âdem'e Tanrının “Artık ölümden kurtuluşun yok”<sup>217</sup> yargısı gelmiştir. Bu yargı, kaygı kavramının anlaşılmasında önem arz etmektedir. Ancak burada daha da önemli olan durum ise Âdem'in ölümün anlamını bilmiyor oluşudur. Cezayı ve sonraki süreci kavrayamayan Âdem, henüz burada kaygı yaşamamaktadır.

Masumiyet durumu, Tanrının koymuş olduğu yasak ve yasağın çiğnendiğinden doğacak olan sonuçların tam anlamıyla kavranamamasıdır. Yasağın varlığı ve çiğnenmesi ile ortaya çıkan ceza fikri, henüz Âdem'in zihninde netlik kazanmasa da kaygıyı var kılan zemini oluşturmaktadır.<sup>218</sup> Sonuç olarak Kierkegaard kaygının masumiyet içinde mevcut olduğunu, bilinçli bir suçluluk durumuna dönüşmediğini ifade eder. Masumiyet suçsuzluk anlamına gelir. Lakin birey yasağa rağmen eyleme yöneldiği zaman, kaygı edilgen bir durumdan çıkarak aktif bir rol oynar.

### 3.2. Mevrus Günahın Önkoşulu Olarak “Kaygı”

Kierkegaard'a göre insanlık tarihi günahkarlık ve cinselliğin aynı anda vazedilmesi ile başlamıştır. Bu başlangıç ise varoluşsal bir kırılma anıdır. Bu kırılmanın sonucu olarak kaygı ortaya çıkmıştır. Kierkegaard'a göre kaygı da kalıtsal günah gibi nesilden nesile nicel belirlenimler ile devinmektedir.<sup>219</sup>

Kalıtsal günahın sonucu olan kaygı, Âdem'den sonraki kişilerde daha fazla yoğun ve niceldir. Çünkü insan kendisinin ait olduğu türde nicel bir birikim bırakmaktadır. Hem günahkarlığı kendisine mal etmekte (bu durum yani kalıtsal günah), hem de varoluşsal deneyimiyle birlikte, bu birikime yeni katmanlar eklemektedir. Bu sebeple kalıtsal günah, bireyin özgürlük ve suçla ilişkisi üzerinden inşa etmiş olduğu varoluşsal yaşamdır. Kierkegaard'a göre kaygı, kişiye ne kadar yakın olursa, kişide kaygı o kadar

---

<sup>217</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 38.

<sup>218</sup> Kierkegaard, 39.

<sup>219</sup> Kierkegaard, 47.

daha derinleşir. Günah ile dünyaya inmiş olan kaygı, süreğen bir varoluşsal olanaktır. Kalıtsal günahın sürekliliği ise kaygıyı taşıyan bir olanak olmuştur.<sup>220</sup>

Kierkegaard'a göre, günahın ön koşulu olan kaygı, bireyin kendi günahını söylediği zaman ele alınabilir. Bu sebeple kaygı, insanlık tarihinde çoğu zaman örtük ve karanlık bir biçimde varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle Kierkegaard eserinde nesnel ve öznel kaygı ayrımına gitmektedir. Kierkegaard kaygıyı, bireyin kendisinin nitel bir sıçrama ile işlemiş olduğu kaygı ve her bir bireyin kendi işlemiş olduğu günah ile dünyaya inen kaygı olmak üzere iki anlama geldiğini vurgulamıştır.<sup>221</sup>

Nesnel kaygı ile öznel kaygı terimlerinin farklılığına değinen Kierkegaard'a göre bu ayrım, Âdem'den sonra gelen insanların masumiyet durumunu içermektedir. Kierkegaard günahın yeryüzüne inmesiyle insan türünün dışında olan tüm varoluşa ilişkin etkiyi nesnel kaygıyı olarak ele alır. Günahın yeryüzüne inmesi, tüm yaratılış düzenini etkileyen metafiziksel bozulmayı ifade eder.<sup>222</sup> Bu bakımdan günah tüm varoluşa yönelik kozmik bir kırılmadır. Bu kırılmada varlığın anlamı değişikliğe uğrar.

Buna karşılık Kierkegaard, bireyin işlemiş olduğu günahın durumunu, öznel kaygı olarak ele almaktadır. Öznel kaygı, bireyin iç dünyasında yaşamış olduğu varoluşsal gerilimdir. Burada insan, seçim yapma sorumluluğunu, suç işlemeye yönelik potansiyelini görür. Kierkegaard burada Âdemi örnek verir. Âdem, işlemiş olduğu günahı Tanrıya söylemesiyle, kendi günahı üzerinde düşünmüş olduğunu gösterir. Burada Âdem kendine yönelmiş ve günahı için kaygı duymuştur. İşte Âdem'in bu durumu öznel kaygıya örnek olarak gösterilmektedir.<sup>223</sup>

Kierkegaard, kaygı ile baş dönmesi arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, bu ikisinin karıştırılabileceği üzerinde durmuştur. O, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Kaygı, sentez tin tarafından gerçekleştirildiğinde oluşan özgürlüğün baş dönmesidir."<sup>224</sup> Birey özgürlük ile karşı karşıya gelmeye başladığı anda metafizik bir

---

<sup>220</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 47.

<sup>221</sup> Kierkegaard, 49.

<sup>222</sup> Kierkegaard, 51.

<sup>223</sup> Kierkegaard, 55-56.

<sup>224</sup> Kierkegaard, 56.

sarsıntı geçirmektedir. İşte bu baş dönmesidir. Birey burada seçim ve sorumluluk aldığı zaman, kendi zorunluluğu ile yüzleşir. Özgür olan birey, ayağa kalmaya çalıştığı zaman – yani özgürleşme durumunda- suçlu olduğunu görür. İşte bu iki durum arasında varoluşsal bir sıçrama meydana gelir.

Kierkegaard’a göre kaygı, bireyin özgürlüğünü kaybettiği anda veya güç yetiremediği anlarda yoğunlaşır. Ona göre bu, kadınsı olan bir durumdur. Yani edilgen, kırılgan bir durumu ifade etmektedir. Psikolojik açıdan bu durumu değerlendiren Kierkegaard’a göre günah, bireyin tam da bu zayıflık anında ortaya çıkmaktadır.<sup>225</sup> Kaygı karşısında savunmasız olan birey, özgürlüğü ile ne yapacağını bilemez. Bu durum karşısında birey günah işlemeye yönelir. Böylece günah, bilinçli bir tercih olmamakta aynı zamanda varoluşsal kırılganlık içinde çıkmaktadır.

Kierkegaard’a göre kaygı, Âdem’den sonraki her nesilde gitgide kendini daha çok göstermektedir. Bununla birlikte kaygının nesnesi olan hiçlik de kendini bireyde göstermeye başlamıştır. Kaygının nesnesi olan hiçlik, başlangıçta bireyin uzağında durur ve bireye yavaş yavaş yaklaşır. Zamanla bu sezgiler, bireyin varoluşsal bilincine imler. Bu yaklaşma ise bireyin günah işleme imkanını fark etmesiyle başlar. Bireyin zihninde ve tinsel dünyasında hiçlik, bir olanak olarak belirir. Bu olanaklılık bireyin özgürlükle karşılaştığı anlarda yoğunlaşır. Günahın önkoşulu haline gelir. Günah bir eylem olarak ortaya çıkmadan evvel, bireyin hiçliği hissetmesi ile olanak haline gelir. Bu sebeple kaygı, günahın altyapısını oluşturan bir zemindir.<sup>226</sup>

Kierkegaard, kaygının nesnesi olan hiçliği mevrus günah (kalıtsal günah) bağlamında inceler. O, özellikle psikolojik bir yaklaşımla yaklaşmak ister. Âdem’den sonraki bireyler, miras kalan günahla birlikte aynı zamanda kaygıya açık bir yapıdadır. Kaygının nesilden nesile aktarılarak derinleşmesi bireysel-tarihsel ve psikolojik bir durumdur. O, Mevru günahın sürekliliğini, kaygının birey üzerindeki etkisiyle ele almaktadır.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 56.

<sup>226</sup> Kierkegaard, 56.

<sup>227</sup> Kierkegaard, 56-57.

Kierkegaard’a göre, günahın yeryüzünde aktif olmasıyla birlikte, şehvanilik günahkarlığın eşlikçisi olmuştur. Bu durumun yerilmiş olması, rasyonalist görüşü çürütme çabasından ileri gelmektedir. Kierkegaard’a göre, Âdem’in günahıyla birlikte günah yeryüzüne inmiş ve bu durum şehvanilik, ahlaki suça dönüşerek günahkarlık ile özdeşleşmiştir. Kierkegaard’a göre, şehvaniliğin günahkarlığa dönüşmesiyle kişi nitel bir sıçrama yapmıştır.<sup>228</sup> Şehvaniliğin etik düzlemde suçla bağlantılı olması, bireyin kaygı aracılığı ile kendi durumunun farkına varmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan şehvanilik, günahla anlam değiştiren ve bireyde varoluşsal bir kaygının tetikleyicisi konumunda olmaktadır.

Kierkegaard bu konu çerçevesinde kadın figürüne de yer verir. Ona göre kadın, türetilmiş olanı simgelediği için (yaratılış sırasına göre erkekten sonra gelmesi) erkekten daha zayıf ve kaygılıdır. Kierkegaard için bu ifadeler, yaratılış kıssasındaki simgesel düzenin bir yorumu olmaktadır.

Kierkegaard, kaygı ve şehvaniliğin kadında daha çok bulunmasının sebebini, kadının erkeğe göre daha duygusal olmasına bağlar. İncil’de yaratılış kıssasına bakıldığında zaman, Âdem’i günaha sürükleyen kişinin Havva olduğu görülmektedir. Kierkegaard’ın buradaki düşüncesi ise; ne Havva’nın Âdem’den daha suçlu olduğu ne de kaygının Havva’da bir eksiklik olduğudur.<sup>229</sup> Ona göre bu durum, “kaygının büyüklüğü mükemmelliğin büyüklüğünün ilahi kehaneti”<sup>230</sup> olmaktadır. Bu ifadede Kierkegaard, kaygının tinsel bir derinlik ve mükemmellik olduğunu ortaya koymaktadır. Onun felsefesinde kadın, Âdem gibi günaha meyilli bir varlık olmakla birlikte aynı zamanda en yüksek varoluşsal farkındalığı taşıyandır.

Kierkegaard’a göre, masumiyet durumdaki cinsellik, bilinçli olmayan bir varoluş biçimidir. Bu durum ise utançla nitelik kazanmaktadır. Utanç ise kaygıyı kendi içinde barındırmakta ve bireyin kendilik bilincine doğru atmış olduğu adımdır. Özgürlük ve zorunluluğun sentezi olan birey, cinselliği duyumsadığı anda utancı ortaya çıkarır. Kierkegaard’a göre kişi, utanç yoluyla kaygı duyabilmekte ve kendini

---

<sup>228</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 58.

<sup>229</sup> Kierkegaard, 61.

<sup>230</sup> Kierkegaard, 59.

uyandırmaktadır.<sup>231</sup> Böylece utanç, bireyin kendilik sürecinin başlangıç noktasıdır ve bireyi kaygıya götürür. Kaygı ise utancı kendi varoluşu ile yüzleştirir.

Kierkegaard'a göre kaygı, utanç ve erotikle birlikte kendini açığa vurmaktadır. Kaygı, etik bir alanla sınırlı kalmayarak, duygusallık, bedensellik ve arzu gibi varoluşsal yönelimlere de eşlik etmektedir. Bu nedenle Kierkegaard'ın sisteminde kaygı sürekli olarak günahkarlık, utanç ve erotik ile kendini tekrar eder. Bu alanlar birbiriyle kaygı aracılığıyla bağlıdır. Bu birlik, kaygıyı tetikleyen ve bireyin içinde bulunan mükemmelliğin bir unsur haline gelmesidir. Çünkü mükemmellik kavramı hem arzulanan hem de bireye sorumluluk doğurur. Bu ise bireyi içsel bir çatışmaya sürükleyebilir. Kierkegaard'a göre, kaygı en üst dereceye ulaştığı zaman tüyler ürpertici olan durum ile karşılaşırız. "Günah için duyulan kaygı günahı üretir."<sup>232</sup> Birey günah işlemese bile, günah işlemeye dair ihtimal karşısında kaygı duyduğu anda bile günahın doğasına adım atar. Günah işlemekten kaygı duyan birey, suç işlediği için değil, başka bireyler tarafından suçlu olarak görüldüğünden dolayı suçluluk hisseder. Kierkegaard'a göre bu durum korkunç bir yargı barındırmaktadır. Cinsel isteklerin ve kötü arzuların insanda doğuştan olduğu kabul ettiğimizde, bireyin hem suçlu hem masum olduğu belirsiz ifade olmaktan çıkmaktadır. Bu çifte yapıda birey, kaygının güçsüzlüğü içerisinde kendini bulmaktadır.<sup>233</sup> Bu ikili durum içinde birey ne masum ne de suçludur. Birey kaygı içinde şekillenen etik konumunu açıklar.

Kierkegaard'a göre şehvanilik doğası gereği günahkâr değildir. Şehvanilik, günah ile günahkâr olmuştur.<sup>234</sup> Yani günah ile ilişkiye girdiği ölçüde anlam kazanmıştır. Bundan dolayı tek başına şehvanilik günahın kaynağı değildir. Bireyde şehvanilik, özgürlük ve kaygı ile etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştır. Âdem'in düşüşü ile başlayan bu süreçte, kendisinden sonra gelen her bireyde artarak devam etmektedir. Bu durum ise her bireyde, şehvaniliğin günahkarlığı imlemesine sebep olmaktadır. Bireyde bulunan özgürlük, şehvanilik ile ilişkiye girmekte, böylece kaygı kişide daha fazla büyümektedir. Kierkegaard'a göre; "özgürlüğün olanağı kendini kaygı dahilinde

---

<sup>231</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 63.

<sup>232</sup> Kierkegaard, 68.

<sup>233</sup> Kierkegaard, 68.

<sup>234</sup> Kierkegaard, 68.

ifade etmektedir.”<sup>235</sup> Böylece kişi kaygıya kendini teslim etmektedir. Bu ifadeden hareketle Kierkegaard’ın felsefesinde kaygı, özgürlüğün zorunlu sonucu olmaktadır.

### 3.3. Günah Bilincinin Yokluğundan Doğan Günahın Bir Sonucu Olarak “Kaygı”

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* kitabının bu bölümünde, bireyin ‘zaman’ ve ‘sonsuz’ ile kurmuş olduğu ilişkiyi ‘an’ kavramı bağlamında açıklamaktadır. An kavramı, bireyin varoluşsal yapısındaki kaygının hangi aşama ve evrelerde ortaya çıktığını anlamamıza imkân tanıyacaktır. Kierkegaard an kavramını, bireyin zaman ile sonsuz arasında kurmuş olduğu ilişkide bilincin yoğunlaştığı, özgün bir düzlem olarak görmektedir.

Kierkegaard, Hristiyanlık tarafından vurgulanmış olan ruh kavramı ile an’ın arasında yakın bir ilişki olduğundan bahsetmektedir. Sonsuzun zamansal olan ile kesiştiği an’da ruh etkinlik kazanmaktadır. Bu sebeple an kavramıyla insan, sentez halinde varlık kazanır ve bilinçli bir varlık olur. İlk günahı işleyen Âdem, henüz bir sentez halinde olmadığı için, zamanın bilincine de sahip değildi. Âdem ilk günahı işlediği an’dan itibaren, sentezin öğeleri mevcut olmuş, zamanın içinde ortaya çıkmıştır.<sup>236</sup> Kierkegaard bu durumu şu ifadelerle açıklar: “İlk günah, insanın bir sentez haline gelişinin ifadesidir.”<sup>237</sup>

İnsan sadece ruh ve bedende oluşan bir varlık değildir. Bu iki yapının bütünlüğünden oluşan tin, insanın varoluşsal bir sentez olmasına sebep olur. Kierkegaard bu sentezi iki düzlemde açıklamaktadır. Birincisi; ontolojik sentez olan beden-ruh-tin üçlemesidir. İkincisi varoluşsal zamansal sentez olan zamansallık-sonsuzluk ikililiğidir. Bu iki sentezde insanın kaygı deneyiminin temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak Kierkegaard’a göre; sonlu ile sonsuzun, tin ile bedenin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezi olan insan, ilk günah ile etkin olmuştur.<sup>238</sup>

<sup>235</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 69.

<sup>236</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 140.

<sup>237</sup> Taşdelen, 141.

<sup>238</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 81.

Kierkegaard'a göre; ruh ile beden bir sentez olan insan, aynı zamanda zamansal ile sonsuzun da bir sentezi de olmaktadır.<sup>239</sup> Birinci sentezin üç tane ögesi bulunmaktadır. Bunlar; ruh, beden ve Tin'dir. İkinci sentezin ise iki ögesi bulunmaktadır: Bunlar: zamansallık ve sonsuzluk. Kierkegaard'a göre ikinci sentezde de üçüncü bir öge bulunmaktadır. Peki bu öge nedir? İkinci sentezi açıklayan Kierkegaard zamansallık kavramını ele alarak başlamaktadır.<sup>240</sup>

Zaman; şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman olarak sonsuz bir ardışıklık içerisinde tanımlanır. Bu ayrım, eğer sonsuzun zamandaki izdüşümü içinde yer alan 'şimdi' bulunursa, bütünüyle doğru kabul edilebilir. Bu gelip geçen anların kendisi de bir süreç barındırdığından dolayı, zaman kavramının içinde geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman bulunmamaktadır. Kierkegaard'a göre; şimdiki zaman ifadesi içerikten yoksun ve zamana ait bir kavram değildir. Geçmiş ve gelecek zamandan bahsedildiği zaman şimdiki zaman kategorisi ortaya çıkmaktadır.<sup>241</sup>

Şimdiki zamanın kendisi olan ebedilik ise Kierkegaard'a göre; "Düşünce için ebedilik yok edilmiş bir ardışıklık olarak (zaman süregiden ardışıklıktır) 'şimdiki zaman'dır.'<sup>242</sup> Ebedilik kavramı içinde geçmiş ve gelecek ayrımının olmamasının nedeni ise; şimdiki zamanın yok edilmiş olan ardışıklık içinde vazediliyor olma durumundan kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak; "ebedilik 'şimdiki zaman'dır, 'şimdiki zaman' da eksiksizdir."<sup>243</sup>

An'nın, şimdiki zamanı geçmiş ve gelecek zamandan eksik olarak bırakması ise şehvani yaşamın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ama ebediliğin şimdiki zamanı, geçmişsiz ve geleceksiz olarak imlemesi ise onun mükemmelliğinden kaynaklanmaktadır. Zamansallık ile ebediliğin sentezi, ilk sentezin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise ilk senteze yani insanın ruh ile beden tinde bir araya gelen sentezine bizi ulaştırmaktadır.<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, 81.

<sup>240</sup> Kierkegaard, 81.

<sup>241</sup> Kierkegaard, 81-82.

<sup>242</sup> Kierkegaard, 82.

<sup>243</sup> Kierkegaard, 83.

<sup>244</sup> Kierkegaard, 83.-84.

Âdem'den sonraki kuşaklarda bireyler için “an” nitel farklılıklarıyla birlikte Âdem ile başlamıştır. Tin, ruh ve bedenin sentezi olarak vazedilmiştir. Tin ebedidir, sonsuzdur. Bu sebeple birinci sentez, ikinci sentez ortaya konulduğu zaman gerçekleşmektedir. Ebedi ve sonsuz olan Tin'e sonsuzluk atfedilmez ise an da yoktur ya da bir sınır olarak mevcuttur.<sup>245</sup> “Bunun nedeni de, Masumiyet'te Tin'e sadece ‘düş gören tin’ niteliğinin yüklenmesi, ebediliğin de gelecek zaman olarak ortaya çıkmasıdır; çünkü bu, daha önce de söylendiği gibi ebediliğin ilk ifadesi, onun kılık değiştirmiş halidir.”<sup>246</sup>

Tin, sentez anında bireyde kendini kaygı ile gösterir. Tin'in etkin olması bireyin hem özgürlüğü hem de sınırlılığı ile yüzleştiği an'da, kaygı şeklinde ortaya çıkar. Kierkegaard'a göre kaygı, geleceğe yönelik bir olasılık durumudur. Ona göre, geçmişe yönelik kaygı duyduğunu söyleyen bir kişi, çelişki yaşamaktadır. Çünkü kişinin varsaydığı geçmişe kaygı duyması, kişinin bir olanaklılık içinde bulunmasındandır. Yani geçmişte yaşanan bir duruma kaygı duyan bir kişi, yeniden gerçekleşme ihtimali yüzünden huzursuzluk duyar. Bu durum ise kaygının zamansal yönünü geleceğe sabit kılar. Bu bakımdan bir kişinin geçmişte yaşadığı olaydan kaygı duyduğunu söylemesi, aslında o olayı gelecekte tekrardan yaşama ihtimalindeki duygusundan kaynaklanır. Kierkegaard'a göre kişi kaygı duyduğu şeyi geçmişte bırakamamış, geçmiş zaman düşüncesi ile kendini kandırma eğilimine gitmiştir. Eğer ki kişi yaşadığı talihsizliği geçmişte bırakmış olsaydı, bu duygu kaygı değil pişmanlık olurdu. O zaman kaygı, geleceğe ilişkin, bir şeye yönelik olanaklılık olan bir durumdur.<sup>247</sup>

Kierkegaard'a göre, refleksiyon ürünü olan kaygı niteliksel olarak kederden farklıdır. Kaygı, kedere benzer bir duygu biçimi olsa da içsel uyanış başlatarak bilinçlenme sürecine yönlendirir. Kaygı bireyin kederini alıştırarak ve benimseterek duygusal yapısını kökleştirir. Bu yönüyle kaygı bireyi eyleme sevk etmektedir. Kaygının dinamik güç olması bireyi pasiflikten kurtarır. Kaygı, sürekli kederi arzularak onunla meşgul olur. Ardışıklık kazanarak, kederi tamamen içine alır ve kapsar. Bu durum Kierkegaard'a göre, kaygının çift yönlü bir yapıya sahip olmasıyla alakalıdır. Bir taraftan kederi tanıma ve kavrama bakımından bilişsel bir faaliyet gösterirken,

---

<sup>245</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 87.

