



**MARTİN BUBER İLE GABRİEL MARCEL’İN TANRI VE AHLÂK
ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ**

Fırat KARADAĞ

**Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
2025
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Fırat KARADAĞ

**MARTİN BUBER İLE GABRİEL MARCEL'İN TANRI VE AHLÂK
ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

ERZURUM - 2025



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Martin Buber ile Gabriel Marcel'in Tanrı ve Ahlâk Anlayışlarının Mukayesesi" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

Aslı ıslak imzalıdır

16/04.2025

Fırat KARADAĞ

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Fırat KARADAĞ tarafından hazırlanan bu çalışma 16/04 /2025 tarihinde savunulmuş ve Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali İhsan PALA	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Okan BAĞCI	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN	İmza:	Aslı ıslak imzalıdır

Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN
Enstitü Müdürü

OF 28 VS 22.11.2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE KAYNAKLARI.....	1
A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
B. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları	2
C. Konuyla İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar	3
II. VAROLUŞÇULUK FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ	6
A. VAROLUŞÇULUK	6
B. VAROLUŞÇULUKTA TANRI VE AHLÂK	11

BİRİNCİ BÖLÜM

MARTİN BUBER'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK

1.1. VARLIK ANLAYIŞI	19
1.1.1. İki Boyutlu İlişkide Varlık ve Varoluş.....	19
1.1.2. Metafizik ve İnsan Ruhu	30
1.2. TANRI ANLAYIŞI	35
1.2.1. Mutlak Sen Anlayışı ve Tanrı'nın Varlığı	35
1.2.2. Ben ve Mutlak Sen Anlayışında Tanrı-İnsan İlişkisi	52
1.2.3. Tanrı ve İman İlişkisi	59
1.3. AHLÂK ANLAYIŞI	65
1.3.1. Tanrı'nın Bilgisi ve Kanunu Çerçevesinde Ahlâk	65
1.3.2. İnsandaki Bağlanma Duygusu ve Ahlâk	72
1.3.3. Ben-O ve Ben-Sen Anlayışında Ahlâkın İnsan ve Toplumdaki Yeri	77
1.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ	80

İKİNCİ BÖLÜM

GABRIEL MARCEL'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK

2.1. VARLIK ANLAYIŞI	86
2.1.1. Varlık ve Varoluş	86
2.1.2. Ontolojisi ve Temel Kavramları	94
2.2. TANRI ANLAYIŞI	98
2.2.1. Mutlak Sen Anlayışı Bakımından Tanrı'nın Varlığı.....	98
2.2.2. İnsanın Ben'den Mutlak Sen'e Ulaşma Serüveni	104
2.2.3. Tanrı ve İman İlişkisi	108
2.3. AHLÂK ANLAYIŞI	117
2.3.1. Bağlanmanın Bir Sonucu Olarak Ahlâk.....	117
2.3.2. Bağlanma ve İnsan Hürriyeti	128
2.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ	137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTİN BUBER VE GABRIEL MARCEL'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

3.1. VARLIK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN	143
3.2. TANRI ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN.....	151
3.3. AHLÂK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN.....	160
3.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN	167
SONUÇ.....	174
KAYNAKÇA	179
ÖZGEÇMİŞ.....	187

ÖZET

DOKTORA TEZİ

**MARTİN BUBER İLE GABRİEL MARCEL'İN TANRI VE AHLÂK
ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ**

Fırat KARADAĞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2025, 187 Sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Ali İhsan PALA
Doçent. Dr. Mehmet Fatih KALIN
Doçent. Dr. Okan BAĞCI**

Bu çalışmada Martin Buber ve Gabriel Marcel'in varoluş felsefesi çerçevesinde Tanrı ve ahlâk anlayışları ele alınmış, iki düşünürün felsefi sistemleri karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenmiştir. Araştırma, teistik varoluşçuluğun sunduğu bakış açısıyla bireyin varoluşsal anlam arayışında Tanrı'nın ve ahlâkın işlevine odaklanmaktadır.

Buber'in birey ile Tanrı arasındaki ilişkiye dayalı "Ben-Sen" kavramını merkeze alan diyalojik etiği ile Marcel'in insanın kendini aşarak Tanrı'ya ve başkalarına bağlanması ekseninde geliştirdiği aşkın ahlâk anlayışı arasında güçlü bir tamamlayıcılık olduğu tespit edilmiştir. Buber'in varoluş felsefesi bireysel ve toplumsal ilişkilerde diyalog ve karşılıklılığı vurgularken, Marcel'in yaklaşımı sadakat ve bağlanmaya dayalı içsel bir yaşantıyı önemsemektedir. Çalışmamızda Buber ve Marcel'in modern dünyanın yalnızlık, anlam kaybı ve araçsallaşmış insan ilişkileri gibi sorunlarına değindiği ve bu krizlere yönelik özgün çözüm yolları önerdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Tanrı, Ahlâk, Varoluşçuluk, Martin Buber, Gabriel Marcel.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

**THE COMPARISON OF MARTIN BUBER AND GABRIEL MARCEL'S
CONCEPTS OF GOD AND MORALITY**

Fırat KARADAĞ

Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2025, Page: 187

Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih KALIN

Assoc. Prof. Dr. Okan BAĞCI

In this study, Martin Buber and Gabriel Marcel's conceptions of God and morality within the framework of existential philosophy are discussed and the philosophical systems of the two thinkers are analysed with a comparative approach. The research focuses on the function of God and morality in the individual's search for existential meaning from the perspective of theistic existentialism.