<sup>246</sup> Kierkegaard, 87.

<sup>247</sup> Kierkegaard, 88.

diğer taraftan bireyde duygusal yoğunluk olarak belirir.<sup>248</sup> Kaygı, bu ikili yapı içinde, bireyin kendisiyle yüzleşmesine olanak sağlar. Dolayısıyla kaygı, Kierkegaard'ın felsefesinde bireyin varoluşsal gelişimi içinde uğramış olduğu zorunlu bir duraktır.

Kierkegaard'a göre kaygı, dilin refleksiyon kategorisinde bulunan bir kavramdır. Böylece bir şeyden kaygı duyduğunu söyleyen kişi, kaygı duymuş olduğu unsuru, kaygıdan ayırmaktadır. Lakin keder, onun felsefesinde daha içkin bir yapıdadır. Bir kişi, bir şeyden keder duyduğunu söylese, keder duyulan unsur ile duygu arasında bir ayırım yapılamaz.<sup>249</sup> Burada keder bireyin duygu dünyasından daha bütündür. Kaygı ile kıyas edildiğinde ise keder, daha az reflektiftir. Yani kaygıda bilişsel yön ön plana çıkarken, kederde doğrudan bir duygulanım biçimi ortaya çıkmaktadır.

Kierkegaard'a göre kaygı, sadece varoluşsal bir durum değil, aynı zamanda zaman üzerinde de refleksiyon içermektedir. Birey, doğrudan şimdiki zaman için kaygı duymaz. Çünkü kaygı, geçmişin yankısı ya da geleceğin ihtimali üzerinden anlam kazanmaktadır. Geçmiş ve gelecek için kaygı duyan birey, şimdiki zaman içinde kendini kaybeder. Kierkegaard'a göre bireyin bilinçli bir şekilde şimdiki zamanda bulunamaması ve deneyimleyememesi, onu refleksiyon vasıtası ile geçmiş veya geleceğe yönlendirir.<sup>250</sup> Bu yönlendirmede kaygı zamanın ardışıklığında bir bölünme yaratır. Bunun üzerinden birey geçmiş pişmanlıkları ve geleceğin belirsiz olasılıkları arasında sıkışmaktadır. Şimdiki zamanı deneyimleme durumunu yitirmektedir.

Kierkegaard'a göre bireyin varoluşunda kaygı, günahın önce gelen psikolojik bir durumdur. Günah, kaygının sebep olduğu nitel bir sıçrama ile mümkün olmaktadır. Birey günaha içsel bir gerilimle yaklaşır ve harekete geçer. Bu bakımdan Kierkegaard, “günahın vazedildiği an zamansallık günahkarlık olmuştur.”<sup>251</sup> diyerek, günahın hem etik bir ihlal hem de zamansal bir dönüşüm olduğunu vurgular. Birey, ebedi olan ile bağının koptuğu, zamansal bir varlık haline geldiği zaman, günah gerçekleşir. Kierkegaard'a göre “sadece ebedilikten soyutlanmış an'da yaşayan kişi günah

---

<sup>248</sup> Soren Kierkegaard, *Ya/ Ya Da*, 221.

<sup>249</sup> Kierkegaard, 221.

<sup>250</sup> Kierkegaard, 222.

<sup>251</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 89.

işlemektedir.”<sup>252</sup> Buradaki vurgu iki tanedir. Birincisi, günahın varoluşsal kopuş olması. İkincisi ise, günahın zaman ile kurulan ilişkisinin bozulmasıdır. Bu anlamda günah bireyin ebedi olandan uzaklaşarak geçici olana yöneldiği varoluşsal bir durumdur.

Kierkegaard, kaygı kavramı hakkındaki düşüncelerini, günah kavramını analiz ederken daha da derinleştirir. Kaygı, bireyin yapısında bulunan doğal bir durumdur. Bireyin özgürlük ve zorunlulukları ile yaşamak zorunda olması, tinsel gelişimin doğal bir parçasıdır. Bireyde meydana gelen niteliksel sıçramalar, tinsel gelişimi artırır. Kişinin tinsel gelişiminde günaha etkin bir rol düşmektedir. Bu durumda ise günah, kişinin niteliksel bir sıçrama yapmasına sebebiyet verir.<sup>253</sup>

Niteliksel sıçrama ile kişinin tinsel gelişimi, iki temel sıçrama ile meydana gelir. Bu sıçramalar ile birey, varoluş aşamalarını gerçekleştirir. İlk ve en önemli sıçrama, bireyin masumiyet halinden günah durumuna yapmış olduğu sıçramadır. Burada birey estetik aşamadan etik aşamaya geçmiştir. Burada birey kendi özgürlük, sorumluluk ve bilinci ile yüzleşir. Burada günah bir eşik olarak anlam kazanır. Bireyin, günah durumundan dinsel aşamaya yapmış olduğu sıçrama ise ikinci sıçramayı oluşturmaktadır. Bu sıçrama da birey, etik aşamadan dinsel aşamaya geçmiştir. Dinsel aşamaya geçiş, bireyin tanrı ile doğrudan kurduğu kişisel ilişkiyle mümkün olur. Görüldüğü gibi dinsel aşamaya geçebilmek için birey, günah ile sıçrama yapmak zorundadır. Burada günah bir sapma değildir. Bireyin tinsel uyanışını mümkün kılan bir unsurdur.

Kierkegaard’a göre, kaygının nesnesi olan suç, aynı zamanda hiçliktir. Kaygı ile suç arasındaki ilişkinin belirsizliği, suçun dinsel olarak ifade edildiği zaman kaygının ortadan kalkması ve yerini tövbekârlığa bırakmasıdır.<sup>254</sup> Özgürlüğün karşıtı olan suç, bireyin varoluşunu belirlemektedir. Suç etkin olarak vazedilmeye başlandığı zaman, özgürlükte kendisi üzerinden suçu vazetmeye başlar. Kierkegaard’a göre bu ilişkinin unutulması, suçun *güç* ile yer değiştirmesi gibi bir yanılgıya yol açabilir. Bu noktada

---

<sup>252</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 89.

<sup>253</sup> Kierkegaard, 90.

<sup>254</sup> Kierkegaard, 100.

özgürlüğün suçtan korkmaya başlaması, bireyin kendisinin suçlu olarak deneyimlemesinde yol açar. Bireyin suçunu söylemesi, özgürlüğün pişmanlığa dönüşmesine neden olur.<sup>255</sup> Bu süreçte suç ile özgürlük olanak halinde iç içe geçmektedir. Bireyin içinde bulunduğu bu durum ise kaygı halini doğurmaktadır.

Kierkegaard’a göre, suç ile özgürlüğün olanak halinde olması, bireyde kaygıyı ortaya çıkarmaktadır. Daha somut bir kavram olan suç, özgürlüğün sunduğu imkanlar dahilinde gerçekleştiği için, daha olanaklı hale gelerek, somut bir eylem kazanır. Bu bakımdan özgürlük, suçu mümkün kılan koşul olarak vazife görmektedir. Bu durum özellikle Âdem’den sonra gelen nesillerde, suçun tekrarlanabilirliğini artırmış ve kaygı kendini daha fazla gösterir olmuştur. Suçlu olan bir birey, işlemiş olduğu suç ve bu suçun yol aşmış olduğu şey nedeniyle suçlu konuma düşmektedir. Suçun nedeni kendisi olması sebebiyle suçludur.<sup>256</sup> Yani Kierkegaard’a göre birey, suçu kendi özgür seçimiyle olduğunu fark ettiğinde, suçun nedeni olarak kendisini görür. Bu farkındalık bireyin varoluşsal bilince yönelmesine ve etik anlamda sorumluluk almasını sağlar. Birey kendi benliğine yöneldiğinde, özgürlüğünü ve en önemlisi kendini varoluşunu keşfeder. Birey özgürlüğün kendisi olduğunu bildiği anda ise artık özgürlük bir saadet ve mutluluk haline gelir.

### 3.4. Tekil Bireyin Günahının Sonucu Olarak “Kaygı”

Kierkegaard, günah kavramı hakkında ayrıntılı bir bilgi verdikten sonra, günahın sonucu olarak ortaya çıkan kaygı üzerinde durur. Kierkegaard’ın amacı kaygının günah ile ilişkisini kurarak, kaygının neden süreklilik kazandığını açıklamaktır. Ona göre bu süreklilik, özgürlüğün içinde barındırdığı muallaklık ile doğrudan ilişkilidir. Bu muallak olan durum, bireyde kaygı meydana getirir ve günah işlemesine sebep olur. Bireyin gelecek zamana yönelik ilişkisi ve beklentisi, kaygıyı sürdürmesine sebep olur. Bu bakımdan kaygı, geleceğe yönelik olasılık alanının deneyimidir. Kaygının nesnesinin belirginleşmesiyle, bu durum bireyde iyiye ve kötüye ilişkin bir kaygı olarak kendini gösterir. Kierkegaard’ın bu yaklaşımında günah ile kaygı arasındaki

---

<sup>255</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 106.

<sup>256</sup> Kierkegaard, 107.

ilişki hem teolojik hem de etik ve psikolojik alanda yorumlamayı mümkün kılmaktadır.

Kierkegaard'a göre, belirsiz olan kaygının nesnesinin artık belli ve biliniyor olması, belirsiz olan durumu da ortadan kaldırmaktadır. Kaygı nesnesinin birey tarafından biliniyor olması, *kötüye ilişkin kaygı* ve *iyiye ilişkin kaygı* olarak karşımıza çıkar. Birey nitel sıçrama ile günahı ortaya çıkarmakta, iyi ve kötü olanı da açıklığa kavuşturur. <sup>257</sup>

Kierkegaard, bireyin günah işlemesinin bir zorunluluğun sonucu olduğu düşüncesini reddetmektedir. Ona göre, özgürlük nasıl -kendisini hiçbir dış nedene bağlı olmaksızın- öngörüyorsa, günahta kendisini öngörmektedir. Günah ve özgürlük, her ikisi de kendisinden önce gelen bir şey tarafından açıklanamaz. Bu bakımdan günah ve özgürlük, metafizik bir yapıya sahiptir. Özellikle özgürlük kavramı tartışılmayacak kadar aşkın bir kavramdır. Özgürlüğün nesnesinin iyi mi yoksa kötü mü olduğunu belirlemek, özgürlüğün iyi ve kötü kavramlarıyla sınırlandırılması anlamına gelir. Kierkegaard'a göre, "özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmamaktadır."<sup>258</sup> Bu bakımdan bireyin günahı da özgürlüğün sınırsız yapısı içinde ele alınmalıdır.

Kierkegaard'a göre, tekil bireyin tarihi nitel sıçrama ile ortaya çıkmıştır. Birey bu sıçrama ile yeni bir varoluş durumuna geçmiştir. Her bir sıçrama ya da devinme yoluyla birey, yeni sıçramalara kapı aralamakta ve varoluşsal yolcuğu derinleşmektedir. <sup>259</sup> Kierkegaard, bu sıçramaların psikolojinin alanına dâhil olduğunu belirtir. Ona göre psikolojinin nesnesini sıçramalar oluşturmaktadır. Bu sıçramalar bireyin ruhsal dönüşüm ve içsel gerilim sürecini kapsamaktadır. İlk günahın vazedilmesinden sonra, olanak halinin mevcudiyeti -iyi ve kötü karşısındaki durumu- bireyde kaygının sürekliliğini sağlar. <sup>260</sup> Devam eden bu kaygıyı Kierkegaard, *Kötüye İlişkin Kaygı* ve *İyiye İlişkin Kaygı* olmak üzere iki ana biçimde ele alır.

---

<sup>257</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 110.

<sup>258</sup> Kierkegaard, 111.

<sup>259</sup> Kierkegaard, 111.

<sup>260</sup> Kierkegaard, 111.

Kierkegaard, kötüye ilişkin kaygının üç farklı biçiminden bahsetmektedir. Birinci biçimini bireyin günahla kurduğu dinamik ilişki çerçevesinde açıklar:

*“Vazedilmiş günah, yok edilmiş bir olanaklılık olduğu kadar, güvence altına alınmamış bir etkinliktir de; Kaygı, günah ile bu şekilde ilişki kurabilir. Günah, güvenceye alınmamış bir etkinlik olduğu için değillenmesi mümkündür, bu işi de kaygı üstlenecektir.”*<sup>261</sup>

Kötüye ilişkin kaygının bu biçiminde kişinin devam eden günaha karşı duymuş olduğu korku durumu ele alınmaktadır. Günah sadece geçmişte işlenmiş bir eylem değil aynı zamanda bir olanak ve tekrar edebilecek bir etkinliktir. Bu sebeple birey, günahın potansiyel olarak tekrardan çıkacağı gerçeği ile yüzleşir. Kaygının bu işlevinde birey, günahın varlığına karşı daima uyanık kalır. Günah henüz gerçekleşmemiş veya olanak halindeyse; kaygı, günahı engelleyerek ve bastırarak etik bir tepkisellik verir. Bu bakımdan bireyin içsel dünyasında kaygı, ahlaki bir denetim işlevi görmektedir. Kaygı, günahın gerçekleşmesini engellemeye yönelik bir güç olarak karşımıza çıkar.

Kierkegaard, kötüye ilişkin kaygının ikinci biçimini şu şekilde açıklamıştır: “Kişi ne kadar batarsa batsın, daha dibe batmaya muktedirdir; Kaygı’nın nesnesi de bu ‘muktedir olma’ durumudur.”<sup>262</sup> Kötüye ilişkin kaygının bu biçiminde kişi günahta daha da derinleşmektedir. Kaygının nesnesi bireyin daha ileri bir düzeyde günaha meyilli olması ve bu yolda ilerleyebilme gücüne sahip olmasıdır. Burada kaygı bireyin gelecek zamanda günah ile daha güçlü bir bağ kurma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Burada günah, bireyin benliğine, varoluşsal bir adımla girmeye başlamaktadır. Kierkegaard’a göre bu durum, günahın bireyde somutlaşmasına ve süreklilik arz etmesine neden olur.<sup>263</sup> Böylece bireyin kaygısı, geçmiş zamanda işlemiş olduğu günahların pişmanlığı ile sınırlı kalmamaktadır. Aynı zamanda gelecek zamanda günah ile tekrardan karşılaşma ve ona boyun eğme olasılığıdır.

Kötüye ilişkin kaygının üçüncü biçiminde ise Kierkegaard, kişinin işlemiş olduğu günahın pişmanlığını ve kişinin bu pişmanlığa karşı duymuş olduğu korku durumunu

---

<sup>261</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 111-112.

<sup>262</sup> Kierkegaard, 112.

<sup>263</sup> Kierkegaard, 112.

ele almaktadır. Ona göre, pişmanlık günahı yok etmemektedir. Aksine pişmanlık, bireyin acı ve eksiklik duyma halidir. Kierkegaard’a göre pişmanlık, günahın ardından gelmektedir. Günah hedefine doğru ilerlerken, pişmanlık hep günahın bir adım gerisinde onunla birlikte yol almaktadır. Bu durumdan dolayı bireyde kaygı, hep aktif bir şekilde en üst zirvededir. Günah hedefine ulaştığı zaman kaygı, pişmanlık ile baş başa kalır. Günahın sonucunu çekecek bir ceza olarak gören pişmanlık ise artık yenilmiştir. Kaygı, korkudan kaynaklı bir titreme geçirmektedir. Günah ise burada başarısını ilan etmektedir.<sup>264</sup>

Kierkegaard’a göre birey, nefret ettiği için pişmanlık duyabilir. Bireyin içsel derinleşmesi artıkça pişmanlığı gittikçe büyür. Bu pişmanlık ise kişiyi özgürleştirmemektedir. Bu özgürleşmeme durumunu fark eden kaygı, pişmanlığın gücünü emip tüketme noktasına getirmektedir ve kazanan nefret olmaktadır.<sup>265</sup> Burada Kierkegaard’ın dikkat etmemizi istediği nokta ise bu pişmanlığın bireyde her zaman özgürleştirici bir rol taşımadığıdır. Birey, pişmanlıkla bir kurtuluş yaşamazsa, kaygı bu duygunun içeriğini boşaltır. Sonucunda kazanan ise nefret olur. Pişmanlık, bireyi özgürleştirici bir görev üstlenmediği zaman, kaygının tinsel zafiyeti haline gelir.

Kişinin günahı bırakmasının tek yolunun inanç olduğunu vurgulayan Kierkegaard göre; bireyin kaygı duymadan günden vazgeçmesi bir cesaret göstergesidir. Bu cesaret ise inancın etkisi ve başarısı ile olmaktadır. Kierkegaard bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “sonsuz kadar geç kalan İnanç, Kaygı’yı yok etmez, kendisini Kaygı’nın ölüm anından sıyrır. Sadece inanç bunu yapabilir, çünkü olanaklı her anın ebedi sentezi ancak inanç dahilinde gerçekleşebilir.”<sup>266</sup> Bu bakımdan inanç, sadece günahı ardında bırakmaya neden olmaz aynı zamanda bireyin sonsuzluk ile kurmuş olduğu ilişkiyi de gösterir. İnanç, kaygının üstesinden gelme gücünü barındırmakta, bireyin olanak ile ebediyet arasındaki varoluşsal sentezi mümkün kılan tinsel bir kuvvettir.

---

<sup>264</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 113-114.

<sup>265</sup> Kierkegaard, 115.

<sup>266</sup> Kierkegaard, 116.

Bu alanın psikoloji bilimi içerisinde ele alınması gerektiğini savunan Kierkegaard’a göre, birey ve günah arasındaki ilişkiyi, doğru bir etik açısı ile uygun bir yere yerleştirmek esastır. Bu durumun gerçekleşmesi ile birey, günah dahilinde yaptığı davranışlardan pişmanlık duymaya başlar. Ona göre, pişmanlık tek başına bireyi dönüştürmemekte, bu durumla baş etmenin yegâne yolu ise inançtır.<sup>267</sup>

İnancın bilgi dahilinde ele alınamayacağını söyleyen Kierkegaard’a göre; inanç bir özgürlük eylemidir. Ona göre;

*“İnanç var olmaya inanır ve o vakit var olmayanın hiçliğe tekabül eden belirsizliği kendi içinde ortadan kaldırmış olur; o, var olmaya ‘bu şekilde’ inanır ve o vakit var hale gelmiş olanın olası ‘nasıl’ını kendi içinde ortadan kaldırmış olur ve bir diğer ‘bu şekilde’nin olasılığını inkâr etmedikçe, var hale gelmiş olanın ‘bu şekilde’si yine de inanç için en kesinidir.”*<sup>268</sup>

Kierkegaard’a göre, inanç şüphenin karşıtı olmaktadır.<sup>269</sup> Zira birey, artık karar kıldığı şeyde inanmayı tercih etmişse, şüphe durumunu dışarıda bırakmış veya sonlandırmıştır. Kierkegaard’a göre, birey şüphe duymuş olduğu şeyi bilgisiyle değil, iradesiyle sonlandırmıştır. Ona göre, inanç konusu ele alındığı zaman tartışmaya açık olan bir bilgi nesnesi değildir.<sup>270</sup>

Kierkegaard, iyi olana ilişkin kaygıyı “Demonik” kavramı ile değerlendirmektedir. Ona göre demonik; bireyin bilinçli olarak özgürlük içinde özgür olmamayı seçmiş olduğu bir durumdur. Kaygı burada bireyin özgürlük ile karşılaştığı anda ortaya çıkar. Ancak birey özgürlüğe adım atmaya kendine kapanmayı seçer. Kierkegaard’a göre bu durum kişinin içe kapanma halidir.<sup>271</sup> Bu durumda özgürlük ve içe kapanıklık karşı karşıya geldiğinde, kaygı ile tanışır. Kişinin seçmiş olduğu özgür yaşamama durumunda ise bireyi bir köle haline dönüştürmektedir.<sup>272</sup>

<sup>267</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 116.

<sup>268</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, 124.

<sup>269</sup> Kierkegaard, 126.

<sup>270</sup> Kierkegaard, 125.

<sup>271</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 126.

<sup>272</sup> Akış, *Søren Kierkegaard’da Kaygı kavramı*, 138.

Kierkegaard’a göre, içerik bakımından demonik “bir andalık”tır. Bu durum bireyin içe kapanma halini tanımlamakta ve kendisi ile olan inkârcı (değilleyici) ilişkisinin sonucu olmaktadır. Bu durumda birey gitgide kendini iletişimden izole etmektedir.<sup>273</sup> Kierkegaard bu noktada dilin önemine vurgu çeker. Dil, iletişim bakımından bireyin içe kapanmasını engelleyecek tek yoldur. Sürekliliğin ifadesi olan iletişimdir, sürekliliğin değillemesi de bir andalıktır.<sup>274</sup> Kierkegaard’a göre, bireyin özgür olmama durumu, kendi şahsına yönelik yapmış olduğu ihanettir. Bireyin söylemiş ve yapmış olduğu şeyler arasında bir bütünlük bulunmasıysa, kendi sorumluluğunu aldığını göstermektedir. Birey iç yaşamında kendisi olmaktan mutluluk duyar. Eğer ki birey, bir başkasının yaşam karakterine bürünüyor ve onu seslendiriyorsa, tam anlamı ile bu demonik hayattır.<sup>275</sup>

Kierkegaard, iyiye ilişkin kaygıyı açıklayarak, demonik varoluş bağlamında açıklık getirmektedir: “Özgürlük-olmayan kendini tümüyle kapatıp tözsel bir öge olmayı becerebilirse, ama öte yandan bunu sürdürmeyi istemezse demonik olan artık ‘iyi’ye ilişkin kaygı duymayacaktır.”<sup>276</sup> Kierkegaard bu ifadelerle bireyi, kendi özgürlüğünü askıya almasıyla tanımlar. Lakin bu durumu birey sürdüremeyeceğini anladığında, birey tekrardan özgürlüğün olanak durumu ile yüzleşir. Böylece iyiye ilişkin kaygı yeniden etkinlik kazanır. Birey özgürlüğü ile tekrardan iletişime geçtiğinde, kaygı kendini açıkça ortaya koyar.

Kierkegaard’ın analizlerinden de anlaşılacağı üzere, demonik hayatın tam karşısında dinî yaşantı yer almaktadır. Ona göre, bireyin özgürce ulaşabileceği en yüksek yaşam biçimi dinsel yaşamdır.<sup>277</sup> Dinsel yaşamda birey, özgürlüğünü tam anlamıyla gerçekleştirdiği için, varoluşsal sorumluluğunu Tanrı huzurunda üstlenir. İyiye ilişkin kaygı kendini iman ile açıklığa kavuşturur.

---

<sup>273</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 129.

<sup>274</sup> Kierkegaard, 129.

<sup>275</sup> Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 140.

<sup>276</sup> Kierkegaard, *Kaygı kavramı*, 134.

<sup>277</sup> Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 146.

### 3.5. İnanç Yolu ile Gelen Bir Kurtarıcı Olarak “Kaygı”

Kierkegaard’a göre, insan varoluşsal bir sentez olması bakımından diğer canlılardan ayrılır. Melek veya hayvan gibi ruhsal ve bedensel bir varlık olsaydı kaygı duymazdı. Çünkü kaygı, ruh-beden, özgürlük-zorunluluk sentezinin içinde ortaya çıkabilir. Bu bakımdan kaygı sadece insanın deneyimleyebileceği varoluşsal bir alandır. Kierkegaard’a göre “doğru bir biçimde kaygılı olmayı öğrenen kişi, nihai noktayı da öğrenmiş demektir.”<sup>278</sup> Kaygı burada bireyin tinsel gelişimini göstermektedir. Birey kaygı aracılığıyla hem özgürlüğünün sınırlı olduğunu hem de bu sınırları aşma potansiyeli olduğunu fark eder. Bireyin kaygı ile doğru ilişkide olması ancak inanç ile mümkün olmaktadır. Kierkegaard’a göre inanç, kaygının yıkıcı potansiyelini aşmaktadır. Burada sadece kaygıyı doğru yönlendirmek önemlidir. Ona göre kaygı bir tehdit değil kurtarıcı bir araçtır.

Kierkegaard’a göre, özgürlüğün olanağı kaygıdır. Bireyin sonsuzla olan ilişkisi, onu tinsel bir terbiyeden geçirir. Bu bakımdan kaygı, sadece varoluşsal bir kriz değil aynı zamanda bireyin eğitildiği bir durumdur. Özellikle kaygı, inanç yoluyla tüm sonlu yolların aldaticılığını ortaya koyar. Ve kaygı bu yolları adım adım tüketerek, bireyin sonsuza yönelmesine aracı olur.

Kierkegaard’a göre, olanaklılık durumu her şeyin eşit olduğu bir durumdur. Ona göre; “Olanak tarafından yetiştirilen kişi, korkutan ve haz veren şeyleri aynı derecede kavramaktadır.”<sup>279</sup> Bu durumda birey hayattan her şeyi isteyemeyeceğini, var ve yok olmanın, hüznün, sevincin ve dehşetin olanaklılık durumunu bilir. Kierkegaard’a göre olanaklılık durumu kişiyi bu şekilde eğitebilmektedir. Birey her kaygı duyduğu şeye ilişkin kendini geliştirmekte ve başka bir kaygı durumuyla karşılaştığı zamansa, bir başka olanaklılık durumu ile eğitilmektedir.<sup>280</sup> Bu da bireyin tinsel gelişimini sürekli kılarak, varoluşun dinamik doğasını açıklar.

Kierkegaard’a göre, sonsuz ve mutlak bir biçimde eğitilebilmesi için bireyin olanaklılık durumuna karşı dürüst olması gerekir. Bireyin sonlu olan her şeye inanç

---

<sup>278</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 155.

<sup>279</sup> Kierkegaard, 156.

<sup>280</sup> Kierkegaard, 156.

yoluyla karşı koyabilmesi için sürekli kaygı durumunun farkında olması gerekmektedir. Bu yönüyle kaygı, bireyi sürekli bir oluşa yönlendirir. Olanaklılık ile eğitilen bir birey, hayatında birçok hata işlemiş olsa bile bu hatalarla yoldan çıkmamaktadır. Bu hatalar bireyin tinsel gelişimine katkı sağlar. Olanaklılıkla eğitilen birey, kaygı dahilinde kalıp, geçmişini ideal bir forma dönüştürmeden doğru bir şekilde hatırlar. Bu yönüyle de kaygı, bireyin geçmiş ve geleceğine ışık tutan bir tin ve rehber bir konumundadır.

Kierkegaard’a göre, olanaklılık ve kaygıdan uzak duran veya durmaya çalışan bireyler, tinden yoksun olacaklardır. Çünkü kaygının eğitici potansiyeline sırt çevirmişlerdir. Olanaklılık durumuna dürüst olmayan bireyler, inançtan da yoksunlardır. Bu bireylerin inancı ise sonlu olan şeylerin bilgisidir. Kierkegaard’a göre birey, eğitiminin başındayken kaygıyı anlamaz veya yanlış anlarsa, kaygı bireyin inançtan uzaklaştırmasına sebep olur.<sup>281</sup>

Kierkegaard’a göre, kişiyi inanç yönünden eğiten kaygı, bireyin yazgı durumunu keşfetmektedir. Ona göre yazgı da tıpkı kaygı gibi olanaklılık durumuna sahiptir. Kierkegaard’a göre; “Kişi, Yazgı ile kurduğu ilişki çerçevesinde kendini dönüştüremezse, sonlu olan hiçbir şeyin uzaklaştıramayacağı diyalektik öğeyi hep barındıracak demektir.”<sup>282</sup> Bu çerçevede Kierkegaard, inanç yoluyla kaygının bireye huzur vereceğine savunur. Bununla birlikte yazgı, şans, talih gibi kavramlara karşı duruş sergilemekte ve eleştirmektedir. Kişinin tüm benliğini ve varoluşunu yazgı kavramı ile açıklamak yanlış bir tutumdur. Çünkü kadenci olan birey, yazgı anlayışı ile tüm varoluş alanlarını ve olasılıklarını yok etmektedir. Yok edilen varoluş alanları ile birey, özgürlüğünü kaybederek kendini unutmakta böylece benlik kavramı ortadan kalkmış olmaktadır.<sup>283</sup> Sonuç olarak, Kierkegaard’a göre bireyin kadere inanma durumu; suçluluk ve kaygı duygusundan kaçma için kullanılan bir yöntemdir ve bu durum bireyin yaratıcılığını sınırlamaktadır.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 157.

<sup>282</sup> Kierkegaard, 160.

<sup>283</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 116-117.

<sup>284</sup> Rollo May, *Kaygının Anlamı*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2020), 72.

Kierkegaard, kaygının bireyde keşfetmiş olduğu suç olgusuna değinmiştir. Ona göre, bireyin suçunu sonlu olandan öğrenmesi, bireyin sonluluk olanda kaybolmasına sebep olur. Bu durum bireyin dünyevi olarak suçluluk duygusuyla baş etmeye çalışmasına sebep olur. Kaygı Kierkegaard’a göre, günahın önkoşulu olmakla birlikte sonucu da olmaktadır. Günah işlemiş olan bireyin kaygılı olması, suçlu hissetmesinden dolayıdır. Suçluluk duygusunu hisseden kişinin bunu hissetmesini sağlayan şey ise yine kaygıdır. Kierkegaard’a göre; “...suça ilişkin Kaygı tarafından eğitilen kişi ancak kefaretiler huzur bulacaktır.”<sup>285</sup> Bu bağlamda suçluluk duygusundan kurtulmak, ancak dinsel hayata yani Tanrıya duyulan ihtiyacın bilgisine varmakla olur. Kierkegaard, bireyin günlük hayatta karşılaşmış olduğu kaygıların ancak dini bir yaşantıyla aşılabileceğini savunur. Dini yaşamda birey, geçici dünya kaygılarından uzaklaşır, kaygı duymaz.<sup>286</sup>

Genel olarak değerlendirdiğimizde, Kierkegaard’ın *Kaygı Kavramı* adlı eseri mevrus günahı psikoloji açısından ele alarak değerlendirmiş olduğu bir eserdir. Kalıtsal günahın etkisi olan kaygının bireyde nasıl var olmuş olduğunu, bireydeki yeri, etkisini ve anlamını ele almaktadır. An, zaman, varoluş, kaygı, keder, pişmanlık, özgürlük, birey, benlik/kendilik, sentez, sıçrama ve ölüm gibi birçok felsefi konuyu ele alarak varoluşçuluk açısından değerlendirmiştir. İnsanın varoluşu için en önemli olanın benlik olduğunu ve benliğin sentez ile meydana gelmiş olduğunu söyleyen Kierkegaard’a göre, sentez durumunun eksikliği benlik olma durumunun da yokluğu olmaktadır. Günah işlemediği için masumiyet durumunda olan Âdem için sentez, bahsedilmeyen bir durumdur. Tanrı’nın kendisine vermiş olduğu emri çiğnemiş olan Âdem, iyi ve kötü olanı bildiği için artık cehalet durumu ortadan kalmaktadır. Masumiyet durumu ortadan kalkarak Âdem bir sentez olmaktadır. Sentez olan Âdem için artık “bilginin edimsel (fiili) hale gelmesinin yolu da açılmış”<sup>287</sup> olmaktadır. Yasak olana merak duygusu, Âdem ile Havva’yı tercih yapma eylemine sürüklemiş, Tanrı’nın kuralı dışına çıkılan bir eylemin sonucu olarak da cezalandırılma durumu olmuştur.<sup>288</sup> İnsan varoluşunda tercih edebilme, kişinin an itibarı ile seçimlerini yaparak eylem haline getirmesi ve bunların sorumluluğunu ele alarak var olma

<sup>285</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 163.

<sup>286</sup> Akış, *Søren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 146.

<sup>287</sup> Vefa Taşdelen, “Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı”, *Özne: Kierkegaard* 25. (Güz 2016): 74.

<sup>288</sup> Levent Mete, “Macera Tercihle Başlar”, *Psikeart Dergisi*, sy.40 (Temmuz-Ağustos 2015): 27.

sürecidir.<sup>289</sup> Karar verme süreci bakımından beyin, başkalarının görüşlerini zihninde göz önüne getirme, geçmişini hatırlama ve geleceği görme becerisi açısından yapılan tercihleri belirlemektedir. Bu tercihlerin belirlenme aşamasında ise gerekli olan veriler imgeler şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>290</sup> Âdem ile Havva'nın ilk günahının imgesi ise elma olmakta, insani olan ilk duyguları ise merak olmaktadır. Yasak olanı tercih ederek merak duygusunu gidermiş olan Âdem ile Havva artık sentez olma durumunu ortaya çıkarmış olmaktadır.

Kişi neden günah işlemelidir? Günah işlemekten maksat nedir? Sorularını değerlendirdiğimizde; kişi varoluşunu anlamlandırmak ve gerçek olarak var olmak için günah işlemekte, tinsellik durumunu etkin hale getirmektedir. Tanrının emrini çiğnemediği önce Âdem ile Havva'da tinsellik durumu etkin değildi. Emri çiğneyip günah işledikten sonra tinsellik durumu etkinleşerek, varoluşlarını gerçekleştirmişlerdir. Kişi işlemiş olduğu günah ile Tanrı karşısında teolojik benliğe ulaşmıştır.<sup>291</sup> Özgür bir varlık olan insanın yasak olana merakı vardır. Özgürlüğün mevcut olanaklarına sahip olması da kişinin olası tercihlerini etkilemekte ve günahı ortaya çıkarmaktadır. İnsanın özgür bir varlık olması ile günahkarlık durumunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>292</sup> *Kaygı Kavramı* adlı eserinde Kierkegaard bize Tanrı huzurunda Âdem'in konumunda olduğumuzu, Âdem gibi masumiyet durumumuzu kaybettiğimizi gözler önüne sermek istemektedir. İnsan bu dünyada maneviyatsızlaştırıcı birçok unsura maruz kalarak kaygılanmaktadır. Kierkegaard'a göre, bu kaygılar kişiyi ruhsal olarak geliştirerek güçlendirmektedir. Ona göre, kaygılanmayı doğru şekilde öğrenen kişi gerçek nihai olanı öğrenmiş olmaktadır.<sup>293</sup> Sentezin var olması ve gelişmesi ile kaygı da etkinlik haline gelerek gelişmektedir.

Kaygı, ilk günahın işlenmesiyle birlikte bireyde varoluşun bir doğası haline gelmiştir. Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eseriyle kaygının yanına umudu koymuştur. Bu eserde ise Kierkegaard, kaygılı olan bireye yol göstermektedir.

---

<sup>289</sup> Hüseyin Kutlu, "Hangisi Bana Ait? Sınav, Sınanma, Tercih", *Psikeart Dergisi*, sy.40 (Temmuz-Ağustos 2015): 47.

<sup>290</sup> Hakan Atalay, "Tercihler, Oyunlar, Beyinler", *Psikeart Dergisi*, sy.40 (Temmuz-Ağustos 2015): 13.

<sup>291</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 97.

<sup>292</sup> Manav ve Gürdal, 98.

<sup>293</sup> Alastair Hannay, *Soren Kierkegaard*, çev. Melih Pekdemir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 106.

## 4. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAHIN PSİKOLOJİK BOYUTU: UMUTSUZLUK

### 4.1. Sentez Olan İnsan ve Kendilik Problemi

İnsan olmanın ne demek olduğu ile ilgilenen Kierkegaard, derinlemesine bir bakış açısı sunmaya çalışır. İnsan tanımını *Kaygı Kavramı* adlı eserinde dile getirmektedir. Ona göre insan, ruh ve bedenin bir sentezidir. Ancak ruh ve beden, üçüncü bir unsur ile birleşmedikçe bir sentez söz konusu olmamaktadır. Bu üçüncü unsur ise tin'dir.<sup>294</sup> Tin, geniş bir kavram olarak insanda bulunan nefis, zihinsellik, duygu, akıl ve bilinç gibi kavramları içinde barındırmaktadır.<sup>295</sup> Kierkegaard bu kavramı dinsel içerikle kullanmaktadır ve bireyin sonsuzla olan ilişkisini ifade etmektedir.<sup>296</sup>

Kierkegaard tin kavramını, *Kaygı Kavramı* adlı eserinde Yaratılış kıssasında daha çok ele almaktadır. Âdem yasak olan ağacın anlamını masumiyet halindeyken bilmemekteydi. Yasağı çiğneyip meyveyi yedikten sonra iyi ve kötüyü fark etmeye başlamıştır. Böylece Âdem yapabiliyor olmanın imkanına ulaşmıştır. Bu ise özgürlüğün imkânıdır. Bu yüzden Kierkegaard, tinin bir nitelik ve özellik olarak insana verilmiş olduğunu, hayvan ve bitkiye ait bir özellik olmadığını söylemektedir.<sup>297</sup>

Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde ise insanın sentez olan durumunu daha da ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. İnsan yapısının kompleks olması bir sentez olduğunun göstergesidir. Kierkegaard'da sentez, insanın doğasını anlamada merkezi bir kavram olmaktadır. Ona göre insan, üç temel unsurun birleşimiyle tanımlanmaktadır: sonsuzluğun ve sonluluğun, zamansallık ile ebedinin, özgürlük ile gerekliliğin(zorunluluk) bir sentezidir.<sup>298</sup> Karşıt olan bu unsurların bir araya gelmesi, insanın doğasını ve varoluşsal çelişkisini ifade etmektedir. Kierkegaard'ın sentez olarak adlandırmış olduğu bu durum, insanın varoluşsal durumunu anlamada temel bir

---

<sup>294</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 37.

<sup>295</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 102.

<sup>296</sup> Taşdelen, 102.

<sup>297</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 37-38.

<sup>298</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, çev. Nur Beier (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 17.

çerçeve sunmaktadır. Bu anlamda sentez olan insan hem doğanın hem de özgürlüğün alanına dahil olmaktadır.

Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde insanın hayatında bulunabileceği değişik durumlara göre çeşitli umutsuzluk tarifleri yapmaktadır. Bu tariflerde ise Kierkegaard kendilik kavramını ele almaktadır. Umutsuzluk kavramını ise kendilik kavramını esas alarak incelemiş olan Kierkegaard eserleri içerisinde en zor anlaşılabilen bir paragrafta şu şekilde cevap vermektedir:

*“İnsan tindir. Ama tin nedir? Tin kendiliktir. Ama kendilik nedir? Kendilik kendisini ilişkin bir ilişkidir veya ilişkinin kendisine ilişkin ilişkisindeki ilişkidir; kendilik bir ilişki değildir ama ilişkinin kendisine ilişkin olmasıdır. İnsan sonsuzluğun ve sonluluğun, zamansalla ebedinin, özgürlükle gerekliliğin bir sentezidir, kısacası bir sentezidir. Sentez iki şey arasındaki bir ilişkidir. Böyle bakıldığında insan henüz kendilik değildir.”<sup>299</sup>*

Kierkegaard’ın dolaylı ifadelerinde en son cümle önemlidir. Tanımlamada öncelikle insanın tin olduğunu, tinin ise kendilik olduğunu ifade etmiştir. Kendilik kavramını ise kendine has üslubu ile tanımlamış olan Kierkegaard, cümlenin sonuna doğru insan tanımını yapmaktadır. Bu tanımda insanın karşıt unsurların bir sentezi olduğu üzerinde durmuş ve insanın henüz bir kendiliği olmadığını belirtmiştir. Ona göre insan ruh-beden ile yaşamaya devam ederse, tini ortaya çıkarmazsa, o zaman kendiliği olmayacaktır. Kierkegaard, ruh-beden sentezini sonsuz-sonlu, ebedi-geçici, özgürlük-zorunluluk kavramları ile açıklamaktadır. Sentez olan insan hâlâ kendilik değilse, kendiliğin ne demek olduğunu Kierkegaard sonraki paragrafta şu şekilde açıklamaktadır:

*“İkisi arasındaki ilişkide üçüncüsü negatif ögedir, ve ikisi ilişkiyle ilişkidir, ve ilişkide ilişkiyle ilişkidir; bu suretle ruhla beden arasındaki ilişki hükmüne tâbi bir ilişkidir. Buna karşılık eğer ilişki*

---

<sup>299</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17.

*kendisiyle ilişkiselse, o vakit bu ilişki pozitif olan üçüncüdür ve bu da kendiliktir.”*<sup>300</sup>

Kierkegaard kendiliği daha dolaylı ifadelerle açıklamaktadır. Ruh-beden ilişkisinde kendilik, sadece bu iki kavram arasında açıklanırsa, sentezi kurmuş olan üçüncü unsur ihmal edilmiş olacaktır. Aksine ruh-beden ilişkisinin kendisi, kendisiyle ilişkili olursa üçüncü unsur kendilik ortaya çıkar.<sup>301</sup> Kierkegaard’a göre kendilik, bireyin kendisiyle olan ilişkisidir. Ona göre insan bu ilişkinin hem içerisinde hem de ilişkinin kendisi olan bir varlıktır.

Kendilik, insanın sentez tabiatında bulunan unsurlar arasındaki ilişkinin doğru kurulması ile mümkün olmaktadır. Kendilik, bir insan olma halidir. Eğer ki bu sentez doğru bir şekilde kurulamaz ise bireyde umutsuzluk baş gösterecektir. O yüzden umutsuzluk, sentezdeki unsurların yanlış kurulması anlamına gelmekte ve Kierkegaard: “Umutsuzluk, sentez ilişkisindeki kendisine ilişkin oransızlıktır.”<sup>302</sup>

Kierkegaard, umutsuzluğun bireyin kendisi kendisiyle ilgili olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Umutsuzluğun ölüme götüren bir hastalık olmasını bireyde, kendinden bir hastalık olmasına bağlamış olan Kierkegaard, bu durumu üç farklı şekilde ele almaktadır: Birincisi “umutsuzluk içinde bir kendiliği olduğunun bilincinde olmamak”, ikincisi “umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek”, üçüncüsü ise “umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemektir.”<sup>303</sup> Birincisinde birey kendi olmayı isteyecek cesarete ve güce sahip olmamaktadır. İkinci durumda ise birey, öz kendiliğini elde etmeyi değil, sahip olmuş olduğu sahte benliği korumayı istemektedir. Kierkegaard şu şekilde ifade etmektedir:

*“Umutsuzluk içinde olmak istediği kendilik olmadığı bir kendiliktir (zira gerçekten kendisi olmak istemek haliyle umutsuzluğun tam karşıtıdır), yani kendisini, onu belirlemiş olan kudretten koparmak ister. Ama tüm olumsuzluklara rağmen bu, elinden bir şey gelmez; umutsuzluğun tüm gayretine rağmen o kudret daha baskındır ve o kişiyi olmak istemediği kendilik olmaya zorlar.”*<sup>304</sup>

<sup>300</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 17.

<sup>301</sup> Yıldırım, *Søren Kierkegaard’da “Özel Hakikat” Kavramı*, 166.

<sup>302</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 20.

<sup>303</sup> Kierkegaard, 17.

<sup>304</sup> Kierkegaard, 26.

Bireyin yaşamış olduğu bu çelişkili mücadele, umutsuzluğun nasıl lml bir hastalık haline dönüşmüş olduğunu göstermektedir. Bireyin kendini ait olmadığı bir benliğe dönüştürme çabası ise kendisinden kurtulamamasına sebep olur. Bu ise Kierkegaard'ın tabiriyle onun azabıdır.<sup>305</sup>

Fakat umutsuzluktan ölmek imkânsız bir durumdur; çünkü bu durum kendisini sürekli bir yaşama dönüştürmektedir. Kierkegaard'a göre umutsuzluk insana verilmiş olan bir özelliktir. İnsanın tin sahibi olması Tanrı ile olan ilişkisini belirlemektedir. Burada insanın kendiliğine giden yolu bulabilmesi umutsuzluktan geçmektedir. Umutsuz olan kişi, umutsuzluğa düştüğü için kendisini talihsiz görür. Halbuki bu durum bir sorumluluk barındırmaktadır. Kierkegaard eserinde şu şekilde ifade etmiştir;

*“Umutsuzlukta durum farklıdır; her umutsuzluk nı, onu olasılığa havale etmektir, o, umutsuz olduğu her an buna yakalanır; bu daima şimdiki zamandır, geride bırakılmış gemişliğe ilişkin olarak bir hiçtir; umutsuz kişi her gerçek umutsuzluk nında tüm geride kalanı, olasılığın içinde bir şimdide olma hali olarak ayakta tutar.”<sup>306</sup>*

Kişi umutsuzluğa düştüğü her an kendisine geri dönmekte ve mücadele zorunlu hale gelmektedir: “Bu, umutsuzluğa düşmenin tinsel bir durum olmasından, insanın içindeki ebedi olanla ilişkide olmasından ileri gelir.”<sup>307</sup>

İnsan sentez olduğu için sürekli umutsuzluğa düşme ihtimali bulunmaktadır. Tanrı doğru benliği bulabilmesi için kişiye yol gösterecektir. Bundan dolayı kişi sürekli Tanrı ile ilişkisini aktif tutması gerekmektedir. Bu çabanın sonucunda Kierkegaard kendiliğin şöyle tanımlanabileceğini ifade etmektedir: “Velhasıl kendiliğin, umutsuzluk tamamen telef edildiğindeki durumunu betimleyen formül şudur: Kendilik, kendisine ilişkin olmakla ve kendisi olmayı istemekle, onu kurmuş olan kudrete net bir şekilde yerleşmiş olur.”<sup>308</sup> Son ifadeden şunu anlamaktayız; kendilik, kendi kendisiyle ilişkide olmasına binaen dengede olabilmek için başka bir güce ihtiyaç duymaktadır. Bu ise tindir.