It is found that there is a strong complementarity between Buber's dialogical ethics, which centres on the concept of 'I-Thou' based on the relationship between the individual and God, and Marcel's transcendental ethics, which is developed on the basis of human transcendence of self and attachment to God and others. While Buber's existential philosophy emphasizes dialogue and reciprocity in individual and social relations, Marcel's approach emphasizes an inner life based on loyalty and commitment. In our study, it has been concluded that Buber and Marcel address the problems of the modern world such as loneliness, loss of meaning and instrumentalised human relations and propose original solutions to these crises.

Keywords: Philosophy of religion, God, Ethics, Existentialism, Martin Buber, Gabriel Marcel.

KISALTMALAR DİZİNİ

Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
Trans.	: Translate



ÖNSÖZ

Bu çalışma, modern dünyanın birey üzerindeki etkilerini ve bireysel anlam arayışına olan etkisini sorgulama ihtiyacından doğmuştur. Özellikle varoluş felsefesinin sunduğu perspektifler, bireyin hem kendisiyle hem de diğer insanlarla ve aşkın olanla kurduğu ilişkiler üzerinden varoluş ve ahlâk tartışmalarına yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda Martin Buber (ö. 1965) ve Gabriel Marcel'in (ö. 1973) teistik varoluşçuluk çerçevesinde ortaya koydukları Tanrı ve ahlâk anlayışlarının incelenmesi, bu araştırmanın merkezini oluşturmuştur. Felsefi bir yolculuk olarak gördüğümüz bu çalışma, insanın varoluşuna dair temel sorulara önemli cevaplar içermektedir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntemi, kapsamı, kaynakları ve araştırmayla ilgili yapılmış çalışmalar ele alınmıştır. Ayrıca Buber ve Marcel'in felsefelerini daha iyi anlamak için varoluşçulukta Tanrı ve ahlâk konusuna değinilmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde Buber'in varoluş felsefesinde Tanrı ve ahlâk konularına yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Marcel'in Tanrı ve ahlâk anlayışı ele alınmıştır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise asıl konumuz olan Buber ve Marcel'in varlık, Tanrı ve ahlâk anlayışlarının mukayesesi yapılmıştır.

Çalışmamız boyunca modern dünyanın bireysellik, anlam kaybı ve ahlâkî krizlerinin bir çözümünü ararken, Buber'in ve Marcel'in geliştirdiği derin felsefi sistemlerin mevcut sorunlarla yüzleşmekte ne denli güçlü bir katkı sunabileceğini gözlemlene şansına sahip olduk. Ayrıca araştırma sürecinde bireyin hem Tanrı'yla hem de diğer insanlarla kurduğu bağların ahlâkî ve varoluşsal değerlerine daha yakından bakma imkânını elde ettik. Bu çalışma bizim için yalnızca zihinsel bir düşünce ya da akademik bir süreçten ibaret olmadı. Tanrı, özgürlük, sorumluluk ve bağlanma kavramlarını derinlemesine araştırırken bu felsefelerle kendi hayatımız arasında sıklıkla köprüler kurduğumuzu fark ettik. Bu açıdan, hayatımızın bir parçası hâline gelen bu çalışmanın, okuyucusuna da yalnızca kavramsal değil, insanî bir şekilde dokunmasını umuyoruz.

Bu çalışmanın her aşamasında araştırmaların derinleştirilmesi ve sonuçlandırılması konusunda yanımda olan, derin bilgi ve deneyimiyle, eleştiri ve teşvikleriyle bana rehberlik eden çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na en içten

duygularla minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca bu çalışmanın tez izleme komitesinde bilgi ve deneyimleriyle katkıda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU ve Prof. Dr. Ali İhsan PALA'ya teşekkür ederim. Bu süreçte desteğini esirgemeyen eşim Zeynep KARADAĞ'a, annem Mine KARADAĞ'a ve babam Murat KARADAĞ'a çok teşekkür ederim. Hayatımdaki en önemli mutluluk kaynağım olan sevgili oğlum Muhammed Fatih'e ve kızım Elif Defne'ye de teşekkür ederim.