<sup>305</sup> Kierkegaard, *lme Götüren Hastalık*, 26.

<sup>306</sup> Kierkegaard, 21.

<sup>307</sup> Kierkegaard, 21.

<sup>308</sup> Kierkegaard, 19.

İlerleyen paragraflarda Kierkegaard kendi kendisiyle ilişkili olmayı özgürlük olarak tanımlamaktadır. İhtimallerin hem var hem yok olabilmesi zorunluluk değil özgürlük içinde meydana gelmektedir. Bu durum ise kendiliği kendisiyle ilişki olan bir ilişki şeklinde tanımlanması ile olmaktadır.<sup>309</sup> Kierkegaard'ın özgürlük üzerine yazmış olduğu herhangi bir eseri bulunmamakla birlikte hemen hemen tüm eserlerinde bireyin özgürlüğü üzerinde durmaktadır. Özgürlük insana sürekli imkân sunmaktadır. Bu imkân karşısında insan, tutumlarıyla, seçimleriyle ve kararlarıyla bir birey haline gelmektedir. Kierkegaard'a göre özgürlük karşısında birey sancılı bir süreç geçirmektedir. Özgürlüğün olanağı bireyde kaygı ile ortaya çıkmaktadır. Birey kendi olabilmek için bu kaygı ile yaşamayı ve doğru bir şekilde kaygı içinde olabilmeyi öğrenmelidir.

Kişinin kendilik kazanabilmesi için tin'in edilgen olduğu halden etkin olduğu hale gelmesi gerekmektedir. Kierkegaard'ın ilgilenmiş olduğu mesele ise kişinin hakiki kendiliğini elde etmesini ve varoluşunu kazanmasını istemektedir. Ona göre kendiliğini kazanmak bir kişinin bir görevidir. Bu görevin yerine getirilmesi ise karşıt unsurlar arasındaki uygun sentezin elde edilmesiyle olmaktadır. Bu ise Kierkegaard'ın "oluş" kavramı ile ilgilidir. Kendilik bir oluş sürecinde gerçekleşmektedir.<sup>310</sup>

Kendilik aşaması, kişiyi bilgeliğe ulaştırmakta ve en büyük ifade şeklini ise Sokrates'in "kendini bil" ifadesinde bulmaktadır. Döneminin soyut ve spekülative kendilik anlayışını benimsemiş olan Kierkegaard, bu anlayışı Hristiyan anlayışına ekleyerek somut bir gerçeklik elde etmektedir. Kendilik anlayışını somut olarak ele alan Kierkegaard, döneminin Grek ve Alman düşünce anlayışından ayrılmaktadır.<sup>311</sup> Karar, seçim, özgürlük ve sorumluluk eylemlerini kendi içinde barındıran kendilik kavramı, kendisini her an yenilemek durumundadır.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da "Öznel Hakikat" Kavramı*, 166-167.

<sup>310</sup> Yıldırım, 175.

<sup>311</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 93-94.

<sup>312</sup> Taşdelen, 97.

## 4.2. Umutsuzluk Kavramı ve Evrenselliği

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde kişinin kendini gerçekleştirme sürecini kaygı ile ele almaktadır. *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde ise kişinin birey olarak kendisi olabilme durumunu ele almaktadır. Bu eserinde kişinin yaşamış olduğu umutsuzluk kavramı üzerinde duran Kierkegaard, bu kavram hakkında kişiye gerekli bilgileri vererek psikolojik bir farkındalık yaratmaya çalışmıştır. Kierkegaard, kişinin umutsuz olmasını günah olarak tanımlamaktadır. Kierkegaard, bu eserinde umutsuzluğa dair yapmış olduğu tanımlamaları ise Hristiyanlığın günah anlayışı ile ele almaktadır.<sup>313</sup>

Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde, Freud'dan tam elli yıl önce bilinç altı alanını keşfederek, umutsuzluğun kişide ben'in hastalığı olduğunu ve en kötü hastalıktan bile kötü olduğunu vurgulamıştır.<sup>314</sup> Kierkegaard'ın kendilik kavramı, varoluş aşamalarının merkezini oluşturmaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre, bir insanın birey olabilmesi en yüce ve yüksek alanda ancak ben olabilmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu yüzden kendilik, yeryüzünde bulunmanın en yüce amacını ve hedefini oluşturmaktadır.<sup>315</sup>

Kierkegaard kişide bulunan umutsuzluğun meziyet olup olmadığı ile ilgilenmektedir. Kişinin içine düştüğü umutsuzluk hastalığının muazzam olmasıyla üstün olmaktadır. Hristiyan bir kişinin umutsuzluk hastalığının farkında olması ise diğer insanlara karşı üstünlüğüdür. Kierkegaard'a göre; “umutsuzluğa düşmek sonsuz bir üstünlük” olmaktadır.<sup>316</sup> Kierkegaard'a göre kişi kendisi olmak istiyor ise ilk önce umutsuzluğun en diplerini görmesi, en derinliklerinde bu duyguyu yaşaması, olasılıkların her an yok olması gerekmektedir. Kendisi olma yolundaki yükseliş kişinin bu umutsuzluk hastalığına düşmesi ile gerçekleşebilmektedir.<sup>317</sup>

Kierkegaard, umutsuzluğun insana nereden geldiği sorusu ile ilgilenmekte ve bu soruya cevap aramaktadır. Kişinin umutsuzluğa yakalanması bir olasılık durumu

---

<sup>313</sup> Akış, Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı, 149.

<sup>314</sup> Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal, (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 22.

<sup>315</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 92-93.

<sup>316</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 19.

<sup>317</sup> Kierkegaard, 20.

olmakta ve bu duruma yakalandığı anda kişi şimdiki zamanda bulunmaktadır. Kişi geçmişte yaşadığı her şeyi geride bırakmaz, olasılığın içinde geçmişten getirmiş olduklarını şimdiki zaman içinde yaşayabilmektedir.<sup>318</sup> Bu durum ise kişinin tinsel ve ebedi olanla ilişkisinden kaynaklanmakta ve kişinin her an umutsuzluğa düşmesine sebep olmaktadır.

Hristiyanlarda ölüm gerçek bir hayata geçiş olarak görülmüştür. Bu sebeple dünyadaki bedensel hastalıklar ölüme götürmekte ve mevcut hastalık son bulmaktadır. Ama ölüm kişi için son olmamaktadır. Kierkegaard'a göre, kişiyi ölüme götüren bir hastalık mevcut olacaksa ve bu kişinin sonu ölüm, ölümünde son bulduğu bir hastalık olacaksa, bu hastalık kesinlikle umutsuzluk olmalıdır.<sup>319</sup>

Kierkegaard'a göre, bireyde umutsuzluk bir eziyet halidir ve kişiyi öldürmemektedir. Kierkegaard bu durumu ölüm döşeginde bulunan bir kişinin ölememesine ve bu durumdan dolayı eziyet çekmesine benzetmektedir. Ona göre umutsuzluk bireyi ölüme götürecek şekilde hasta etmekte ama öldürmemektedir. Bireyin kendi benliğini tüketmesi ve aciz kalmasıdır. Bu durumda birey, kendi benliğini kendi elleri ile tükettiğinden dolayı kangrene dönüştürmektedir. Umutsuzluk, bireyin kendine sahip olamaması durumudur. Birey için umutsuzluk, hastalığın başlangıç hali olmaktadır.<sup>320</sup>

Kişinin kendi benliği içinde umutsuz olması ve kişinin umutsuzca bu durumdan yani kendi benliğinden kurtulmak istemesi bütün umutsuzlukların nedenidir. Kierkegaard'a göre, ikinci umutsuzluk formu kişiyi birinci umutsuzluk formuna geri götürebilmektedir. Yani kişinin umutsuzluk içinde kendi olmayı istemesi, umutsuzluk içinde kendisi olmak istememesine götürebilmektedir. Umutsuzluk içinde kişinin istemiş olduğu bir benliğe ulaşmak istemesi, umutsuzca bile olsa kişinin tüm arzusunu göstermektedir. Ama kişinin umutsuzca kendi istemediği bir benliğe sahip olmak istemesi, kişinin kendi benliğinden kurtulamamasına sebep vermekte ve böyle kişinin ızdırabı olmaktadır.<sup>321</sup>

---

<sup>318</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 20-21.

<sup>319</sup> Kierkegaard, 22.

<sup>320</sup> Kierkegaard, 23.

<sup>321</sup> Kierkegaard, 26.

Kierkegaard'a göre umutsuzluk, evrensel ve yaygın olan bir durumdur. "Kierkegaard'ın bahsettiği evrensellik, kişinin insan olarak doğumundan itibaren taşıdığı özsel bir özellik olarak anlaşılmalıdır."<sup>322</sup> Mevcut olan umutsuzluktan habersiz olarak yaşayan bireyler ise bir çeşit umutsuzluk içindedirler lakin kendilerinden habersizdirler. Umutsuz durumda olduklarını birçok birey reddetmektedir. Kierkegaard'a göre, önemli olan kişinin bu farkındalığa sahip olup olmamak arasında yapmış olduğu tercihidir. Eğer ki birey bu bilgiye sahip olmak istemezse, umutsuzluk içinde olduğunu göstermiş olmaktadır. İşte buradaki umutsuzluk, bireyin kendini bilmeme isteğidir. Özgürlüğünü yanlış kullanan bireylerde, umutsuzluk daha da çok ortaya çıkmaktadır. Umutsuz olmadığını söyleyen bir kişi, mevcut olan kaygıyı kendisinden uzak tutmaya çalışmakta ve kaygı tarafından domine edilmektedir.<sup>323</sup>

Kierkegaard, umutsuzluğun tinsel bir nitelik ve hastalık olduğunu söylemektedir. Kierkegaard'a göre umutsuzluğun ebedi olan ile ilişkisi bulunmaktadır.<sup>324</sup> Bireydeki umutsuzluğa ait tüm belirtilerde üstünkörü gözlem yapılması ise sağlıklı bir sonuca ulaştırmamaktadır. Bireyde bulunan iç rahatlığı, umutsuzluk anlamına da gelebilmektedir.<sup>325</sup> Kierkegaard'a göre burada yapılacak olan ilk iş, kişiyi gözlemlemek ve reçeteyi ona göre yazmaktır.<sup>326</sup> Kierkegaard, umutsuzluk hastalığına yakalanmamış olan bireyleri bedbahtlıkla nitelendirmektedir. O, umutsuzluk hastalığına yakalanmış bireylerin, iman ile mücadele etmiş olanlarını ise Tanrının bir nimeti olarak değerlendirir.<sup>327</sup>

Kierkegaard'a göre umutsuzluk formları birçok farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Birinci forma göre; sonluluğun umutsuzluğu içinde olan birey, sonsuzluktan eksik olarak yaşamaktadır. Bu durumda olan birey, dünyevi olan her şeye sonsuz değer vermektedir. Birey burada sonlu olana değer verdiği için kendi benliğini yitirmekte, baştan çıkarıcılar tarafından kandırılıp kendi benliğinden yoksun kılınmaktadır. Baştan çıkarıcılara benzeyerek kalabalık bir sayıya dönüşmek bireye

---

<sup>322</sup> Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, 155.

<sup>323</sup> Akış, 158.

<sup>324</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 31.

<sup>325</sup> Kierkegaard, 32.

<sup>326</sup> Kierkegaard, 33.

<sup>327</sup> Kierkegaard, 34.

daha kolay gelmekte ve bu şekilde birey kendini daha da emniyette hissetmektedir. Toplum tarafından onurlandırılan ve övülen kişi, umutsuzluk içinde olduğunu fark etmemektedir. Bu kişiler orijinal bir kimliğe sahip olmadıkları için başkalarının birer kopyası olmakta ve Tanrı huzurunda bir benlikleri bulunmamaktadırlar.<sup>328</sup>

İkinci forma göre, zayıflığın umutsuzluğu içinde olan birey, kendi olmak istememektedir. Umutsuzluğun bu çeşidinde kişi, yazgıya inanmakta, hemen olacak olanı istemektedir. Dünyevi olanı istediği gibi kendisini güvence altına almakla meşgul olmaktadır. Kişisel istekleri yerine gelir gelmez mutluluk seviyesi yükselmekte ve hayata daha da sıkı sıkıya sarılmaktadır. Öncesinde ve sonrasında bir benliği bulunmayan kişi hayatını bir hiç haline dönüştürmüş olmaktadır. Kişi bu umutsuzluk biçiminde bir benliğinin olmasından uzaklaşarak sorumluluk almayı reddetmektedir. Kişi umutsuzluğa düştüğü ve yardım gelmediği anda başka kişiliklere dönüşerek yeni bir benliğe kavuşmak istemektedir.<sup>329</sup>

Üçüncü forma göre, dik kafalılığın umutsuzluğu içinde birey, umutsuzluk içinde yine kendi olmayı istemektedir. Hakikatte bir benliğe bürünemeyen dik kafalı umutsuz kişi, başka gücü ve benlikleri de tanımayarak kendisinin efendisi olmak istemektedir. Efendi olmak isterken başka benliğe dönüşmekte ve umutsuzluk içinde kalmaktadır. Efendi olmak isterken ne insandan ne de Tanrıdan yardım istememektedir. Bu aşamadaki kişi yardım istemektense tüm eziyetleri çekmeyi yeğleyerek ebedi olan varoluşa karşı durmaktadır.<sup>330</sup>

#### 4.3. Umutsuzluğun Günah Olma Durumu

Kierkegaard *Ölüme Götüren Hastalık* eserinin birinci bölümünde umutsuzluk kavramını ve onun formlarını analiz etmiştir. Eserinin ikinci bölümünde ise umutsuzluğa dini bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Kierkegaard'ın umutsuzluk üzerine yapmış olduğu analizlerde insanın kendiliği üzerinde durmaktadır. Buradaki kendilik

---

<sup>328</sup> Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter (İstanbul: Zeplin Yayınları, 2020), 129-130.

<sup>329</sup> Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 131-132.

<sup>330</sup> Kierkegaard, 133-134.

aynı zamanda Tanrı huzurundaki bir varoluştur. Tanrı huzurunda olma bilinci Tanrının ölçüsüne girmektedir. Ve burada insan sonsuz bir gerçekliğe sahip olmaktadır.

Kierkegaard, “umutsuzluk günahı” başlığı altında günahı şu şekilde tanımlamaktadır:

*“Günah şudur: Tanrı nezdinde ya da Tanrı fikriyle, umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek veya umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemek. Bu suretle günah, yoğunlaşmış zayıflıktır ya da yoğunlaşmış aykırılıktır: Günah umutsuzluğun potansiyalizasyonudur. Vurgu şuradadır; Tanrı nezdinde ya da Tanrı fikrine sahip olmasındadır; diyalektik, etik, dinsel olarak, günahın hukukçuların ‘nitelikli’ umutsuzluk dediği şey haline getiren şey, Tanrı fikridir.”<sup>331</sup>*

Kierkegaard’a göre umutsuzluğun günah olmasının nedeni Tanrı ile olan ilişkimizle alakalıdır. İnsan Tanrı tarafından yaratılan ve ona muhtaç olan bir varlıktır. Umutsuzluk ise bu gerçeği reddetmektir. Umutsuzluk kişinin tanrının gücüne, iyiliğine, merhametine olan inançsızlığın bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi umutsuzluğa düştüğü andan itibaren kendi sorunlarının üstesinden gelmemek ve hayatın anlamı olmadığına inanmaktadır.

Kierkegaard’a göre umutsuzluğun günah olma durumunda kendilik bilinci devreye girmektedir. Tanrı huzurunda var olduğunun bilinci, kişide kendi olarak yeni bir yeterlilik ve durum kazanmadır. Bu durumda kişi sonsuz bir yeterlilik ve gerçeklik kazanarak aşkınlığa ulaşmaktadır. Kendiliğin ölçütü ve hedefi her zaman kendisi olmaktadır.<sup>332</sup> Kierkegaard burada dogmatikleri devreye sokarak onların Tanrıyı bizim dışımızda ve karşımızda olan bir güç olarak görmelerini ise yanlışları olarak görmektedir. Tanrı kişinin dışında bulunan bir polis memuru konumunda değildir. Burada ele alınması gereken şey kişinin Tanrı fikrine sahip olması ama o yokmuş gibi kendi istediklerini yapmasıdır. Ama yine de Tanrı karşısında itaatsiz olmak istememesi durumudur.<sup>333</sup>

Kişinin suç işlemesi Tanrı huzurunda olmaktadır. Kierkegaard’a göre suçun Tanrı huzurunda işlenmesi günah algısını kişilerde korkunç bir hale getirir. Böyle bir

---

<sup>331</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 99.

<sup>332</sup> Kierkegaard, 101-102.

<sup>333</sup> Kierkegaard, 103.

durumda kişinin zihninde Tanrının azabı cehennem azabı ile özdeşleşmektedir. İnsanlar zihinlerinde mevcut olan bu algıyı yıkmak için Tanrı huzurunda olsun olmasın günahın günah olduğu fikrini kabul etmektedirler.<sup>334</sup>

Kierkegaard’a göre günah; “Tanrı nezdinde umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek ya da Tanrı nezdinde umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemektir.”<sup>335</sup> Kendisi olmak istemeyen kişi, Tanrı huzurunda günah işlemekte ve umutsuzluğa düşmektedir. Böylece kişinin umutsuzluğa düşmesi günahkârlığa sebep olmaktadır. Günahın tinsel bir belirleyici olması, onun ayrı ayrı değil, bir bütün olarak ele alınmasını gerektirir.<sup>336</sup>

Kaygı kavramı gibi umutsuzluk ve günah kavramları da olumsuz bir anlam taşımamaktadır. Bu kavramlar kişinin Tanrı huzurunda olduğunun bilincini vermekte ve kendilik gelişimi açısından önemli kavramlara dönüşmektedir. Kierkegaard’a göre, “Tanrı fikri arttıkça kendilik de artar; kendilik arttıkça Tanrı fikri de artar.”<sup>337</sup> Dolayısıyla kişi Tanrının huzurunda olduğunun bilincine sahip olursa kendilik durumunda bir yükselme olmaktadır.

Kierkegaard, Pagan ve Hristiyanlık arasında temel farkın günah kavramı olduğuna değinmiştir. Paganın günahı Tanrı huzurunda bilgisizliktir. Burada Paganlığın Hristiyan’dan farkı ise kişinin tanrı huzurunda olmaması ve kendi benliğini Tanrı olmaksızın ön plana çıkarmasıdır. Kierkegaard, yeryüzünde Tanrısız kalmanın paganlık adına günah olduğunu ve paganların günah işlemiş olduklarını vurgulamaktadır.<sup>338</sup>

Kierkegaard’a göre, bir kişi ilk önce kendi zayıf karakterinden ve zaafından dolayı günah işlemektedir. Eğer ki kişi zayıf karakterli olursa umutsuzluğa düşer, bu umutsuzluğun içinde katı dini kurallara bağlı bir kişilik ortaya çıkarır veya umutsuzluk içinde gitgide günaha saplanır.<sup>339</sup> Eğer burada kişinin imanı devreye girerse ve kişi

---

<sup>334</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 103.

<sup>335</sup> Kierkegaard, 104.

<sup>336</sup> Kierkegaard, 105.

<sup>337</sup> Kierkegaard, 103.

<sup>338</sup> Kierkegaard, 104.

<sup>339</sup> Kierkegaard, 105-106.

kendisi olmayı isterse umutsuzluğu kendi gelişimi için bir basamaktır. Günahın karşısının erdem değil iman olduğu ve iman olmayan her şeyin ise günah olduğu ortaya çıkmakta ve Romalılarda “günahın karşıtı imandır”<sup>340</sup> denilmektedir. Hristiyanlıkta en belirleyici kavram olarak, günahın zıddı olan iman kavramı karşımıza çıkmaktadır.<sup>341</sup>

Kierkegaard, günah kavramını Sokrates’e dayandırmaktadır. “Günah, bilmezliktir”<sup>342</sup> diyerek günah kavramını kişinin bilgisiz ve cahil olması olarak ele alan Sokrates, kişinin bilinçli bir şekilde kötülük etmeyeceğinden bahsetmektedir. Kierkegaard, “Günah bilmezliktir” anlayışını kişiye göre değerlendirmektedir. Ve kişinin bu bilgisiz olma durumunu, önce ve sonra edinilmiş bir bilgisizlik olup olmadığına bakmaktadır. Ona göre, bilgisizlik kişinin kendisinde temellenmiş ise kişi bilinçli bir şekilde kendisi olmayı istememektedir.<sup>343</sup> Günahın içinde olan bireyin, günahın ne demek olduğu söylemesi mümkün değildir. “Günah, sadece doğru olanı anlamama meselesi değil, neyin doğru olduğunun anlanmak istenmemesidir.”<sup>344</sup> Bilinçli bilgisizlik olan günaha, bireyin umutsuzca yaklaşması ise kendi bilgisinin üstünü örtme isteğinden kaynaklanmaktadır. Kierkegaard günahın karşıtı olarak, erdemi değil inancı görmektedir. Lakin ona göre, kişi erdemli ama umutsuz olabilmektedir.<sup>345</sup>

Kierkegaard’a göre, Sokrates’in günah tanımında eksik kalan irade ve aykırılık kavramlarıdır.<sup>346</sup> Sokrates’in günah tanımında kişi doğru olanı yapmaz ise onu anlamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Anlaması ise bir yanılsama olmaktadır. Kierkegaard, ‘Sokratik tanımın paçayı şu şekilde kurtardığını’ belirterek açıklama getirmektedir:

*“Doğru yaparsa, yine de günah işlemiş olmaz ve doğruyu yapmazsa, onu anlamamış da olmaz; gerçek doğruyu anlamış olsaydı, bu onu kâh bunu yapmaya teşvik eder, kâh onu kendi anlayışının karşısında bir ekoya dönüştürürdü: öyleyse günah bilmezliktir.”*<sup>347</sup>

<sup>340</sup> Romalılar, 14:23, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>341</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 106.

<sup>342</sup> Kierkegaard, 113.

<sup>343</sup> Kierkegaard, 113.

<sup>344</sup> Akış, *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 172.

<sup>345</sup> Akış, 172.

<sup>346</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 115.

<sup>347</sup> Kierkegaard, 119.

Sokrates'in günah tanımında hatanın nerede olduğunu sorgulayan Kierkegaard, kişinin bir şeyi anlayarak onu eyleme geçirmek için uygun diyalektik kategorinin bulunmadığını söylemektedir. Hristiyanlık ise kişinin iradesine dayanmış olan günaha odaklanmakta, böylece aykırılık kavramına kalıtsal günah doğmasını eklemektedir.<sup>348</sup> Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın günah anlayışı insana karşı saldırgan ve itham edici bir yapıdadır.<sup>349</sup>

Sokrates'in günah tanımındaki bilmezlik, Tanrıya ibadet ve korkuyu içermektedir. Tanrı korkusu ise kişide bilgeliğin başlangıcını oluşturmaktadır. O kişinin Tanrıdan korkan bir bilmezlik içinde olmasını istemektedir. Umutsuzluk kişide kendiliğini gerçekleştirmesi açısından bir yükseliş sağlıyor ise işte buradaki bilmezlik kişinin Tanrıya ulaşması için günahın bir pozisyon ve pozitif bir unsur olduğu gerçeğini ortaya çıkartmaktadır. Sokrates'in bilmezlik içinde olmasını Tanrıya derin bir hürmet içinde olmasına bağlayan Kierkegaard'a göre; Tanrı Sokrates'i bu yüzden en bilge kişi yapmıştır.<sup>350</sup>

Sokratik tanıma açıklık getirdikten sonra Kierkegaard, günah kavramını tekrardan ele alarak tanımlamaktadır: "Günah, Tanrı'dan bir vahiy vasıtasıyla, günahın ne olduğuna dair aydınlatıldıktan sonra, Tanrı nezdinde umutsuzluk içinde kendisi olmayı istememek ya da umutsuzluk içinde kendisi olmayı istemektir."<sup>351</sup>

Umutsuzluğu kendilik problemi ile ele almış olan Kierkegaard, günahın bir yadsıma değil bir pozisyon olma durumunu aydınlığa kavuşturmak istemektedir:

*"Tanrı fikriyle alabildiğine yoğunlaşmış olan kendilik, günahın bir ögesidir ve haliyle, eylem olarak günah, hakkında en olası bilinçlilikte öyledir. -Bu da, günahın bir pozisyon olduğunun, Tanrı nezdinde ve tam da ondaki pozitif unsur olduğunun göstergesidir."*<sup>352</sup>

---

<sup>348</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 120.

<sup>349</sup> Kierkegaard, 122.

<sup>350</sup> Kierkegaard, 128.

<sup>351</sup> Kierkegaard, 123-124.

<sup>352</sup> Kierkegaard, 128.

Kierkegaard’a göre günahın pozisyon olma durumu paradoks içermektedir. Paradoks kefarete doktrinine ilişkin bir netice olmaktadır. Hristiyanlık günah anlayışını, kişinin anlayamayacağı bir şekilde pozisyon olarak göstermekte sonra da ortadan kaldırma görevini kefarete doktrinine bırakmaktadır.<sup>353</sup>

*“Ama paradoksların ilk mucidi olan Hristiyanlık burada da mümkün olduğunca paradoksaldır; günahı şimdi bir daha ortadan kaldırılması düpedüz olanaksızlık gibi görünecek bir pozisyon olarak kesinkes saptamak için uğraşırken, âdeta kendi aleyhine çalışır - ve ondan sonra kefarete yoluyla, günahı, aynen denizde boğulmuş gibi, tamamen ortadan kaldıran da yine Hristiyanlıktır.”*<sup>354</sup>

#### 4.4. Günahın Devamlılığı Sorunu

Tanrının huzurunda günah işlemiş olduğu için kişinin umutsuzluğa düştüğünü belirten Kierkegaard, kişinin umutsuzlukla baş edebilmesi için imana ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Kişi Tanrı huzurunda işlemiş olduğu günahları kabullenmediği ve günahkarlığı ile yüzleşmediği için umutsuzluk içinde daha da çok boğulur. Bundan kurtulmak için kişinin imana ihtiyacı vardır.

Kişinin günahları içinde kalması, her yeni bir durumda yeni bir günaha sebebiyet vermektedir. Kierkegaard ise; “Günahın içinde her bir durum yeni bir günahtır”<sup>355</sup> diyerek günahın devamlılığı konusunda açıklık getirmiştir. Kişinin sürekli günah içinde kalması ve bu durumu devam ettirmesi sonucunda da pişmanlık duymaması ile kişi günahın devamlılığını ve işlevini artırmaktadır. Kişi her yeni günah işlediğinde değil, işlemiş olduğu günahın içinde kalmaya devam etmesi günahtır.<sup>356</sup>

“İmandan kaynaklanmayan her şey günahtır”<sup>357</sup> diyen Kierkegaard’a göre kişi iman etmediği her durumda günahkâr olmaktadır. Kişi tövbe etmez ise yeni bir günaha daha

---

<sup>353</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 129.

<sup>354</sup> Kierkegaard, 128-129.

<sup>355</sup> Kierkegaard, 135.

<sup>356</sup> Kierkegaard, 135.

<sup>357</sup> Kierkegaard, 135.

kapı aralamaktadır. Böylece yaşadığı her an yeni bir günahın devamlılığını sağlamaktadır. Yeni günahlar ile günahın içinde hız kazanmış olan birey, içinde bulunduğu durumu göremeyecek kadar körleşmektedir.<sup>358</sup>

İman sahibi umutsuzluğun içinden çıkmış, günahlardan kurtulmuş olmanın vermiş olduğu huzur ve sükûnet ile tekrar günah işlemekten korkarak imtina etmektedir. İman sahibi tekrardan bir günah ve umutsuzluk içine düşmesi ile bir yıkım yaşayacağını bilmektedir. “Kişinin kaybedecek bir bütünlüğü olması, içsel sürekliliğini gösterir. Bu bilince doğru giden içsel bir devinimdir.”<sup>359</sup>

Günahın devamlılığı konusunda Kierkegaard, günahın farklı üç biçimini ele almaktadır: Birincisi, kişinin kendi işlemiş olduğu günahlardan dolayı umutsuzluğa düşmesi ve bunun günah olma durumudur. Kişinin günah işlemesi umutsuzluktur. Günah işlemiş ve günahkâr olduğu için umutsuzluğa düşen kişi, yeni bir günah işlemiş olmaktadır. İşlemiş olduğu günah ile kişinin iyiden uzaklaşması birinci kopuşunu oluşturmakta, bu günden ötürü de umutsuzluğa düşmesi ise kişinin ikinci kopuşunu oluşturmaktadır. Günah kişinin umutsuzlukla mücadelesi olduğu için, atak yapması gerekmektedir. Bu da ancak tövbe ile olmaktadır. Burada kişi, ayrı ayrı işlemiş olduğu günahlar için değil, günah içinde olduğu için yeni bir bilinçlilikle yoğunlaşmaktadır. Kierkegaard’a göre; kişinin günah işlediği için umutsuzluğa düşmesi, “günahın kendi içinde tutarlı hale geldiğinin veya gelmek istediğinin ifadesi”<sup>360</sup> olmaktadır.

İkincisi, kişinin işlemiş olduğu günahların bağışlanması konusunda umutsuzluğa düşmesi ve bunun günah olması durumudur. Hristiyanlık için İsa, önemli bir figür olmakta ve Tanrı ile aralarında bir bağ kurmaktadır. Kişide, İsa bilinci ne kadar gelişmekte ise kendi özbilinci de o kadar gelişme kaydetmektedir. Tanrı ve İsa huzurundaki kişinin kendiliğinde yoğunlaşma arttıkça günahın yoğunluğu da artmakta ve günahlarından dolayı kişi, Tanrının affedip affetmeyeceği umutsuzluğuna kapılmaktadır. Burada kişi Tanrının yerine düşünmeye çalıştığı için, kendini bağışlamanın olanaksızlığına karar vermektedir. Bu ise kişide gitgide umutsuzluğu

---

<sup>358</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 136.

<sup>359</sup> Akış, *Soren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı*, 174.

<sup>360</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 140.

artırmakta ve günahın devamlılığı sağlamaktadır. Kierkegaard’a göre; “Günahların bağışlanması konusunda umutsuzluğa düşmenin günahı infialdir.”<sup>361</sup> “İnfial günahın yoğunlaşması”<sup>362</sup> durumudur.

Hristiyanlık, günah kavramının etkisiyle kişiyi birey olarak görmezlikten gelirken, soyun daha üstün olduğu anlayışında birleşmektedirler. Kierkegaard’a göre günahın gerçekliği ve özelliği soyda değil bireyde bulmaktadır. Tanrının bireysel günahları affetmesi ya da cezalandırması kişinin, bireysel günah fikrini kabul etmesi ile gerçekleşmektedir. Kierkegaard bu durumu gemide ya da orduda isyan çıkmasına bağlı olarak, suçlu sayısının çok olması ile toplu bir cezalandırmanın mümkün olamayacağı örneğini vermektedir. Topluluklara uygulanacak olan af ya da ceza, kişinin kendi sorumluluğunu almamasına sebebiyet vermektedir. “Günah kitleleri içine alan bir kavram olduğu sürece Tanrı’nın günahları kıyamette bir gün cezalandırılacağı düşüncesi daha inandırıcı hâle gelir. Bu düşünce insana gerçek yüzleşmenin ertelendiği bir ömür süresi kazandırır.”<sup>363</sup>

Üçüncüsü, kişinin Hristiyanlığı terk etmesi durumudur. Bu kişinin kutsal ruhu terk etmesidir. Burada kişi umutsuzluğun en dibini yaşamaktadır. İşlemiş olduğu günahların bağışlanması korkusu ile umutsuzluğa düşen kişi, Tanrı karşısında kesin pozisyon almaktadır. Hristiyanlıktan yalan ve sahte olduğu için vazgeçmesiyle kişi günah işlemekte ve bu günah saldırgan bir savaş niteliği kazanmaktadır. Burada kişinin işlemiş olduğu günah aktif bir durum almaktadır. Kierkegaard’a göre; “Kutsal Ruha karşı günah, infialin pozitif biçimidir.”<sup>364</sup>

Kierkegaard’a için, infial duymayan kişi, Tanrıya iman ederek ibadet etmektedir. Kişinin ibadet etmesi ise Tanrıya karşı imanı güçlendirmektedir. Eğer ki kişide infial olasılığı var ise, iman da diyalektik bir moment olmaktadır. Buradaki infial olasılığı belirleyici bir etkiye sahip olmaktadır. Kişi Hristiyanlığın yalan ve sahte olduğunu söyleyerek İsa için de aynısını söylemektedir.<sup>365</sup>

---

<sup>361</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 149.

<sup>362</sup> Kierkegaard, 161.

<sup>363</sup> Akış, *Søren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*, 177.

<sup>364</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 162.

<sup>365</sup> Kierkegaard, 166-167.

Kierkegaard infial formlarını ele almaktadır. En aşağı infial formu; kişinin İsa konusunu ihtimal dahilinde bırakarak, hüküm vermekten, iman etmekten, konu hakkında her türlü yorum ve yargıdan uzak durmasıdır.<sup>366</sup> Bir diğer infial form ise; kişide negatif ama pasif olan infialdir. Kişi burada İsa'yı görmezlikten gelmemekte ama iman da edememektedir. Kişi burada Hristiyanlığa karşı saygı duyar, İsa hakkında net olmayan düşüncelerle meşgul olmakta, gölge gibi belirsiz bir şekilde hayatını tüketmektedir.<sup>367</sup> İnfialin en son formu ise; kişinin pozitif olduğu infialdir. Kişi burada İsa'nın ve Hristiyanlığın yalan ve sahte olduğunu söyleyerek inkâr etmektedir. Bu Kutsal Ruha karşı işlenmiş olan bir günahıdır. Günah-İman arasında bir karşıtlık kurulamadığı için bu form infialin en azami etkileşim alanıdır.<sup>368</sup> Kierkegaard buraya kadar umutsuzluk-günah formlarını incelemektedir. Kişinin kendi olmak istemesini ve kendisi ile olan ilişkisini, kendilik olarak tanımlayan Kierkegaard'a göre; bu imanın bir parçası olmaktadır.

Kierkegaard'ın *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eseri, sıfır noktasını bizlere göstererek, inancın ve umudun kişinin kendinden başlaması gerektiğini gözler önüne sermektedir. Kişilerin benimsemiş olduğu kimlikleri ortaya koyarken, umutsuzluğa düştüklerini ve günahlarının bağışlanma ihtimaline umutsuzlukla baktıklarını belirtmektedir.<sup>369</sup> Peki kişide umutsuzluk durumu nasıl ortadan kalkmaktadır? Kişi Tanrı huzurunda olmadıkça birey ve kendisi olamamaktadır. Kişi kendi olmak istemesiyle artık değişime başlamıştır. Kısacası Tanrı'nın yaratmış olduğu doğallığın dışına çıkarak kendisi olamama durumu umutsuzluk olmaktadır.<sup>370</sup>

Bireyi varoluş açısından ele alan Kierkegaard için, kaygı ve umutsuzluk kavramları bireyin kendini gerçekleştirme için benzerlik göstermektedir. Onun için umutsuzluk varoluş bakımından hem avantaj hem de bir kusurdur. Umutsuzluğun insana ölümcül bir hastalık gibi acı verme durumu, hayvanlarda olmayan bir özellik olduğu için insanın varoluşu açısından üstün olan bir durum olmaktadır. Kaygı ve umutsuzluk kavramlarını ele alan Kierkegaard, günah, özgürlük gibi kavramları her iki eserinde de

---

<sup>366</sup> Kierkegaard, *Ölüme Götüren Hastalık*, 167.

<sup>367</sup> Kierkegaard, 169.

<sup>368</sup> Kierkegaard, 169-170.

<sup>369</sup> Hannay, *Soren Kierkegaard*, 141.

<sup>370</sup> Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, 129.

birlikte almıştır. *Kaygı Kavramı* eserinde Kierkegaard, kaygıyı -ilk günahın olanak halinde olması için- bir koşul olarak ele almaktadır. *Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde ise Kierkegaard, günahı -Tanrıdan önceki- umutsuzluk olarak ele almaktadır. Her iki kavramdan hareketle şunları söyleyebiliriz; kaygı, umutsuzluğun ortaya çıkmasına neden olmaktadır.<sup>371</sup>

Kaygı ile umutsuzluk birbirinden farklı olsa da ikisi arasında birçok bağlantı bulunmaktadır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde kaygıyı özgürlüğün baş dönmesi olarak tanımlamaktadır. Lakin umutsuzluk kavramı baş dönmesi durumundan tamamen farklıdır. Kaygı ile umutsuzluk arasındaki temel fark ise; kaygı bireyin başına gelirken, umutsuzluk bireyin kendi benliği tarafından ortaya çıkarılma durumudur. Bu durumda birey kaygı durumundan sorumlu olmamakta ama umutsuzluk durumundan sorumlu olmaktadır. Bu iki kavram arasında niteliksel farklar mevcuttur; kaygıda birey seçim yapamazken, umutsuzluk durumunda kişi iki durum arasında yani olmak ile olamamak arasında bir seçim yapma özgürlüğüne sahip olmaktadır. Bireyin kendisi umutsuzluğu ortaya çıkarırken, bireyde umutsuzluk ve olanağını önceleyecek olan kaygı ise mevcut bulunmaktadır. Bireyin seçme özgürlüğünü yanlış bir şekilde kullanması umutsuzluktur. “Kaygı özgürlüğün olanağı, umutsuzluk özgürlüğün yanlış kullanımı ise, kaygının umutsuzluğu bir kez daha öncelediği görülür.”<sup>372</sup> Bu bakımdan kaygı umutsuzluğun da koşulu olmaktadır.<sup>373</sup>

Kierkegaard’ın *Kaygı Kavramı* adlı eserinde ele almış olduğu kaygı durumu, Âdem’in seçimi ve ilk günahı öncelediği bir durum olmaktadır. Âdem’in işlemiş olduğu günah ise, Tanrıdan önceki umutsuzluk durumudur. Burada ise Âdem’in kaygısı, özgür seçimi yanlış bir şekilde kullanmasıdır. Bireyin seçim özgürlüğünü yanlış kullanması umutsuzluk ve olanağını öncelemektedir. Umutsuzluk bireyin kendi benliği ile ilişki kuramadığı bir durum olmaktadır.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> Yasemin Akış Yaman, “Benliğin Ölümcül Hastalığı: Umutsuzluk”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 23, sy. 92 (Şubat-Mart-Nisan 2020):85.

<sup>372</sup> Akış Yaman, “Benliğin Ölümcül Hastalığı: Umutsuzluk”, 86.

<sup>373</sup> Akış Yaman, 86.

<sup>374</sup> Akış Yaman, 87.

## 5. KIERKEGAARD FELSEFESİNDE GÜNAHIN AŞILMASI: İMAN VE SEVGİ

Kierkegaard’a göre iman, bireyin uğraşmış olduğu entelektüel bir uğraş olmayıp bireyin kendisi olabilme onuruna erebilmesiyle ilgili olan bir durumdur.<sup>375</sup> Hristiyanlıkta imanın özünü yitirmiş olduğunu düşünen Kierkegaard, “nasıl inanmalı” ve “yaşamımın anlamı nedir” soruları ile Hristiyanlığı ve imanı irdelemeye başlamıştır. Kierkegaard’a göre iman, bireyin kolayca ulaşabileceği bir inanç olmamaktadır. Birey için kendi almış olduğu karar ile seçim yapması, seçmiş olduğuna inanması zor bir eylem olmaktadır. Kişi bu eyleme ulaşmış ise sıçrama yapmış ve benliğini oluşturmuştur.<sup>376</sup>

Kierkegaard kendi çağındaki geleneğe başkaldırarak, kişinin kendi hakikatini, varoluşunu bulabilmesini desteklemektedir. Kierkegaard dönemindeki dine bakış açısı *Aydınlanma düşüncesi* ve *Hegel felsefesi* altında şekillenmektedir. Teoloji kökenli sorunlar, rasyonellik ilkesi ile çözümlenmeye çalışıldığı için, Tanrı’nın durumu, masumiyet, günah, ölümsüzlük ve ahiret konuları bu sistem içerisinde cevaplanmaya çalışılmıştır. Paradoks, absürt gibi teoloji alanındaki konuları tahrif etmiş olan Hegelci yorumu reddeden Kierkegaard’a göre; bu durum Hristiyanlığın özünü kaybettirmiştir.<sup>377</sup>

Paradoks “Ebedi, asli hakikati var olmakta olmak ile aynı yere koymak suretiyle”<sup>378</sup> ortaya çıkmaktadır. Zaman içinde ortaya çıkan ebedi hakikat, insan için en yüce ve yüksek gerçeklik olmaktadır. Risk durumunun var olması iman durumunu etkilemekte, riskin artması imanın artmasına olanak sağlamaktadır. Absürt ise ebedi olan hakikatin zaman içinde ortaya çıkma durumudur.<sup>379</sup> Absürt, kişinin kendisine, içe dönmesi ile imanın nesnesi olmaktadır.<sup>380</sup>

---

<sup>375</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 40.

<sup>376</sup> Taşdelen, 40.

<sup>377</sup> Taşdelen, 36.

<sup>378</sup> Kierkegaard, *Tanrı’ya İhtiyaç Duymak*, 68.

<sup>379</sup> Kierkegaard, 68-69.

<sup>380</sup> Kierkegaard, 70.

Nesnel olarak ortaya konulamayan varoluş, kişisel deneyimi ifade ettiği için öznel olmaktadır. Sonlu olan insanın sonsuz olan ile deneyimi, varoluş aşamalarına göre değişkenlik göstermektedir. Kierkegaard kişinin yaşam yolundaki aşamalarını üç evrede ele alarak tanımlamakta ve insan görüşünü estetik aşama, etik aşama ve dinsel aşama ile şekillendirmektedir.

### 5.1. İbrahim Kıssası: İman ve Tevekkül

*Korku ve Titreme* adlı eserinde Kierkegaard geleneksel din algısından çıkarak, okuyucuya farklı bakış açıları sunmasıyla ilgi çekmeyi başarmıştır. Etik ve evrensel öğretilerin önemli olmadığı bir Hristiyan din görüşü ortaya koymuş, topluca yapılan örgütlenmiş dinî uygulamalardan vazgeçmiştir. Kierkegaard, bireysel din algısının üzerinde durarak gerçek imanın üzerine yoğunlaşmıştır.<sup>381</sup>

Johannes de Slentio adlı takma adını kullanarak, imanın ne olduğu sorusuyla ilgilenmiş olan Kierkegaard, İbrahim kıssası ile bu soruya cevap aramaktadır. Kierkegaard, İbrahim'in başından geçen olayın rasyonel bir şekilde değerlendirilmesinin mümkün olmayacağını söylemektedir.<sup>382</sup> Bu kıssayı değerlendirmek ise etik kurallar çerçevesinde birçok güçlüğe yol açmaktadır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*<sup>383</sup> adlı eserinde İbrahim kıssası ile imanın ne olduğunu varoluşçu bakış açısıyla ele almaktadır.