Son olarak Buber ve Marcel'in felsefî sistemlerini merkeze alarak, elde edilen bulguların, yalnızca akademik tartışmalara katkı sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda bireyin kendi varoluşunu ve ahlâkî değerlerini sorgulama sürecine ışık tutmasını ümit ediyoruz. Bu çalışmanın, okuyucular açısından anlamlı bir okuma deneyimi sunması ve ileriye dönük tartışmalara temel oluşturması en büyük temennimizdir.

ERZURUM-2025

Fırat KARADAĞ

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, YÖNTEMİ, KAPSAMI VE KAYNAKLARI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Çalışmamızda din ve felsefe için oldukça önemli olan Tanrı ve ahlâk konuları, Martin Buber ve Gabriel Marcel'in görüşleri çerçevesinde incelenecektir. Tanrı ve ahlâk ilişkisi Din felsefesi alanında din-ahlâk ilişkisi başlığı altında oldukça fazla üzerinde durulan bir konudur. Bu konu üzerinde daha önce farklı başlıklar altında birçok çalışma yapılmış, tarih boyunca birçok düşünür tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Dolayısıyla her felsefî anlayış kendine özel bir Tanrı ve ahlâk tasavvuru oluşturmuştur. Bundan dolayı Varoluşçuluk felsefesinde teist kanadın önemli isimlerinden olan Buber ve Marcel'in din ve ahlâk konusunda görüşlerini daha iyi analiz edebilmek için ilk önce dâhil oldukları varoluşçuluk felsefesini ele alarak çalışmamızı yürütmemiz gerekmektedir. Bu doğrultuda varoluşçuluk kavramı ve varoluşçulukta Tanrı ve ahlâk konularını inceledik. Bunu yaparken varoluşçuluk felsefesinin ateist ve teist kanadını birlikte ele alarak varoluşçuluğun genel anlamda ne ifade ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızda birinci bölümde Buber'in varlık, Tanrı ve ahlâk anlayışlarını değerlendirip son olarak Tanrı ve ahlâk ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Aynı şekilde ikinci bölümde ise diğer düşünürümüz Marcel'in bu konular hakkında görüşlerini değerlendirdik. Her iki düşünürün fikirleri etrafında Tanrı ve ahlâk konularının incelenmesi, asıl amacımız olan Martin Buber ve Gabriel Marcel'in Tanrı ve Ahlâk Anlayışlarının Mukayesesini yapma noktasında önemli katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda, her iki düşünürün Tanrı ve ahlâk konusundaki anlayışlarını ayrı ayrı ele alarak, temel amacımız olan karşılaştırmayı gerçekleştirmiş olacağız. Dolayısıyla çalışmamızın bu alana özgün bir değer katacağı ve konu ile alakalı literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Buber ve Marcel'in görüşlerini merkeze alarak yaptığımız çalışmanın önemi ise Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda şimdiye kadar yapılmış olan çalışmalara katkıda bulunmasının yanı sıra bu iki düşünürün Tanrı ve ahlâk görüşlerinin mukayesesini etrafında

yapılması açısından ise bir ilk niteliği taşımasıdır. Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen gibi temalarla insanın varoluşunu ve Tanrı'nın yerini betimlemeye ve bu doğrultuda bir ahlâk anlayışı ortaya koymaya çalışan Buber ve Marcel'in üzerinde durduğu “diyalog/iletişim merkezli Tanrı ve etik” anlayışını ortaya koymamız varoluşçuluk felsefesine önemli katkı sağlayacaktır. Çalışmamızda düşünürlerimizin Ben'i ve karşısında duran Sen'i ahlâkî bir fail olarak birbirine karşı sorumluluk yükleyen bir ilişki modeli üzerinden etkileşimde bulundurmalarını değerlendirmemizin modern dünyanın insanda oluşturduğu ahlâkî krizin önüne geçme açısından faydalı olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca ikili ilişki/iletişim modelinin bir alanı olarak Tanrı'nın ele alınması, günümüz dünyasında insan-Tanrı ilişkisi konusunda yaşanan tereddütler karşısında anlamlı bir ilişki modeli sunacaktır.

B. Araştırmanın Yöntemi, Kapsamı ve Kaynakları

Çalışmamızda en temelde Buber ve Marcel'in eserleri, Tanrı ve ahlâk ile ilgili yazılmış önemli kitaplar, makaleler ve akademik çalışmalar incelenerek “literatür taraması yöntemi” uygulanmıştır. Tanrı ve ahlâk kavramları ve düşünürlerimizin ortaya koydukları bazı argümanlar incelenirken ise mantıksal analiz yapılmış, bu kavramların tutarlılığını ve geçerliliğini değerlendirerek “analitik yöntem” kullanılmıştır. Ayrıca “karşılaştırmalı yöntem” ile teist ve ateist varoluşçuların fikirlerine yer verilmiş, Tanrı ve ahlâk konularında Buber ve Marcel'in görüşlerinin mukayesesi yapılmıştır. Son olarak diyebiliriz ki varoluşçuluk kavramı incelenirken “tarihsel yöntem” ile farklı dönemlerdeki düşünürlerin katkı ve etkileri ortaya koyulurken, “fenomenolojik yöntemle” düşünürlerimizin Tanrı ve ahlâk ile ilgili düşüncelerinin arka planı incelenmeye çalışılmıştır. Kısacası çalışmamızda tüm bu temel araştırma yöntemlerini kullanarak konumuzla ilgi gerekli bilgileri toplamak ve analiz yapmak için sistematik bir yaklaşım sergilenmiştir.