İbrahim kıssasında, İbrahim'in yaşı ilerlemiş olduğu için çocuğu olmamaktadır. Bir lütuf olarak Tanrı İbrahim'e İshak adında bir erkek çocuğu vermiştir. Tanrı imanının bir göstergesi olarak, İbrahim'in oğlunu kendisine kurban etmesini emretmektedir. Bu kıssa Kitabı Mukaddesin Tekvin Kitabında geçmektedir.<sup>384</sup> Olay örgüsüne kısaca değinmek gerekirse; Tanrı İbrahim'e seslenmiş ve oğlunu alıp Moriya bölgesindeki

---

<sup>381</sup> Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 19.

<sup>382</sup> Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 109.

<sup>383</sup> Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eseri, kendi hayatını yeniden yaratmak için ele aldığı bir eser olabilir. Kıssada İbrahim, Tanrıya karşı olan imanını İshak'ı kurban etmesiyle gerçekleştirmiştir. Kierkegaard ise nişanlısı Regine'den ayrılmasıyla Tanrıya karşı olan sevgisini göstermiştir. İşte bu tasvir Eski Ahitte bulunan Tanrı sevgisine uygun düşmekte olup Kierkegaard'ın Tanrıya karşı sevgisi, İbrahim kıssasındaki gibi paradoks bir durum olmaktadır. (Hannay, *Soren Kierkegaard*, 96.)

<sup>384</sup> Tekvin, 22: 1-3, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

dağa gitmesini, orada oğlu İshak'ı kendisine kurban etmesini emretmiştir. İbrahim Tanrıdan almış olduğu emirle erkenden kalkıp, eşeğini hazırlayıp, kurbanlık oğlu için odun almış, iki uşağı ve oğlu İshak'ı da yanına alarak Moriya bölgesine doğru yola koyulmuştur. İbrahim üçüncü gün olduğunda uşaklarını ve eşeğini yolda bırakarak oğluyla yoluna devam eder, yolda İshak İbrahim'e kurbanın kim olduğu sorusunu yöneltir. İbrahim bu soruya Tanrının cevap vereceğini söyler. Dağa ulaştıkları zaman İbrahim, oğlunu kurban etmek için odunları dizmeye başlar ve eline bıçağı alır. Bu sırada Tanrı melek göndererek oğlu yerine koçu kurban etmesini emreder.<sup>385</sup>

Tanrı tarafından verilmiş olan emirden dolayı İbrahim hem eşi hem de oğluyla sessiz kalarak konuşmamayı tercih etmektedir. Kierkegaard burada sessiz kalan İbrahim'in psikolojisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>386</sup> Burada Kierkegaard İbrahim'in konuşmasının ihtimal dahilinde olmadığını iddia etmektedir. Çünkü İbrahim Tanrının emri hakkında konuşursa evrensel ifade etmiş olurdu. İbrahim sessiz kaldığı için toplum tarafından anlaşılamadı. İbrahim'in yaşamış olduğu bu imtihan, iman ile alakalı paradoks olan bir durumdur. İbrahim'in kıssasındaki iman durumu, evrensel olana karşıt bir durumu temsil etmektedir.<sup>387</sup> İbrahim'in bu kıssada yaşamış olduğu süreç onu imanın babası yapmaktadır. Çünkü bu kıssada oğlunu Tanrıya kurbanlık vermesi fedakârlık değildir, İbrahim'i imana götürmüş olan yaşamış olduğu bu absürt, paradoks olayda çekmiş olduğu ıstırapı ve sonsuz teslimiyetidir.

Anlatılmış olan kıssada Kierkegaard, Tanrı'nın emrini aldıktan sonra İbrahim'in bu emre karşı verebileceği birkaç tespit üzerinde varsayım yapmaktadır; İbrahim Moriya bölgesindeki dağa ne çok erken ne de çok geç gitti. Bu süreçteki imanı ve inancı tehlikeye girip sarsılmadı. İbrahim Tanrı'nın İshak'ı kendisinden almayacağı ümidini besliyordu, ama emir gereği İbrahim buna uymaya ve İshak'ı kurban etmeye hazırdı. İbrahim kendisine Tanrı'nın vermiş olduğu bu emirden vazgeçmesini beklemiyordu. İbrahim İshak ile dağa tırmandı ve denilen yere vardıklarında İbrahim hazırlıklara başladı. Olayın sonucunda Tanrı İbrahim'i şaşırtmıştı, Tanrı İshak'ı kendisine geri

---

<sup>385</sup> Yaratılış 22, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>386</sup> Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi*, 109.

<sup>387</sup> Alpyağıl, 119-120.

vermişti, İbrahim İshak'a kavuşmanın sevinci ile Tanrıya olan derin sadakat ve imanını da kurtarmıştır.<sup>388</sup>

Kierkegaard kıssada başka bir ihtimal üzerinde durarak, İbrahim'in gerçekten İshak'ı kurban ettiğini varsaymaktadır. İbrahim Tanrıya inandı ve bu emri yerine getirirken yine ona sığındı. Tanrı kurban edilen İshak'ı geri döndürebilirdi ya da yerine başka İshak verebilirdi. İbrahim bu saçma ve anlamsız düşünceler arasında git gel yaşadı ama Tanrıya inancından vazgeçmedi. Çünkü İbrahim Tanrıdan bu emri aldığı zaman tüm insani olan hesap ve düşüncelerden vazgeçmiş olmaktaydı.<sup>389</sup>

Kıssada başka bir ihtimal üzerinde de duran Kierkegaard, İbrahim Moriya bölgesindeki dağa gitmeden, burada şimdi İshak'ı Tanrıya kurban edebilirim demiş olsaydı, Tanrının emri ve imtihanı bir şey ifade etmemiş olacaktı. Bu düşüncelere teslim olmayan İbrahim, Tanrı'nın vermiş olduğu emirle dört günlük zaman sürecinde Tanrıya olan imanı ve inancıyla sınanmış, sonucunda İshak'ı geri almıştır.<sup>390</sup>

Kierkegaard kıssadaki kurgusallığı değiştirerek başka bir ihtimal üzerinde durmaktadır. Tanrı İbrahim'den İshak'ı Moriya dağına çıkarmasını istemiştir ve İshak'ı kendisi çarparak kurban etmiştir. Böyle bir kurguda ise İbrahim iman ve teslimiyetinden dolayı imtihan olamazdı ve bu durum paradoks olmazdı.<sup>391</sup>

Bu ihtimallerin sonuçlarını değerlendiren Kierkegaard, İbrahim'in Tanrı'ya karşı sonsuz teslimiyetini ve imanını gözler önüne sermektedir. Ona göre; "Tanrıyı inanmadan sevmek kendi içinde yansımadır, ama Tanrı'yı inanarak sevmek Tanrı'da yansımadır."<sup>392</sup> İbrahim Tanrıya inanarak, ona sonsuz boyun eğmesi ile aklına gelmiş olan birçok gelgit düşüncüyü bertaraf etmektedir. İbrahim'in yapmış olduğu inanç hamleleri Tanrı'ya karşı sonsuz teslimiyetinden kaynaklanmaktadır. Tanrı'ya karşı teslim olan kişiler cesur adımlarını esnek olarak atmaktadırlar.<sup>393</sup>

---

<sup>388</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 36.

<sup>389</sup> Kierkegaard, 37.

<sup>390</sup> Kierkegaard, 37.

<sup>391</sup> Kierkegaard, 122.

<sup>392</sup> Kierkegaard, 38.

<sup>393</sup> Kierkegaard, 39.

Kierkegaard, eserinde Tanrının İbrahim'e vermiş olduğu bu emirle mi imanın babası olduğunu ele alarak değerlendirme yapmaktadır. İbrahim Tanrıdan bu emri aldığı için soylu kişi olmaktadır, lakin başkası tarafından bu eylem hem bağışlanamaz bir durum hem de günahıdır. İbrahim'in evladını öldürme eyleminden dolayı yargılanması gerekmektedir. Kierkegaard bu durumu ahlak ve dinî bakış açısı ile değerlendirmeye aldığı zaman, ahlaki olarak bunun bir öldürme eylemi olduğunu, dinî olarak bakıldığı zaman ise Tanrının emri olarak yerine getirilmesi gereken bir eylem ve imtihan olduğunu söylemektedir. Kierkegaard'a göre; inanç yok sayıldığı zaman, İbrahim'in yapmış olduğu bu eylem acımasızlıktır. İnanç ve iman bu kurban etme eylemini güçleştirmekle birlikte teslimiyetin sınırlarını zorlamaktadır.<sup>394</sup>

Kierkegaard'a göre İbrahim, Tanrıya olan sonsuz teslimiyeti ile huzuru, dinginliği ve acıya karşı teselli olmayı yakalamıştır. "Sonsuzca teslimiyet inançtan önceki son safhadadır, öyle ki bu aşamadan geçmemiş olanın inancı olamaz; çünkü ben kendi sonsuzluk değerimin bilincine öncelikle sonsuz teslimiyet aracılığıyla varabilirim ve bu dünyadaki yaşamı inanca göre kavrayabilmek ancak o zaman söz konusu olabilir."<sup>395</sup>

Kierkegaard, Tanrıdan almış olduğu emir ile İbrahim'in evrensel etiğin dışına çıkmasını dinî varoluş ile ele almaktadır. Kierkegaard, iman şövalyesi olarak tanımladığı İbrahim'i trajik kahraman olan Agamemnon<sup>396</sup> ile kıyaslayarak farklılıklarını ortaya koymaktadır; İman şövalyesi İbrahim'in, Tanrıdan aldığı emri yerine getirmesi evrensel etiğe uymamaktadır. İbrahim, evrenseli dinî olan için terk etmesiyle etik olanın dışında kalmaktadır. Burada İbrahim, absürt olan ile hareket etmiş ve etiğin dışına çıkmıştır. Peki İbrahim bu kurban etme hadisesini neden yerine getirmektedir? Kierkegaard'a göre; İbrahim Tanrı aşkı ile sınanmış ve imanın kanıtının bir göstergesi olarak imtihandan geçmiştir.<sup>397</sup> Agamemnon ise etik olanı

<sup>394</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 30-31.

<sup>395</sup> Kierkegaard, 47-48.

<sup>396</sup> Agememnon, Artemis'in kutsal topraklarında bir geyiği öldürüp böbürlendiği için Tanrıçayı kızdırır. Tanrıça Akha ordusunun Aulis'ten Truva'ya açılmasını engellemek üzere rüzgarları durdurur. Kehanetiyle ünlü Kalkhas, bu felaketin ancak Agememnon'un kızı İphigenia Tanrıçaya kurban edilirse sona ereceğini söyler. Agememnon, kızını Akhilleus'la evlilik vaadiyle Aulis'e getirerek kurban eder. Böylece rüzgarlar çıkar, Yuna ordusu sefere devam eder. (İfigenia. <https://tr.wikipedia.org>)

<sup>397</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 63.

temsil etmekte ve evrensel boyutlarla ahlakını devam ettirdiği için trajik kahraman olmaktadır. Agememnon'un gerçekleştirmiş olduğu eylemlerin evrensel ve toplumsal sebebiyetleri, dayanakları bulunmaktadır. Kızını toplum için feda eden Agememnon, evrenseli gerçekleştirmiş olmanın mutluluğunu yaşamakta ve halkı için feda etmiş oluşu kızı için üzülmemektedir. Agememnon'un Tanrı ile bir ilişkisi yoktur, evrensel olanı gerçekleştirmek onun için en üst noktadır. Dolayısıyla İbrahim'de olduğu gibi burada teolojinin askıya alınma durumu bulunmamaktadır.<sup>398</sup>

Sonuç olarak iman şövalyesi ile trajik kahraman kıyas edildiğinde; İbrahim etik açısından evrenselin dışına çıkarak ahlaki olarak doğru olanı yapmamaktadır, İbrahim etiğin daha da ilerisinde davranmakta kendi ereğine ulaşmak istemektedir.<sup>399</sup> İbrahim'in bu şekilde imtihan olmasına iten durum İshak'a olan sevgisidir. İbrahim sonlu olan sevgiden vazgeçerek sonsuz olana ulaşmak istemektedir.<sup>400</sup> Kurban etme eyleminde İbrahim, ıstırapın verdiği acının çelişkisi olduğu anda İshak'tan vazgeçmektedir.<sup>401</sup> İbrahim'in evrensele ulaşmak gibi bir kaygısı bulunmamaktadır. Ama trajik kahraman Agememnon ise evrensele ulaşmak adına kızını feda etmekte ve görevini yerine getirmektedir. Trajik kahraman sonsuz olan eylemini bitirerek güvenliğe kavuşmuştur ama İnanç şövalyesi sürekli Tanrı tarafından sınandığı için genel içinde huzur bulamamaktadır. İnanç şövalyesinde Tanrı tutku noktasındadır. Eğer ki İbrahim Tanrının emrini yerine getirmeseydi bunalıma girerdi.<sup>402</sup> Tek bir noktaya yoğunlaşan trajik kahraman genelden destek almıştır ve destek verilmiştir. Ama inanç şövalyesi desteğini kendisinden aldığı için yalnız başına kalmakta, hiçbir bağı ve yakını bulunmamaktadır. Ciddi kişiliğinden dolayı içi dolu amaçlar peşinde koşmaktadır, boş işleri bilememektedir.<sup>403</sup> Bu iki örnek arasında mutlak hedefe ulaşan kişi ise İbrahim olmaktadır.<sup>404</sup>

İbrahim'in yaşamış olduğu bu paradoks durumu imanı ile risk aldığı için ortaya çıkmıştır. Tanrı huzurunda yaşamış olduğu bu imtihan ile trajik kahramanın da üstüne

---

<sup>398</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 62.

<sup>399</sup> Kierkegaard, 62.

<sup>400</sup> Kierkegaard, 63.

<sup>401</sup> Manav ve Gürdal, *Kierkegaard*, 84.

<sup>402</sup> Manav ve Gürdal, 81.

<sup>403</sup> Manav ve Gürdal, 82-83.

<sup>404</sup> Manav ve Gürdal, 84.

çıkarak bir iman şövalyesi olmuştur. İbrahim'i bu iman aşamasına getiren en önemli öge ise tutku olmaktadır. Bu tutku İbrahim'e sonsuzluğun kapılarını açmaktadır.<sup>405</sup>

İbrahim'in kıssasında anlattığımız üzere Tanrının emri ile oğlunu kurban etmeye teşebbüs eden bir babanın ıstırabını, gerçekleştirilecek olan bu eylemin kutsiyetini, Tanrının tekrardan İbrahim'e oğlunu geri verilışı ele alınmaktadır. Bu olay -rasyonel bir şekilde değerlendirilemeyeceği için- inancın yaratmış olduğu çelişki durumunu en iyi ifade eden kıssa olmaktadır. Kierkegaard'a göre; "...inanç aklın bittiği yerde başlar."<sup>406</sup> Kierkegaard, ıstırap kavramını ilk İbrahim örneğinde açıklayarak ardından da bakire Meryem'i örnekendirerek devam etmektedir. Bakire Meryem, mucizevi bir şekilde babası olmayan bir çocuk dünyaya getirmiş ve topluma bu durumu açıklayamamıştır. Meryem'in de yaşadığı bu olay absürttten kaynaklanan bir durum olmakta, rasyonel bir izahla açıklanamamaktadır. İbrahim ve Meryem'in ortak özellikleri; ıstırap çekmeleri, acı yaşamaları ve bir paradoks içinde olmalarından dolayı diğer kahramanlardan ayrılarak Tanrıya imanlarından dolayı yücelmişlerdir.<sup>407</sup> Kierkegaard'a göre kişide inancın ortaya çıkabilmesi ve aktif olabilmesi için ilk önce sonsuzluk içinde bireyin tükenmesi, en dip noktasını görmesi gerekmektedir.<sup>408</sup> Kierkegaard'a göre inanç ve iman bir mucizedir, "inanç da tutkudur."<sup>409</sup> "İnandırıcı ve güvenilir sonuçlar sadece tutkunun sonuçlarıdır."<sup>410</sup> İnanç ve iman İbrahim ve Meryem'de Tanrı sevgisi ile buluşmuş, teslimiyetin bir ifadesi olmuşlardır.

Paradoks olan iman, çelişkili olan durumları bütünleştirmektedir. Kierkegaard'a göre; iman bilgi dahilinde değerlendirmeye alınamamaktadır.<sup>411</sup> İmanın kendisinin mucizevi olma durumu paradoks olan tüm öğretilerde geçerli olmaktadır. Kierkegaard'a göre; "...paradoks için doğru olan iman için de doğrudur."<sup>412</sup> İbrahim kıssasına tekrar döndüğümüzde iman ne olduğu ve oğlu İshak'ı neden kurban etmek zorunda kaldığı sorgulanmaktadır. Kierkegaard'a göre bu sorulara paradoks ile cevap verilmektedir.

---

<sup>405</sup> Türkyılmaz, *Bunalım Çağı*, 45.

<sup>406</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 55.

<sup>407</sup> Kierkegaard, 69.

<sup>408</sup> Kierkegaard, 73.

<sup>409</sup> Kierkegaard, 70.

<sup>410</sup> Kierkegaard, 103.

<sup>411</sup> Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, 96.

<sup>412</sup> Kierkegaard, 100.

Bu sebeple imanın tanımı rasyonel bir şekilde verilememektedir. Kierkegaard eserinde iman hakkında kesin yargılar vermemektedir. Eserine topluca bakıldığında iman paradoks bir yapıda olduğu, rasyonel izah ile açıklanamayacağı ve akılla izah edilemeyecek kadar absürt bir tanım olduğu görüşündedir.

İbrahim Tanrı'nın emri geldiği zaman sınavdan geçtiğini bilmektedir. Dolayısıyla Tanrının bu emri rasyonel bir şekilde sorgulanmayı engellemektedir. İman kavramı soyut bir alemle ilişkisi olduğu için nesnel olarak ele alınamamaktadır. İbrahim'in bu emri Tanrıdan mı yoksa şeytandan mı geldiğini sorgulamaması, şüpheye düşmemesi, Tanrıya olan teslimiyeti ve sevgisinden kaynaklanmaktadır.<sup>413</sup>

Bu kıssada anlatılanların rasyonel bir şekilde izah edilememesinin bir nedeni de paradoks kavramıdır. Bu kavram artık insanlar tarafından anlaşılamamaktadır. Bunun altında yatan sebep ise Âdem'in ilk günahı işlemesiyle Tanrı-İnsan arasındaki bağın kopmuş olmasıdır. Artık saflığını kaybetmiş olan insan ise bu paradoksu anlayamamaktadır.<sup>414</sup>

Kierkegaard'a göre birey, İbrahim'e cinayete teşebbüs ile değil Tanrıya iman ve inanç ile benzer.<sup>415</sup> Kierkegaard, inanç kavramının felsefe açısından değerlendirmenin yanlışlığına değinmiştir. Felsefenin inancın yerine başka bir şey getirmek istemesini yanlış bir girişim olduğunu söyleyen Kierkegaard, felsefenin inancı güçleştirmekten başka eline bir şey geçmeyeceğini vurgulamaktadır. Kierkegaard'a göre; "felsefenin asıl amacının sunduğu bir şeyi bilmesi, eksik aktarmaması ve çıkarmamasıdır. Eldeki verileri önemseyerek ayrıntılandırması ve hitaplarına sunusunu anlatmasıdır".<sup>416</sup>

Kierkegaard, İbrahim'in herkese karşı suskun kalmasını, konuşmamasını değerlendirmektedir. İbrahim Tanrının emrinden bahsetmiş olsaydı, imtihanının absürtlüğünden dolayı yakınlarında ve toplumda kışkırtıcı bir etki yaratmış olacaktı.<sup>417</sup>

<sup>413</sup> Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy.14 (Aralık 2017): 300.

<sup>414</sup> Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", 300.

<sup>415</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 31.

<sup>416</sup> Kierkegaard, 34.

<sup>417</sup> Kierkegaard, 118.

İshak babasına kurbanlık kuzunun nerede olduğunu sorduğunda, İbrahim Tanrının kurbanlığı kendisinin vereceğini söylemektedir. Kierkegaard, bu söz üzerinde ayrıntıya dikkat çekmektedir. İbrahim bu sözü İshak’a söylemeseydi kıssada eksiklik ya da farklı bir şey söylemiş olsaydı kargaşa yaratmış olurdu.<sup>418</sup> İbrahim İshak’a kurbanlık sensin demiş olsaydı Kierkegaard’a göre bu İbrahim’in zayıflığı olacaktı.<sup>419</sup> İbrahim bilmiyorum deseydi İshak’a yalan söylemiş olacaktı. Ama İbrahim İshak’a vermiş olduğu cevap ile ironi yaratmıştır. Kierkegaard’a göre cevap vermeden cevap verme sanatına ironi denmektedir.<sup>420</sup>

Anlatılan bu kıssadan hareketle Kierkegaard, imanın rasyonel olmadığını söylemektedir. Buradaki kıssada İbrahim’in oğlunu öldürme girişimi meşru bir eylem olarak gösterilemez, ama İbrahim Tanrı’nın emri ile evrenselliğe alınıyor. İbrahim’in sergilemiş olduğu bu eylemi absürt olarak ele alan Kierkegaard, bunun bir paradoks olduğunu ve rasyonel olarak ifade edilemeyeceğini vurgulamaktadır. İbrahim’in yaşamış olduğu bu durumu kimseye açıklayamaması ve izah edememesi absürt bir durum olmakta ve çekmiş olduğu ıstırapı tetiklemektedir.

Kierkegaard, kişinin ahlaki teolojik olarak askıya almasıyla günah işleyip işlemediği üzerinde durmaktadır. Bu duruma ise eserinde şu şekilde değinmektedir: “hayatın ne olduğunu bilmeyen bir çocuğun günah işlemeyeceği gibi: düşünce olarak bakıldığında hayatı günahtır ve ahlakın gereklerine kaçınılmaz biçimde boyun eğmek zorundadır.”<sup>421</sup> demektedir. Rasyonel olarak bakıldığında zaman İbrahim yaşadığı olay sonucunda İshak’ı kurban edememiş ama kurban etme eylemine kalkışmıştır. Sonuç durumunu yaşamadan önce İbrahim her an katil konumunda olmaktadır. Yaşanılan sonuç karşısında İbrahim’in katil olma durumu ortadan kalmaktadır. İşte burada yaşanan olay paradoks durumunu içerdiği için İbrahim’in katil olup olmadığı, günah işleyip işlemediği durumu bir çelişki yaratmaktadır. İbrahimi en uç noktaya götüren ise işte bu çelişkinin yaratmış olduğu absürt durumdur.<sup>422</sup>

---

<sup>418</sup> Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 119.