Buber ve Marcel'in Tanrı ve ahlâk anlayışlarının mukayesesini konu edinen çalışmamızda düşünürlerimizin varlık, Tanrı ve ahlâk ile ilgili görüşleri etrafında oluşturduğumuz ve içerikte de belirttiğimiz alt başlıklar kapsamında bir değerlendirme yapılmıştır. Bu kapsam etrafında ise çalışmamıza katkıda bulunacağını düşündüğümüz ve kaynakça kısmında yer verdiğimiz yazılmış kitaplar, dergiler ve araştırma makaleleri kaynak olarak kullanılmıştır.

C. Konuyla İlgili Yapılmış Bazı Çalışmalar

Martin Buber ve Gabriel Marcel'in Tanrı ve ahlâk anlayışlarını doğrudan mukayese eden herhangi bir çalışma olmamakla birlikte her iki düşünürümüzün ayrı ayrı ele alındığı birtakım çalışmalar şunlardır:

Maurice S. Friedman'ın *Martin Buber: The Life of Dialogue* isimli eseri Buber'in düşüncesine tam bir genel bakış sağlayan ilk çalışmadır. Bu kitap Buber'in tüm eserleri için rehber ve tüm modern Buber araştırmaları için bir başlangıç noktası olmaya devam etmektedir.

Paul Mendes-Flohr'un *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent* isimli eseri Modern Yahudi düşünür Martin Buber'in otuz yılı aşkın bir süredir İngilizce'de yayınlanan ilk büyük biyografisidir. Yirminci yüzyıl filozofu Martin Buber (1878-1965) üzerine bir otorite olan Paul Mendes-Flohr, bu eserinde Buber hakkında yazılmış İngilizce'deki ilk büyük biyografiyi okuyuculara sunmaktadır.

Muhammed Toprak'ın *Martin Buber'de Ötekiyle İlişki ve Etik* isimli çalışması Buber üzerine yapılmış bir Yüksek Lisans tezidir. Toprak, bu tezinde Buber'in genel anlamda felsefesini, varoluş düşüncesini ve ilişki odaklı insan anlayışını ele almaktadır.

Ceren Nur Gülen'in *Martin Buber'in Eğitim Felsefesi* isimli çalışması Buber üzerine yapılmış bir Yüksek Lisans tezidir. Bu çalışmada Buber'in geleneksel ve modern eğitime yönelik eleştirilerine yer verilip Buber'in kendi eğitim modeli ortaya konulmaktadır. Son olarak ise Buber'in eğitim modelinde karakter eğitimi ele alınmaktadır.

Gül Cevahir Şahin'in *Etre et Avoir Chez Gabriel Marcel* isimli çalışması Marcel üzerine yazılmış bir yüksek lisans tezidir. Şahin, bu çalışmasında Marcel'de var olmak ve sahip olmak konusunu değerlendirmektedir.

Zübeyir Ustabaşı'nın *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğunda Dini Tecrübe* isimli çalışması bir yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada Marcel'in hayatı, eserleri ve somut felsefesine yer verilmiştir.

Mehmet Boran'ın *Gabriel Marcel'de Somut Felsefe* adlı çalışması bir yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada Marcel felsefesinin temel kavramları ve felsefesi değerlendirilmiştir.

Bilge Sarıoğlu'nun *Gabriel Marcel'de İnsan ve Somutluk* isimli çalışması bir yüksek lisans tezidir. Sarıoğlu, bu çalışmasında Marcel'in insan tasnifi ile insan ve somutluk anlayışları üzerinde durmaktadır.

Fuat Yılancı, *Gabriel Marcel ve Jean Paul Sartre Felsefesi'nde İnsan Sorunu ve Eğitime Yansımaları* isimli yüksek lisans tezinde Sartre'in felsefesinde insan sorunu ve eğitime yansımalarını ele alıp Marcel'in eğitim anlayışını mukayese etmektedir.

Fikriye Gözde Mocan'ın *The in-Between: Thinking Togetherness Without the Common (Agamben, Levinas, Buber)* isimli çalışması Buber üzerine yapılmış bir Doktora tezidir. Mocan, bu çalışmasında Buber, Agamben ve Levinas'ın ortak fikri olan tekil bir ortaklığın sınırlarının ötesinde çeşitliliği ve insan ilişkilerinin karmaşıklığını kucaklayan bir varoluş tarzını ele alarak, topluluk ve birlikteliğin yeniden düşünülmesini teşvik etmelerini incelemektedir. Mocan, bu çalışmasında Agamben'in "herhangi var olan" kavramı, Buber'in "Ben-Sen" temel kelimesi, Levinas'ın "başka" kavramı üzerinden "birlikte olmak" yerine "ortaklıkta temellenmeyen bir aradalık" şeklinde bir "ara kavram" üzerinden nasıl bir arada yaşanılacağına dair farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Yasin Elçi'nin *Martin Buber'in Eğitim Felsefesinin, Diyalog (İlişki) ve 'Ben ve Sen' Kavramları Çerçevesinde Değerlendirilmesi* isimli çalışması Buber üzerine yazılmış bir doktora tezidir. Elçi, bu çalışmasında Buber'in diyalog felsefesini, eğitim anlayışını, eğitimle ilgili metaforlarını ve eğitimde ortaya koyduğu değerleri incelemektedir.

Fulya Bayraktar'ın *Gabriel Marcel'de Bağlanma* isimli çalışması Marcel üzerine yazılmış bir doktora tezidir. Bayraktar'ın bu çalışması daha sonra *Bağlanma Hürriyeti/Bir Gabriel Marcel Okuması* ismiyle kitap haline getirilmiştir. Bu çalışmada Marcel'in felsefesinin temel kavramlarına, bağlanmanın etik anlamına ve bağlanmanın açılımlarına yer verilmiştir.

Nursel Doğan'ın *Jean Paul Sartre ve Gabriel Marcel'de İnsan Sorunu* isimli çalışması bir doktora tezidir. Doğan, bu çalışmasında Sartre ve Marcel'in ontoloji ve etik hakkında düşüncelerini ortaya koyup iki düşünürün insan anlayışlarını mukayese etmektedir.

Abdullatif Tüzer'in "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları" isimli makalesi *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4. cilt 8. sayısında yayınlanmıştır. Tüzer, bu makalede Buber'in diyolojik ilişki modeli üzerinden ortaya koyduğu geleneksel ve modern eğitime dair görüşlerini inceleyerek özgürlük ve gerçekliğe verdiği önemin eğitim anlayışı üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.

Aliye Çınar'ın "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi" makalesi *Değerler Eğitimi Dergisinin* 4. cilt 12. sayısında yayınlanmıştır. Çınar, bu makalede Buber'in Ben ve Sen ilişki modelini ele almakta ve bu ilişki modelinin özellikle etik konusu açısından değerlendirmesini yapmaktadır.

Robert E. Wood'un "The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel" adlı makalesi *International Journal for Philosophy of Religion* isimli derginin 45. cilt 2. sayısında yayınlanmıştır. Bu çalışma Buber ve Marcel'in diyolojik düşüncelerini doğrudan yan yana karşılaştırmadan ziyade, ortak noktalar ve farklılıklar bağlamında ele almaktadır.

Emel Koç'un *Gabriel Marcel ve Sadakat* isimli eseri Marcel'in felsefesinin temel kavramlarından olan sadakat üzerinden kutsal bir şeyin bilincinde olmak ve imanı korumak için temel araçların sağlanmasına dair bir çalışmadır.

Çalışmamızın temel konusunu oluşturan Tanrı ve ahlâkı incelerken Buber ve Marcel'in fikirleri çerçevesinde değerlendirmekteyiz. Yukarıda bu düşünürlerle ilgili şimdiye kadar yapılmış birtakım akademik çalışmalara yer vererek bunların içerisinde çalışmamızın orijinalliğini belirlemeye çalıştık. Yapılan çalışmaların Buber ve Marcel'in doğrudan Tanrı ve ahlâk anlayışlarıyla ilgili olmamaları ve her iki düşünürün Tanrı ve ahlâk konusunda mukayesesini yapmamaları çalışmamızın orijinalliğini göstermektedir. Dolayısıyla çalışmamızın bu özgün değeri sayesinde akademik çalışmalara ve özellikle de din felsefesi alanına önemli katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

II. VAROLUŞÇULUK FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK KAVRAMLARINA GENEL BİR BAKIŞ

A. VAROLUŞÇULUK

Martin Buber ve Gabriel Marcel önemli varoluşçulardan oldukları için bu iki düşünürü daha iyi anlayabilmek amacıyla bu başlık altında genel anlamda varoluşçuluğa değinmemiz gerekmektedir. Bu doğrultuda elde ettiğimiz çıkarımlar ilerleyen bölümlerde işleyeceğimiz konuları daha iyi anlama noktasında önemli veriler sunacaktır.