<sup>419</sup> Kierkegaard, 121.

<sup>420</sup> Kierkegaard, 122.

<sup>421</sup> Kierkegaard, 65.

<sup>422</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 199.

Sonuç olarak İbrahim kıssasından çıkarılmak istenen etik ile ilgili sonuçlar, birey ve toplum açısından kargaşa yaratabileceği için rasyonel bir şekilde savunulamamaktadır.<sup>423</sup> İbrahim kıssası, dinin rasyonel terimlerle desteklenebileceğini söyleyenler için eleştiri noktası açık olan bir durumdur. İmanı İbrahim kıssasından hareketle temellendirme durumu ise; absürt olan bir durum ile insanları karşı karşıya getirmekte, insanların iman kavramını kabul etmekte zorlanabileceği bir kavrama dönüştürebilmektedir.<sup>424</sup>

## 5.2. Sevginin Bağışlayıcı Özelliği ile Günahların Çeşitliliğini Gizlemesi

Kierkegaard, insanın işlemiş olduğu günahlardan kurtulmak için sevginin bağlayıcı rolüne dikkat çekmiştir. *Sevginin İşleri* adlı kitabında ise bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Zamansallığı ele alan Kierkegaard, “Zamansal üç zamanlıdır”<sup>425</sup> diyerek varoluşumuzla ve deneyimlerimizle ilgili olan zamanı geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman olarak ayırmaktadır. Bu üç an birbirleriyle bağımsız değil dinamik bir etkileşim halindedirler. Kierkegaard’a göre zamanı, bütünüyle ya da herhangi bir kesitinde mutlak olarak değerlendirmek doğru değildir. Kierkegaard zamanı düz bir çizgi olarak görmemektedir. Geçmiş zamanın etkisini, şimdiki zamanın yoğunluğunu, geleceğe yönelik beklentinin sürekli etkileşim halinde olduğunu söylemektedir. Zamansal bir hedefin değişik, birçok özelliği olabilmektedir. Kierkegaard “zamansal zaman içinde tükenirken, sadece hususiyetleriyle var olmayı sürdürür.”<sup>426</sup> diyerek ebedi olanı hemen ardından tanımlamaktadır. Kierkegaard’ın bu ifadesinde şunu görmekteyiz; zamanın içinde her şey tükenmektedir ama bazı şeyler kendine has özellikleri sayesinde varlığını sürdürmektedir.

Kierkegaard ebedi olanın yani sonu olmayanın var olduğunu vurgulamaktadır. Ebedi olanın kendi özellikleri içinde kendi başına münhasır var olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Ebedi, sırf hususiyetleri içinde var olmakla kalmaz, o kendi hususiyetleri

<sup>423</sup> Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi*, 128.

<sup>424</sup> Alpyağıl, 128.

<sup>425</sup> Soren Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, çev. Nur Beier, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), 307.

<sup>426</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 307.

içinde, kendi başına vardır, o sırf hususiyetlere sahip değildir, o kendinde varlıktır, çünkü hususiyetleri haizdir.”<sup>427</sup> Kierkegaard kişide bulunan sevginin durumunun da bu özelliklere sahip olduğuna değinmiştir.

“Sevgi cesaret verir”<sup>428</sup> diyen Kierkegaard’a göre; güvenilmeyen, sinsî, kurnaz, zorbalık hastası olan insanlar etrafına huzursuzluk, rutubet ve korku saçarken; sevgi sahibi kişi sevgisi ile etrafına cesaret saçar, çevresindeki insanlara sevgisi ile cesaret verir, diğer insanlar da sevgi sahibi olan kişi ile yakınlaşmak ve iletişimde olmak için can atarlar, zira sevginin korkuyu bertaraf etme özelliği vardır.<sup>429</sup>

“Sevgi yargı gününde cesaret verir” diyerek konuyu Yeni Ahit’teki “Yargı gününde cesaretimiz olsun diye sevgi böylelikle içimizde yetkin kılınmıştır. Çünkü Mesih nasılsa, biz de bu dünyada öyleyiz.”<sup>430</sup> pasajına gönderme yapan Kierkegaard sevgi ve sevginin öneminin hem bu dünyada hem de öteki dünyada kişinin karşısına çıkacağına ve kişiye cesaret vereceğine değinmektedir.

Aynı zamanda Kierkegaard “Sevgi ölümden kurtarır”<sup>431</sup> diyerek konuyu derinleştirmeye çalışır. Ona göre; sevgi sahibi kişi diğer bir kişiyi ölümden kurtararak kendini ölümden kurtarır. Sevgi sahibi bunu aynı zaman içerisinde bir kerede ebedi olarak yapmaktadır. Sevgi sahibi bir kişi, sevginin vermiş olduğu cesaretle kendini kurtarmayı aklına getirmemekte olup sadece sevgiyle cesaret vererek ölümden kurtarmayı düşünmektedir. Zira sevgi sahibi, kendini kurtarmaya kalkışmış olsa bu sevginin ebedi olmasından uzak olmaktadır, zaten böyle bir durumda sevgi cesaret değil korku vermektedir.<sup>432</sup>

Kierkegaard sevgi sayesinde kendini unutan bir kişinin, diğer insanlar tarafından asla unutulmadığını belirtmektedir. Sevgi sahibini unutmayan ve hatırdan tutanın Tanrı olduğunu, Tanrının da sevgi olduğunu vurgulamaktadır. Kierkegaard, öz sevgi sahibi ile kendini unutmuş olan sevgi sahibi arasında ayrım yapmaktadır. Öz sevgi sahibi

---

<sup>427</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 307.

<sup>428</sup> Kierkegaard, 307.

<sup>429</sup> Kierkegaard, 307.

<sup>430</sup> Yuhanna 4:17, son erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>431</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 308.

<sup>432</sup> Kierkegaard, 308.

olan kişi, telaşlı bir yapıya sahip olmasından dolayı etrafına bağırmakta, hakkını savunurken başka insanların kendisini unutmaması için çok gayret sarf etmektedir. Lakin insanlar bu kişiyi unutmaktadırlar. Kendini unutmuş olan sevgi sahibi diğeri insanlara vermiş olduğu sevginin karşılığını onlar tarafından unutulmamak, hatırlanmak olarak geri almaktadır. Bu kişi diğeri insanlar tarafından her zaman sevgi ile anılmakta ve hatırlanmaktadır.<sup>433</sup>

Sevgi; kişinin işlemiş olduğu birçok günahı gizlemekte, üstünü örtmektedir. Sevgi, icap ettiği durumda dâhi kişinin günahını ortaya çıkartmamaktadır. Öyle ki kişinin günahı ortaya çıkarılabilir olduğu zaman sevgi yine günahın üzerini örtmektedir. Kierkegaard bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Sevgi günahların çeşitliliğini gizler. Zira o günahları ortaya çıkarmaz; ama yine de olması icap edeni ortaya çıkarmamak, ortaya çıkarılabilir olduğu takdirde, onu gizlemek demek olur.”<sup>434</sup>

“Çeşitlilik” kavramını kullanan kişiye göre belirsiz olduğunu vurgulayan Kierkegaard’a göre; dünyayı gezmiş ve keşfetmiş olan bir doğa bilimci ile ömrünü ücra yerlerde geçirmiş olan bir kişi yaratılıştan söz ederken aynı tabiri kullanabilmektedir. Ama yaratılışın çeşitliliğinden bahsederken aralarında fark olmaktadır. Aynı şekilde günahların çeşitli olması da konuşan kişinin kim olduğuna bağılı olarak değışmektedir. Kişinin günahların çeşitliliğini zaman geçtikçe daha da fazlalaştığını keşfetmesi ile keşfetmemesi arasında fark örnekteki gibidir.<sup>435</sup>

Kierkegaard bir şeyleri keşfeden insanların toplum tarafından alkışlandığından, hayranlık duyulduğundan, hiçbir şey keşfetmemiş olan insanların ise toplum tarafından aşağılanmış olduğundan bahsetmektedir. Sevgi sahibi eğer ki bir şey keşfetmemişse toplumun gözünde en aşağıda vasat durumda olmaktadır. Kişi günah ve kötölüğün çeşitliliğine bağılı olarak bir şeyleri keşfetmiş olsa dâhi toplumun gözünde itibar görmektedir.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 308.

<sup>434</sup> Kierkegaard, 309.

<sup>435</sup> Kierkegaard, 309.

<sup>436</sup> Kierkegaard, 310-311.

Günahın çeşitliliğine dair hiçbir şey keşfetmeyen sevgi sahibi ile insanlar alay etmiş, hakaret, acıma ve dedikodu yapmış olsalar bile, sevgi sahibi yüreğinin derinliklerinde huzur ve sükûnet bulmaktadır. Kötüyü anlama yeteneğini seven bir kişiyi kimse istememekte ve bu yönü ile çocuk kalmak istemektedir. Kötünün ve günahın çeşitliliğine dair birçok şey keşfeden kişiler ise toplumda cingöz olarak adlandırılmakta ve hayranlık beslenmektedir. Kierkegaard’a göre; “Dünyanın cingözlük olarak hayranlık duyduğu şey aslında kötüye idraktır (veya anlama yeteneği)- akıl iyiyi idraktır.”<sup>437</sup>

Kierkegaard bu konuya dair kötülük kavramını ele alarak örnek vermektedir. Bir çocuk kısa süreli olarak haydut inine bırakılmıştır. Belli bir zaman inde kalan kalan çocuk evine gitmiştir. Ev halkına başından geçen her şeyi ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Çocuk burada bir şeyi atlamıştır. Bu *kötülük kavramıdır*. Çünkü çocukta eksik olan şey kötüyü idrak etmekten yoksun olmaktır. Bu örnekteki durum kötülüğü keşfetmek ve keşfetmemekle alakalı olan bir durumdur. Kierkegaard burada seven kişinin durumunu çocuğun durumuna bağlayarak benzetme yapmaktadır.<sup>438</sup>

Kierkegaard günahların çeşitliliğini keşfeden kişiyi, hasetten benzi sararmış ve etrafını sarımtırak gören kişiye benzetmektedir. Kişinin günahlarındaki yoğunluğunun artmasıyla, günahların çeşitliliğini keşfetmektedir. Artık bu kişi hakikati anlayamaz duruma geldiği için en temiz olanı bile en kirli olarak görmeye başlamıştır. İftira, dedikodu ve yalana hatta olmadığını bildiği bir şeye kendisi de inandırarak günahın çeşitliliğini keşfetmektedir.<sup>439</sup>

Kierkegaard en yüce örnek olarak, İsa’nın din mahkemesine seçkinler meclisine getirilmiş olduğunu, onu izleyen binlerce kişinin onunla alay ve hakaret etmiş olduğunu okuyucunun hayal etmesini istemektedir. Birçok aşağılanmaya maruz kalan İsa kendisine yapılan hakaretleri ve alaya sevgi ile karşılık vermiş böylece günahların çeşitliliğini gizlemiştir.<sup>440</sup>

---

<sup>437</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 312.

<sup>438</sup> Kierkegaard, 312-313.

<sup>439</sup> Kierkegaard, 313-314.

<sup>440</sup> Kierkegaard, 315.

Kierkegaard konuya daha da açıklık getirmektedir; “Sevgi günahların çeşitliliğini gizler; zira görmekten veya duymaktan kaçınmadığı şeyi, suskunlukla, hafifletici izahatla ve bağışlayıcılıkla gizler.”<sup>441</sup> Kişi burada günahların çeşitliliğini suskun kalarak gizlemektedir. Başka insanların kusuruna, günahına, suçuna ve birçok özel konuya vakıf olan sevgi sahibi kişi, suskun kalarak başka kişilerin günahlarının çeşitliliğini gizler. Günahların çeşitliliği konusunda ister konuşsun ister konuşmasın bir kişinin suskun kalması o şeyi ortadan kaldırmamaktadır. Başka insanların günah ve kusurlarını ortaya çıkarıp başka insanlara bahseden kimse kendi günahını ve günahlarının çeşitliliğini artırmış olmaktadır.<sup>442</sup>

Başkasının kusurundan bahseden kişi günahların çeşitliliğini artırmakta, dedikodu, haset, pervasızlık ve kötü niyetle konuşmayı devam ettirmesi kişinin yozlaşmasına sebebiyet vermektedir. Kierkegaard’a göre kişinin komşusu ya da başka insanlar hakkında kusur bulmaya çalışması bir eğilim göstergesidir. Başkasının hakkında konuşma dinleyicilerin dikkatini çekmekte ve eğlendirici olmaktadır. Kişiyi zayıf kılan bu durum Kierkegaard’a göre; “bir tür sinir zayıflığıdır.”<sup>443</sup> Kierkegaard devamında ise şu ifadeleri kullanmaktadır; “Ama zaten sinir zayıflığının susturulamayan hazzı olacak kadar yozlaşmış olan şey bazen insanın içinde, en korkunç çapta tekâmül etmiş, çılgın, şeytani bir tutkudur.”<sup>444</sup>

Günahların çeşitliliğini sevgi duyan kişi *hafifletici izahatla*<sup>445</sup> onları gizlemektedir. Bir durumu olduğu şey yapan her zaman açıklamalardır. Gerçeklerin somut ya da soyut olması bir konunun temelini oluştururken işi üstesinden gelip bitiren izahat olmaktadır. Bir konuyu açıklarken seçim yapmak gerekmektedir. Seçimimi yaparken ben sevgi duyan kişi isem hafifletici izahlar yapmam gerekmektedir. Günah ve günahların çeşitliliğindeki hafifletici izahlar birçok suçu azaltmakta, yok kılmakta veya gizlemektedir. Kierkegaard’a göre; “her şeye sevgi ile inanmak ve her şeyi sevgiyle ümit etmek, işte bunlar, sevginin, o ılımlı yorumcunun, günahların çeşitliliğini gizleyen hafifletici izahatta yararlandığı iki temel araçtır.”<sup>446</sup>

---

<sup>441</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 316.

<sup>442</sup> Kierkegaard, 316.

<sup>443</sup> Kierkegaard, 317.

<sup>444</sup> Kierkegaard, 317.

<sup>445</sup> Kierkegaard, 319.

<sup>446</sup> Kierkegaard, 321.

Kişinin işlemiş olduğu günahların sevgi tarafından bağışlayıcılığına değinmiş olan Kierkegaard; “Sevgi günahların çeşitliliğini bağışlayıcılıkla gizler.”<sup>447</sup> diyerek konuyu derinleştirerek, bağışlayıcılığı en kayda değer şey olarak ele almıştır. Kişinin günahların çeşitliliği konusunda suskun davranması, kimseye onlarla ilgili konuşmaması bağışlayıcılığın aktif bir durum olmasına zemin hazırlamaktadır. “Bağışlayıcılık bağışlanmış olan günahı kaldırır.”<sup>448</sup> diyen Kierkegaard’a göre; bu durum inancın mucizevi olma durumudur. Görülmeyen şeye ilişkin olan inançta günah bağışlanabilen olmaktadır. Günah kişinin göremediği bir durum olsaydı o zaman bağışlanamazdı. Kierkegaard bu duruma şu şekilde açıklama getirmektedir; “O vakit insan nasıl ki inançla, görünmeyenin görünürde var olduğuna inanıyorsa, sevgi duyan da bağışlayıcılıkla, görüneni yok kıldığına inanır. Her ikisi de inançtır.”<sup>449</sup> Bağışlayıcı özelliği ile günahı etkisiz ve yok kılma becerisine sahip olan sevgi, bu bağışlayıcı özelliği ile inancın mucizesi olmaktadır.

İnancın görünmeyenle olanla ilişkisini öğreten Yeni Ahit, imanın ümit ile birlikte olduğunu söylemektedir.<sup>450</sup> Görünmeyen imanda olduğu gibi ümit, kişiye fıkren hayat vererek diriliği sağlamaktadır. Kierkegaard’a göre unutmak, ümit etmenin tam aksi olmaktadır. Unutmak yaratmanın tam tersi olmaktadır. Tanrı için yaratma eylemi de bir şeyi hiçten hasıl etmektir. Bu durumda seven kişi günahı bağışlar, siler, unuttur, bağışladığı kişiye sevgi ile yaklaşarak döner. Kierkegaard’a göre en zor olan durumlardan bir tanesi de kişinin başkalarının günahlarını görmezlikten gelerek bağışlamasıdır.<sup>451</sup>

Günah işleyen kişiye bağışlanmadığı durumda ceza verilmektedir. Böylece kişinin günahı bağışlandığı zamankinden daha da fazla büyük gözükmektedir. Eğer kişi günahı bağışlamaz ise günahı artmaktadır. Bu durum ise günaha devamlılık kılar. Günahın değişmeden aynı kalması, günaha yeni boyutlar kazandırmaktadır. Kierkegaard’a göre; “günah günahla beslenir; bir günahın değişmeden kalması yeni bir günahtır.”<sup>452</sup> Günahın çeşitliliğini gizleyen sevgi sahibi kişi; komşusunun,

---

<sup>447</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 321.

<sup>448</sup> Kierkegaard, 321.

<sup>449</sup> Kierkegaard, 322.

<sup>450</sup> İbraniler 11:1, son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

<sup>451</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 323.

<sup>452</sup> Kierkegaard, 324.

arkadaşının günahını bağışlayarak, eski günahların ortadan kalkmasına olanak sağlamakta ve yeni günahların önüne geçmiş olmaktadır.

“Sevgi günahların çeşitliliğini gizler; zira sevgi günahın vücut bulmasını önler, onu daha doğarken boğar.”<sup>453</sup> Bir kişi hayatta elde etmek istediği herhangi bir şeyi vesileyle elde etmektedir. Günah bir kişinin içinde olduğu zaman vesile beklemektedir. Vesile ise çeşit çeşit olabilmektedir. Bir şeyin ilahi buyruk ile buyrulması veya yasaklanması yine vesile ile olmaktadır. Vesile bir konunun, yasağın, günahın ortaya veya açığa çıkmasına sebebiyet vermektedir. Kişinin içinde bulunan günahı başka bir günaha sevk etme yine bir vesile aracı ile olmaktadır. Bu kişi kendine ait en uygun ortamda vesile ile beslenerek gelişmekte, günahın çeşitliliğini artırarak şekil kazanmakta, daha da kötü bir hal alarak kendini sağlamlaştırmaktadır.<sup>454</sup>

Kierkegaard’a göre “vesile olan her şey, günah işleme vesilesi elinden alındığı takdirde, günahların çeşitliliğinin artmasına katkı verir.”<sup>455</sup> Sadece günaha ortam sağlamayan bir vesile vardır ki bu da “sevgi” olmaktadır. Bir kişinin günahı sevgi ile çevrili olduğu zaman, kötüye giden tüm yollar kesilmiş olmakta, günahkâr fiil ve düşünceler eyleme dönüştürülemeden durdurulabilmektedir. Kişinin günahkarlığına karşı sevgi daha baskıcı ve daha ıslah edici bir görev görmektedir.

Kierkegaard’ın sentez olarak ele almış olduğu benlik, ne estetik ne etik ne de dinsel varoluş alanlarında yaşamaktadır. Kierkegaard’ın bahsetmiş olduğu sentez olan benlik, bütün varoluş aşamalarını kapsamış olan yeni bir varoluş alanına yani dördüncü bir alana ihtiyaç duymaktadır. Kierkegaard’ın *Sevginin İşleri* adlı eseri, bu varoluş alanlarında ortaya çıkan sorunları, çelişkileri ve zıtlıkları giderebilecek yeni bir varoluş aşaması gibi görünmekte ve bu alan da “sevgi alanı” olarak adlandırılmaktadır.<sup>456</sup>

Kierkegaard’ın belirlemiş olduğu varoluş alanlarının sevgi eksenini etrafında şekillendiği görülmektedir. Varoluş alanlarından estetik aşamada kösnül sevgi, etik aşamada ise ödev sevgisi, dinsel aşamada ise Tanrı sevgisinin aktif olduğu

---

<sup>453</sup> Kierkegaard, *Sevginin İşleri*, 324.

<sup>454</sup> Kierkegaard, 324-325.

<sup>455</sup> Kierkegaard, 325.

<sup>456</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 283.

görülmektedir. *Sevginin İşleri* adlı eserinde Kierkegaard, sevgi teması etrafında komşu sevgisini de işlemektedir. Kierkegaard estetik aşamadaki tensel sevgiyi kişide bencil duyguların hâkim olmasından dolayı yadsırmaktadır. Bu sebeple komşu sevgisine önem atfetmektedir. Çünkü bu sevgi kişinin kendisini merkeze alan bir sevgi olmaktan daha çok tüm insanlığı kapsayan bir sevgi olmaktadır.<sup>457</sup>

Kierkegaard'a göre sevginin kaynağı Tanrı ile ilişkili olan bir durum olduğu için bu dünyada bulunmamaktadır. Sonsuzluk, sınırsızlık, tükenmezlik ve ölçülemezlik gibi özellikleri bünyesinde barındırmış olan sevgi, Tanrısal kökenli olduğu için bu özellikler mevcut durumunu yitirmeye başladığı andan itibaren onun kendi kaynağı ile bağı kesilmiş olmaktadır. Sevginin kaynağı ve kökeni bu dünyada olmadığı için, onu Tanrısal kökenin dışında başka yerlerde aramak, hissetmek ve yaşamak mümkün olamamaktadır.