Varoluş genel anlamda “var olma durumu”dur. Yani bir gerçekliği olma ya da gerçekleşmiş olarak var olma, somut olarak olma ya da bulunuş, etkin olarak bir varlığa sahip olma durumudur.¹ Varoluşçu felsefede varoluş terimi ile varlık terimi arasındaki farkı ortaya koymak oldukça önemlidir. Varoluş, varlıklardan yani nesne ve şeylerden farklı olarak oluşan bir süreçtir. Var olan şeyler, yani nesne ve şeyler varoluşa sahip değildirler. Varoluşçulukta varlıkların bir özü olduğu kabul edilir. Fakat varoluş insan varlığına ait görülür.²

Varoluşçuluk kavramını tanımlayabilmek için bu kavramın etimolojik açıdan incelemesini, terim anlamını ve tarihsel geçmişini iyi bir şekilde analiz etmemiz gerekir. Varoluşçuluğun etimolojik incelemesini yapacak olursak bu kelimenin Türkçe varoluş (existence) kavramından türetildiğini ve bu kelimeye bazı sıfatlar eklenerek varoluşsal (existentiel), varoluşla ilgili (existential) gibi anlamlar kazandığını görmekteyiz. Existentialism kelimesinin dilimizdeki karşılığına ise varoluşçuluk veya varoluşçu felsefe denilmektedir.³

Existence (varoluş) kelimesinin dilimizde “-culuk” son eki eklenerek varoluşçuluk kelimesinin türetildiğini görmekteyiz. Bu son ek, eklendiği kavramın öncelliğini ön plana çıkarır ve tanınır kabul gördüğünü gösterir. Örneğin toplumculuk, toplum çıkarlarını bireyin çıkarlarının önüne geçirirken bireycilik, bireyi ön plana geçirir. O halde diyebiliriz ki varoluşçuluk da varoluşun önceliğini benimseyen ve onu ön plana çıkaran

¹ Abdülkâki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, 1521.

² A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, Bursa 2015, 19.

³ Talip Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004, 23-24.

bir kelimedir.⁴ Burada karşımıza varoluşun önceliği neye oranladır, şeklinde bir soru çıkmaktadır. Bu sorunun yanıtını “öz” kavramıyla verebiliriz.

Ontoloji, yaşantımıza giren varlıklarda öz ve varoluş olmak üzere iki metafizik ilke görür. Paul Foulquie’ye göre öz, bir varlığın ne olduğunu bizlere gösterir. Örnek olarak: “Bu bir kâğıttır”, “ben bir insanım” gibi ifadeler verilebilir. Fakat bu ifadeler bir kâğıdın veya insanın ne olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymamaktadır.⁵ Andre Lalande’ye göre ise “öz, varlığın tersine, bir varlığın doğasını oluşturan”⁶ demektir. O halde diyebiliriz ki öz, bir türün tüm varlıklarıyla ortaklaşa taşıdığı nitelikler için kullanılır. Bu nitelikler evrensel özü oluşturmaktadır. Evrensel öz, bireylere özgü niteliklerle tamamlandıklarında bireysel öz olur. Öz, kendisinin gerçekleşmesi için varlıkların var olmasını gerektirmez. Öz, bir şey olmadan da katışıksız hiçlik değildir. Özün varlığı olabilir (mümkün) olmasıdır. Bu olabilirlik ise ancak varoluşla gerçeğe ulaşır.⁷ Diğer taraftan öz, kendisinin oluşumu için varlıkların var olmalarını gerektirmez. Örneğin geometricilerin dünyanın hiçbir yerinde olmayan şekilleri bilmeleri ve özelliklerini belirlemeleri gibi özün varlığı da olabilir olmasıdır.⁸ Kısacası diyebiliriz ki varoluş, özü gerçeğe çıkaran şeydir. Örneğin “Ben bir insanım” dediğimiz zaman “ben” ve “-ım” son eki bu yeryüzündeki varoluşumuzu, “insan” ise özü gösterir. Fakat Tanrı’da öz ve varoluş birbirinden ayrılmamaktadır. Var olmak Tanrı’nın özündedir. Tanrı, özü gereği ya da zorunlu olarak var olandır.⁹ Tanrı’da durum böyleyken öz ve varoluşta söz konusu insan olduğunda iki ilkedden hangisine öncelik tanımalıyız sorusu ön plana çıkmaktadır.

XIX. yüzyıla kadar klasik felsefe özün önce geldiğine kuşku duymazken varoluşçular ise tam tersine varoluşu ön plana çıkarmışlardır.¹⁰ Bu problemi daha anlaşılır bir hale getirmek ve varoluş felsefesinin çıkış noktasını iyi yakalayabilmek için özcü felsefeye kısaca değinip varoluş felsefesi etrafında konumuza devam edeceğiz.

⁴ Paul Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, (Çev.: Yakup Şahan), Gelişim Yayınları, İstanbul 1976, 5.

⁵ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 5.