Kierkegaard'ın eserinde tensel ve ruhsal sevgi olmak üzere iki türlü sevgi görülmektedir. Tensel olan sevgide birey kendini sevme bencilliğine sahip olduğu için bu duygu tutumunu sevgi olarak adlandırmaktan kaçınmış olan Kierkegaard, ruhsal sevgiyi gerçek olan sevgi olarak nitelendirmektedir. Ruhsal sevgide kişinin kendini unutmaması söz konusu olduğu için kendi bencilliği için sevmemektedir. Burada kendini feda etme durumu söz konusu olmaktadır.<sup>458</sup>

Sevgi, tutkulu olandır. Ruhsal sevgide ve tensel olan sevgide tutku mevcuttur. Ruhsal sevgi; var olan bütün tutkusu ile sonsuza ve sınırsıza yönelirken, tensel sevgi; sonsuzluk ve sınırsızlık ögesini kendinde barındırmadığı için kösnül bir tutkuya yönelmektedir. Her iki sevgi arasındaki en önemli ve temel fark “kalıcılık, değişkenlik, süreklilik” ile “sonsuzluk tutkusu” olmaktadır. Sonsuzluk tutkusu, sonsuzluk öğelerinin aktif olmasına, kişinin benliğinin oluşumuna ve kişide mevcut bir durumda ortaya çıkabilecek olan umutsuzluğun ortadan kalmasına sebebiyet vermektedir.<sup>459</sup>

---

<sup>457</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 284.

<sup>458</sup> Taşdelen, 286-287.

<sup>459</sup> Taşdelen, 287-288.

Gerçek sevginin örneği olarak Kierkegaard İsa'yı görmektedir. Yapmış olduğu işlerden dolayı ödöl istememesi, toplumda yasayı oluşturması, günahın kefareti olarak kendini sunması ile Tanrıya karşı en üst düzeyde sevgi ödevini yerine getirmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>460</sup>



---

<sup>460</sup> Taşdelen, *Benlik ve Varoluş*, 295.

## 6. SONUÇ

Bu tezde Kierkegaard'ın yazmış olduğu eserler çerçevesinde günah kavramını ele alınmış ve onun aile ve dinî hayatı incelenmiştir. Kierkegaard, babasının işlemiş olduğu günahın etkisinden kurtulamamış, kendisinin ve ailesinin günahkâr olduğunu düşünmüştür. Bu düşünce onun eserlerinde günah meselesinin ele alıp incelenmesine yol açmıştır. Kierkegaard eserlerinde nesilden nesile aktarılmış olan bir günahın mevcut olup olmadığını tartışmış ve her bireyin yalnızca kendi işlediği günahından sorumlu olduğunu söylemiştir.

Kierkegaard ortaya koymuş olduğu felsefe ile kendi dönemindeki Hegel anlayışından tamamen ayrılmaktadır. O özellikle spekülâtif felsefenin Hristiyan din anlayışının bir parçası haline getirilmeye çalışılmasına itiraz etmektedir. Nesnel bilgi ile kendine yabancılaşmış olan bireyi tekrardan ele alan Kierkegaard dönemin anlayışından tamamen ayrılmaktadır. Sistematik felsefeyi en ileri noktaya taşımış olan Hegel, tüm varlığı “akla uygun olan gerçektir; gerçek olan akla uygundur” şeklindeki tek bir ilke açıklamaktadır. Ona göre gerçek olan akıl ile kavranabilen şeylerdir. Akıl ile kavranamıyorsa o şeyin varlığından söz edilemez. Hegel'in bu anlayışla bireyin öznel yanı tamamen yok sayılmaktadır. Oysa Kierkegaard, soyut olan kavramların yok sayılmasını kabul etmemekte ve bireyin bu yaklaşımla varoluşunu tamamlayamayacağı görüşündedir. Kierkegaard ne bireyin ne de Hristiyan dininin rasyonel bir sistem içinde ele alınıp açıklanamayacağını, sistemin bir parçası haline getirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Ayrıca Hristiyan dininin temel taşı olan Tanrı'ya imanı akılla kavramaya çalışmanın yetersiz olduğunu belirtir. Kierkegaard Tanrı'ya inanç, iman ve teslimiyeti akılla değil bireyin öznelliğiyle değerlendirmekte ve bu kavramların birer paradoks olduğunu söylemektedir.

Kierkegaard'ın benlik (kendilik) anlayışı, kişinin varoluşsal aşamalardan geçerek ulaşmış olduğu en üst noktayı ifade eder. Bu nedenle Kierkegaard insanı bir sentez olarak ele almaktadır. Sonsuzluk ile sonluluğun, zaman ile ebediliğin, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezi olan benlik, karşıt öğeler ile oluşmaktadır. Kierkegaard'a göre bu karşıt öğelerin varlığı insanın varoluşsal bir benliğe ulaşabilmesi için üçüncü öğeyi gerekli kılar. Birinci sentezde sonsuzluk ile sonluluğun üçüncü unsuru Tin'dir. Bu üçüncü unsurun varlığı sayesinde insan tam bir sentez halini alır. Tin, benliği

belirlediği için Tanrı-birey ilişkisinde dinsel bir öge olarak karşımıza çıkar. İkinci sentez yani zaman ile ebediliğin üçüncü unsuru ise an'dır. An, tinsel bir durumdur. Tin mevcut olduğu an'da varlık kazanır. Ruhun varlık kazandığı yer an'dır ve insanın varoluşu da an'da gerçekleşir. Bu yüzden an kavramı zaman ile bağlantılı olan bir unsurdur. Üçüncü sentez özgürlük ile zorunluluğun üçüncü unsuru ise olanaklılık'tır. Benliğin oluşması sürecinde özgürlük, kişinin mevcut seçeneklere yönelmesi ve tercih yapması aşamasında ortaya çıkar. Kişinin kendi dışında gelişen ve seçme imkânı bulunmayan durumları ise zorunluluk olarak tanımlanmaktadır. Üçüncü sentezin üçüncü unsuru olan olanaklılık, bireyin özgür bir varlık olarak tercih yapabilmesini ifade eder. Bireyin tercihlerini olanaklılık doğrultusunda yapması, varoluşsal bir sentezin ortaya çıkarmasını sağlar. İnsanın bir senteze sahip olabilmesi için mutlaka bu üçüncü unsurlara ihtiyacı vardır. Bu unsurlar sayesinde birey, varoluşsal benliğe kavuşur.

Sentez halinde olan insan, benliğinin farkına vardığında varoluşsal evreler içerisinde kendini gerçekleştirmeye çalışır. Kierkegaard, insanı üç varoluş aşamada (estetik, etik ve dinî) ele alır. Her varoluş evresinin kendine ait özellikleri bulunmakla birlikte bu evreler arasında geçiş yapmak mümkündür. Burada en önemli nokta, bireyin özgür iradesiyle sıçrama yapabilmesidir.

Kierkegaard, her bir varoluş evresini farklı bir karakter ile örneklendirir: Estetik evreyi Don Juan, etik evreyi Agememnon, dinî evreyi ise Hz. İbrahim ile açıklamaktadır. Estetik evrenin merkezinde haz, zevk ve tensellik bulunmaktadır. Bu evrede yaşayan kişi, yapmış olduğu seçimlerin sorumluluğu almaz; kendisini bağlayacak her türlü olasılıktan kaçır ve toplumun ahlâki değerlerine ters düşen davranışlar sergiler. Kişi sadece güzel ve güzel olanı seçerek, kadın ve edebiyat dışında başka bir şeyle ilgilenmez. Bu evrenin temsilcisi Don Juan'dır.

Etik evrenin merkezinde, kişinin toplumsal olanı amaç edinmesi ve bu nedenle iyi olanı tercih etmesi vardır. Evrensel olanı gerçekleştirmeyi amaç edindiği için mükemmellik duygusu bu evrede daha da baskındır. Bu evrenin temsilcisi olan Agememnon, evrensel olanı gerçekleştirmek için kızını feda eder. Her şey toplum içindir anlayışıyla hareket eden Agememnon için evrensel olana ulaşmak için her şey yapılabilir.

Dinî evrenin merkezinde Tanrı'ya olan iman vardır. Tanrının huzuruna iman ile çıkacak olan bir birey için en önemli şey, Tanrı'ya karşı sonsuz bir teslimiyet göstermektir. Bu teslimiyet sürecinde bireyin karşısına absürt ve paradoks durumlar çıkabilmektedir. İman, bireyin kolayca ulaşamayacağı bir konumda bulunmaktadır. Bireyin aldığı karar ile seçim yapması, seçmiş olduğuna da iman etmesi zor bir eylemdir. Bireyin bu imana ulaşabilmesi için sıçrama yapması gerekir. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde dinî evrenin temsilcisi olarak Hz. İbrahim'i örnek göstermektedir. İbrahim kıssasında Tanrı, İbrahim'in imanını sınamak için oğlu İshak'ı kurban etmesini ister. İbrahim, Tanrı'nın bu emrine itaat ederek sonsuz bir teslimiyet gösterir. Bu süreçte İbrahim ıstırap ve korku çekerek imtihanı kazanır. Tanrı İbrahim'in teslimiyetini sınadıktan sonra oğlunu geri verir. Bu evrede Tanrı'ya mutlak bir iman ile bağlanan birey, varoluşsal benliğe ulaşmış olmaktadır. Kierkegaard, İbrahim'in başına gelen bu olayı tam olarak anlayamadığını ancak ona büyük saygı duyduğunu ifade etmektedir. İbrahim kıssasından çıkarılabilecek sonuçların toplumda kargaşa yaratabileceğini, bu nedenle bu kıssanın rasyonel olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre inanç, bireyde aklın bittiği yerde başlamaktadır.

Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde ilk günahı ele alarak, günahın insandaki psikolojik belirtisi olarak kaygıyı inceler. Âdem'in işlediği günahın sonra dünyaya gelmiş olan insan, kaygı durumunu an'da deneyimlemektedir. Kaygı, günahla birlikte ortaya çıkar ve varlık kazanır. Kierkegaard, günah ve kalıtsal günah anlayışını ele alarak, varoluş açısından bireyin durumunu inceler. Kalıtsal günah konusunu sürekli ön plana çıkartan Kierkegaard, günahın bireyde yaratmış olduğu kaygı durumunu da araştırır. Her ne kadar kaygı olumsuz bir özellik gibi görünmüş olsa da bireyin kendisi olması için olumlu özellik taşır. Günah kavramının kökenine inmiş olan Kierkegaard, ilk günahın nesilden nesile aktarılıp aktarılamayacağını sorgular. Günahın etkinlik kazanmadan önceki durumunu inceleyen Kierkegaard, günahın insanın doğasında bulunup bulunmadığını araştırır. Âdem ile Havva üzerinden günah kavramını açıklarken, bireyin yalnızca kendi işlediği günahın sorumlu olduğunu, önceki nesillerden aktarılan bir günahın sorumlu olmadığını ortaya koymayı amaçlar. Kierkegaard'a göre Tanrının emrini çiğneyen Âdem ile Havva, yasak olana ulaşmak istediklerinden dolayı günah işlemişlerdir -yoksa günahın mucidi değildirler. Emrin çiğnenmesinden sonra kendi bilinçlerinin farkına varan Âdem ile Havva, mevcut

nitelik durumundan yeni bir niteliğe geçmişlerdir. Kierkegaard, onların eski olandan yeni olan duruma geçmiş olmasını ise sıçrama olarak görmektedir. Birey, kendi varoluşunun nedenini sorgulamaya başladığı andan itibaren günah ortaya çıkar. Bu durumda kişi ilk günahını işlemiş ve ilk sıçramasını gerçekleştirmiş olur. Birey günah işlemeyi tercih ettikten sonra masumiyet durumunu tıpkı Âdem gibi kaybeder. Artık tin, günah işlemekten önceki masumiyet durumunu yitirir ve kişi varoluş bilgisine sahip olmaktan mahrum kalır. Birey, günah işlemeye başladığı anda bir sentez haline gelir. Kierkegaard'a göre; bireyin günden kurtulmasının tek yolu Tanrıya olan inancıdır. İnanç ise özgürlük ve cesaret göstergesidir. Birey, Tanrı'nın huzurunda işlediği günah sayesinde teolojik benliğe ulaşır. Kierkegaard *Kaygı Kavramı* adlı eserinde, her bireyin Âdem konumunda olduğunu ve tıpkı onun gibi masumiyetini kaybettiğini gösterir. Kalıtsal (mevrus) günahın yol açmış olduğu kaygının yanına umudu koyan Kierkegaard bireye bir çıkış yolu sunmaktadır.

*Ölüme Götüren Hastalık* adlı eserinde Kierkegaard bireyin kendisi olabilme durumunu ele almaktadır. Bu eserinde umutsuzluk kavramı üzerinde duran ve okuyucuya farkındalık yaratmayı isteyen Kierkegaard'a göre umutsuzluk bir gündenir. Dinsel bakış açısı ile umutsuzluğı ele alan Kierkegaard, Tanrı huzurunda kendisi olmayı istemeyerek umutsuzluğı düşen kişinin günah işlemiş olduğunu vurgular. Umutsuzluğı sürdürmekte olan kişi, yoğunlaşmış bir zayıflık içinde bulunduğundan günahına devamlılık kazandırır. Kişide Tanrı'ya ait bir bilginin bulunmamasını günah olarak gören Kierkegaard'a göre bu özünde bir umutsuzluk olayıdır. Kendisi olmak istemeyen kişinin umutsuzluğı düşmesi, onun günaha sürüklenmesine yol açar. Umutsuzluk kavramı, kaygı kavramında olduğu gibi olumsuz değil olumlu bir kavramdır. Tanrı huzurunda bulunmak ve kendi olma bilincine varmak, kişiyi umutsuzluktan kurtarmaktadır. Kierkegaard'a göre insan zaaflarından dolayı günah işler ve böylece Tanrıya tövbe etmeyi öğrenir. Kişinin günahından dolayı tövbe etmesi, Tanrıya olan imanından kaynaklanır ve burada bir sıçrama yapmaktadır. Kierkegaard günahın karşıtının iman olduğunu söyler ve günahın sürekliliğine dikkat çeker. Günahın içinde kalmak ve bu durumu devam ettirmek yeni bir günaha sebep olmaktadır. Kişinin bu durumdan pişmanlık duymaması ise günahın devamlılığını artırır. Sonuç olarak asıl günah bireyin içinde bulunduğu günah halinde kalmayı sürdürmesidir. Bireyde bulunan umutsuzluk, kendisi olmak istemesiyle ortadan

kalkmaya başlar. Sıçrama yapan bireyde Tanrı'ya olan iman devreye girer. Bu iman sayesinde birey, kendisi olabilir ve umutsuzluktan kurtulabilir.

*Sevginin İşleri* adlı eserinde Kierkegaard sevginin, kişiyi ve işlenen günahları bağışlayıcı faktörüne değinir. Ona göre sevgi, günahı ve günahın çeşitliliğini gizler ve ortaya çıkarmaz. Kendini sevgiye adanmış ve bu uğurda kendini unutmuş bir kişi, başkaları tarafından unutulmaz. Kierkegaard, sevgiye sahip olan bir insanın diğer insanlar tarafından unutulmamasını ve sürekli hatırlanmasını sağlayanın Tanrı olduğunu vurgular. Çünkü ona göre Tanrı sevgidir. Günahın çeşitliliğinin artması durumunda kişi, hakikati göremeyecek, kavrayamayacak duruma gelir. Başkasının günahını gören kişi, bunu başkalarına anlatmayarak o günahın üstünü örter ve böylece kendisi günaha bulaşmamış olur. Aksi durumda, kişi başkalarının günahını ortaya çıkarırsa, kendi günahını ve onun çeşitliliğini artırmış olur. Sevgi, bağışlayıcı özelliği sayesinde günahların çeşitliliğini gizler. Bu bağışlayıcılık durumu ise en kayda değer özelliiktir. Kişi günahların çeşitliliği konusunda konuşmamasıyla aktif bir pozisyon kazanır ve kişi için en zor olan durum ise başka insanların günahını görmezlikten gelerek bağışlamasıdır. Günaha ortam hazırlamayan sevgi, kötüye giden yolları kapatarak günahın çeşitliliğini ve sürekliliğini durdurabilir. Bir insanın günahkârlığını karşısında sevgi, daha baskın bir özellik olarak işlev görür.

## KAYNAKÇA

Akış Yaman, Yasemin. “Benliğin Ölümcül Hastalığı: Umutsuzluk”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 23, sy. 92 (Şubat–Mart–Nisan 2020).

Akış Yaman, Yasemin. “Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları.”, *Kierkegaard* içinde, editör Prof. Dr. Betül Çotuksöken, 9-32. Konya: Çizgi Kitapevi, 2016.

Akış, Yasemin. *Soren Kierkegaard’da Kaygı Kavramı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Anderson, Susan Leigh. *Kierkegaard Üzerine*, çeviren Gökhan Gürdal. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Atalay, Hakan. “Tercihler, Oyunlar, Beyinler”. *Psikeart Dergisi*, sy. 40 (Temmuz–Ağustos 2015): 13–17.

Bakewell, Sarah. *Varoluşçular Kahvesi: Özgürlük, Varoluş ve Kayısı Kokteylleri*, çeviren Emre Gözcü. İstanbul: Bkz Yayıncılık, 2020.

Balasey, Yusuf. “Yahudilik”. *Yahudi Ansiklopedisi* 1. İstanbul, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1: 362. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Cauly, Olivier. *Kierkegaard*, çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Cilacı, Osman. “İlahî Dinler Açısından Günah Kavramı”. *Diyanet Dergisi* 24, sy. 4 (1988): 41-49.

Çetin, Erol. *Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Çüçen, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*. Ankara: Sentez Yayınları, 2018.

Erdem, Mustafa. *Hız. Âdem: İlk İnsan*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Ferguson, Robert. *Kierkegaard’dan Hayat Dersleri*, çeviren Elif Ersavcı. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020.

Google Translate. “Synd”. *Türkçe-Danca Sözlük*, son erişim 22 Ağustos 2025. <https://translate.google.com.tr>.

Güngör, Muhammed. “Hristiyanlıkta Yedi Ölümcül Günah”. *Dini Araştırmalar* 17, sy.45 (Temmuz-Aralık 2014): 36-59.

Hannay, Alastair. *Søren Kierkegaard*, çeviren Melih Pekdemir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Harman, Ömer Faruk. “Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 278-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*, çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2019.

İncil. İbraniler. 11:1. Son Erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. I. Korintliler. 15:22. Son Erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. 1.Yuhanna. 5:16-17, 20:19-20, 4:17. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Galatyalılara Mektup. 5:19-21. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Luka. 15:11-32. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Markos. 10:19, 11:25, 8:31, 10:33-34. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Matta. 21:21, 9:1-8, 26:26-28. Son Erişim 5 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Romalılar. 14:23, 5:12-19, 5:14-19, 14:23. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Romalılar'a Mektup. 11:28-32, 5:12-21. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İncil. Yakubun Mektubu. 4:17, 2:10. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://www.kutsalkitap.org>.

İfigenia. Son Erişim 22 Ağustos 2025. <https://tr.wikipedia.org.tr>.

Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çeviren Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Kierkegaard, Soren. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çeviren İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Kierkegaard, Soren. *Hakikat Şaraptadır*, çeviren Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.

Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çeviren Sıla Okur. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2020.

Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*, çeviren Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.

Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*, çeviren Türker Armaner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme: "Diyalektik Lirik"*, çeviren İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık; Umutsuzluk*, çeviren Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Kierkegaard, Søren. *Ölüme Götüren Hastalık*, çeviren Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2020.

Kierkegaard, Søren. *Sevginin İşleri*, çeviren Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Kierkegaard, Søren. *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çeviren Zeynep Yeter. İstanbul: Zeplin Yayınları, 2020.

Kierkegaard, Soren. *Tekerrür*, çeviren Nur Beier. İstanbul: Alfa Basım, 2021.

Kierkegaard, Soren. *Ya/Ya Da*, çeviren Nur Beier. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

Köse, Ali. "Günah (Psikoloji)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14:285-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Manay, Faruk, ve Gürdal, Gökhan. *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

May, Rollo. *Kaygının Anlamı*, çeviren Aysun Babacan. İstanbul: Okuyan Us Yayıncılık, 2020.

Mete, Levent. “Macera Tercihle Başlar”. *Psikeart Dergisi*, sy. 40 (Temmuz–Ağustos 2015): 27–31.

Oruç, Yılmaz. “Soren Kierkegaard’da Varoluş, Kendilik ve Hakikat”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (Nisan 2022): 59-80.

Solomon, Robert C. *Akılçılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökenleri*, çeviren Reha Kuldaşlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Sümer, Necati. “Katolik Mezhebinde Yedi Ölümcül Günah Problemi”. *Turkish Studies* 11, sy. 5 (2016): 481-498.

Şahiner, Muharrem. “Kierkegaard’a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 7, sy. 14 (Aralık 2017): 291–308.

Şengül, Fatma Seda, ve Tarakçı, Muhammed. “Yahudilikte Aslî Günah Eleştirisi: Hasday Crescas Örneği”. *İslami İlimler Dergisi* 11, sy. 2 (2016): 159-172.

Tarakçı, Mustafa. “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 1 (2006): 307–318.

Taşdelen, Vefa. “Felsefe ve Sanatta İroni”. *Hece Dergisi*, sy.125 (2007): 50-66.

Taşdelen, Vefa. “Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı”. *Özne: Kierkegaard* 25 (Güz 2016): 69–86.

Taşdelen, Vefa. *Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2017.

Tevrat. Çıkış. 32:1-35. Son Erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

Tevrat. Tekvin. 2:17, 22:1-3, 3:22. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://kutsalkitap.org>.

Tevrat. Yasanın Tekrarı. 24:16. Son Erişim 3 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

Tevrat. Yaratılış. 22. Son erişim 5 Haziran 2025, <https://www.kutsalkitap.org>.

Tureng. “Guilt”. *Tureng Türkçe-İngilizce Sözlük*. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/guilt>.

Tureng. “Sin”. *Tureng Türkçe-İngilizce Sözlük*. Son Erişim 3 Haziran 2025. <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/sin>.

Tümer, Günay. “Aslî Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Türk Dil Kurumu. “Günah”. *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. Son Erişim 3 Haziran, 2025. <https://sozluk.gov.tr>.

Türkyılmaz, Çetin. *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016.

Yıldırım, Tamer. “Kierkegaard’ın Hegel ve Kilise Eleştirisi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3 (Haziran 2011): 161-169.

Yıldırım, Şeniz. *Soren Kierkegaard Hayatı ve Felsefesi: Özgün Bir Filozofu Öznelliğini Anlamak*. Ankara: Hece Yayınları, 2020.

Yıldırım, Şeniz. *Soren Kierkegaard’da “Özel Hakikat” Kavramı*. Ankara: Hece Yayınları, 2020.