⁶ Andre Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Volume-2), P.U.F., Paris 1991, 301.

⁷ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 6.

⁸ Karakaya, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, 24.

⁹ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 7.

¹⁰ Foulquie, *Varoluşçu Felsefe*, 8.

Özcü felsefede varoluş, bir şeyin varoluşudur. Aksi halde varoluştan bahsedilemez. Ne olduğumuz var olmak olgusundan önemlidir. Bizler herhangi bir varoluştan, örneğin bir taşın varoluşundan doğmadık; yapımıza uygun olan bir varoluştan doğduk. O halde diyebiliriz ki öz, varlıktan evvel gelmektedir. Özcü felsefeyi benimseyen filozoflar için özün varlıktan önce gelmesi ortak bir ana fikirdir.¹¹

Özün mahiyeti konusunda ise özcü filozoflar dinsel özcülük, kavramcı özcülük ve olay bilimsel özcülük olmak üzere üç akıma ayrılmışlardır.¹² Dinsel özcülükte “özler Tanrı’da ya da dünya üstünde bir evrende var olurlar” anlayışı bulunurken kavramcı özcülükte özler ancak insan zihninde bulunur.¹³ Son olarak olay bilimsel özcülükte ise Edmund Husserl’in görüşleri etrafında şekillenen fenomenoloji kavramı odaklı bir anlayışın hâkim olduğunu görmekteyiz. Husserl’e göre fenomenoloji, bir öz ontolojisidir ve bütün bilimlerin temelinde yer alır. Ona göre fenomenoloji, felsefe, psikoloji ve mantığın doğrudan diğer bilimlerin ise dolaylı olarak temelinde yer alır. Bu özelliği bakımından matematiğe benzemektedir. Matematiğin kesin bilimlerde oynadığı doğrudan rol aynı şekilde fenomenoloji için felsefe, psikoloji ve mantıkta geçerlidir. Diğer taraftan matematikte olduğu gibi her real olan şeyin ve olayın bir özü olması bakımından da bütün bilimlerde dolaylı olarak bir rol oynar.¹⁴ Husserl’e göre, her bilimde olduğu gibi, fenomenolojide de obje karşısında alınan bir tavır vardır. Bu tavra ise fenomenolojik tavır denir. Felsefesini "transandantal felsefe" olarak adlandıran Husserl’e göre, "özü görülemek" yani özü sezgisel olarak kavramak, özün sezgisini elde etmek esastır.¹⁵ Kısaca diyebiliriz ki fenomenolojide üzerinde durulan fenomenler, duyuları merkeze alan real bir alandan ziyade eleştirel olmakla birlikte refleksiyonlu bir tavrı benimseyen irreal bir alanı ifade eder. Çünkü real fenomenlerin özü ifade etmemesi özün bir fenomen olarak benimsenmeyeceği anlamına gelmez. Bu açıdan baktığımızda fenomenoloji özü bir fenomen olarak görüp duyuların dışında sezgisel olarak onu tecrübe etmeye çalışan bir alandır.

¹¹ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi: Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, 25.

¹² Foolquie, *Varoluşçu Felsefe*, 10.

¹³ Foolquie, *Varoluşçu Felsefe*, 10-11.

¹⁴ Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çev.: Tomris Mengüşoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, 16-17.

¹⁵ Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 17-25.

Tarihsel süreçte yukarıda bahsettiğimiz bu özcü felsefe anlayışları karşısında insanın varoluşunun belirli bir özü olmadığı, insanın baştan verilmiş bir doğası bulunmadığı anlayışıyla XX. yüzyılın ikinci yarısında başta Fransa olmak üzere Kıta Avrupası'nda ses getirmiş olan çağdaş felsefe anlayışı olarak varoluşçuluk ortaya çıkmıştır. Bu felsefî anlayış, insanın evrensel olarak kabul edilen bazı kuram ve kavramlarla açıklanması karşısında insanları tek tek birey olarak gören, her bireyin kendi somut deneyimleri olduğunu kabul eden ve somut deneyimlerle her bireyin kendi varoluşlarının olduğunu savunan görüşleriyle özcülük karşısında önemli bir yankı uyandırmıştır. Kısacası şimdiye kadar öne sürülen tüm evrensel dizge ve sistemlere karşı çıkıp birey olarak insanın somut varlığını yani var olma durumunu merkeze koymuştur.¹⁶

Varoluşçuluk, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan insan sorunlarını ele almada, özellikle de II. Dünya Savaşı sonrası oluşan umutsuzluk, çaresizlik, kaygı ve değersizlik gibi duygulara tercüman olma noktasında üzerinde önemle durulan bir felsefî akım olmuştur.¹⁷

Varoluşçuluk felsefesi ülkemizde ise özellikle 1950-1970 döneminde etkili olmuştur. 1970'lere gelindiğinde ise yerini Marxçı tarih öğretisine ve yapısalcılık akımına bırakmıştır. Ülkemizde genelde edebiyat üzerinde kendini gösteren varoluşçuluk akımının genellikle Sartre'ın felsefesiyle özdeşleştirilmiş olduğu görülmektedir.¹⁸

Tarihsel açıdan böyle bir gelişme gösteren varoluşçuluk, filozoflar arasında farklı şekillerde kendini göstererek gelişme sağlamıştır. Nurettin Topçu'ya göre “varoluşçu filozofların sahip oldukları orijinalite, yani kendine özel oluş o kadar derindir ki, bu sebepten egzistansiyalist (varoluşçu) filozofların sayısı kadar egzistansiyalist felsefe vardır diyebiliriz.”¹⁹ Varoluşçuluk sistematik bir yapıya sahip olmadığı için varoluşçu diyebileceğimiz düşünürlerin ortak bir tanım yapmaları mümkün olmamıştır. Çünkü her bir düşünür varoluşçuluk üzerinden farklı yorumlar, anlamlar ve içerikler çıkarmıştır. Varoluşun çok farklı yönlerini ele alan düşünürler en temelde ortak bir özellik olarak bireyin yaşam deneyimlerini merkeze almışlardır. Bu farklılıklara rağmen Emmanuel

¹⁶ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 19-20.

¹⁷ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 20.

¹⁸ Serdar Rıfat Kırkoğlu, “Giriş”, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Fol Kitap, Ankara 2019, 36.

¹⁹ Topçu, *Varoluş Felsefesi: Hareket Felsefesi*, 33.

Mounier varoluşçu filozofların belirli bir kategori etrafında toplanabileceğini göstermektedir.²⁰

Mounier'e göre varoluşçuluk bir ağacın kökü ve dalları gibi gelişmiştir. Ona göre varoluşçuluk ağacının kökünde Socrates, Stoacılar, St. Augustin ve St. Bernard varken ağacın gövdesinde Blaise Pascal, Maine de Biran ve Sören Kierkegaard vardır. Bu isimler varoluşçuluk ağacının gövdesini oluştururken Kierkegaard sonrasında varoluşçuluk, teist ve ateist varoluşçular şeklinde iki dala ayrılıp varoluşçuluk ağacının dallarını oluşturmaya başlamıştır.²¹

Tarihî açıdan bakıldığında teist varoluşçuluk daha eski tarihlere kadar gitmektedir. Kierkegaard, teist varoluşçuluğu Socrates'e kadar dayandırmaktadır. Fakat tarihsel olarak her ne kadar eskiye dayansa da dizgesel bir açıklamasını veren bir sözcüye sahip olmadığından, ateist varoluşçuluk kadar dikkat çekmemiştir.²² Ateist varoluşçulardan J. P. Sartre ve M. Merleau Ponty değerinde kuramcılarının olmaması ve varoluşçuluğun sonradan önemsenmesinden dolayı ateist varoluşçuluk kadar ön plana çıkamamıştır.²³

Teist varoluşçuluk içinde yer alan önemli bazı isimlere örnek olarak; Kierkegaard, Karl Barth, Karl Jaspers, Max Scheler, Maurice Blondel ve Henri Bergson gibi isimler verilebilir.²⁴ Ahlâk ve Tanrı anlayışlarını inceleyeceğimiz Martin Buber ve Gabriel Marcel de teist varoluşçular içinde yer almaktadır.

Teist varoluşçuların fikirlerinde yer alan dogmalar, ahlak ve gizemlerinde Hristiyanlığın kökenlerine sıklıkla rastlanabilir. Bunlar teist varoluşçularda, varlık hissi, mesuliyet duygusu ve akıl dışı karşısında sıkıntı ve hayret gibi duygular uyandırır.²⁵

Ateist varoluşçuların teist varoluşçuların aksine dizgesel bir açıklaması yapıldığından teist varoluşçulardan önce ele alınmaktadır. J. P. Sartre, ateist varoluşçuluğun kuramcısı olarak bilinip tanınmaktadır. Diğer önemli ateist varoluşçular ise; Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger gibi isimlerdir.²⁶

²⁰ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 20.

²¹ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Fol Kitap, Ankara 2019, 57.

²² Foolquie, *Varoluşçu Felsefe*, 59.

²³ Foolquie, *Varoluşçu Felsefe*, 116.

²⁴ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 21.

²⁵ Foolquie, *Varoluşçu Felsefe*, 116-119.

²⁶ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 21.

Sartre'in görüşleri etrafında şekillenen ateist varoluşçulukta Tanrı'nın varlığı inkâr edilir ve insanın özünün var olmadan önce belirlendiği görüşü reddedilir. Onlar için insan, Tanrı'nın zihninde önceden yer alan bir tasarımın varlığa gelmesiyle oluşan bir canlı değildir. Tanrı olmadığı için varoluş, özden önce gelmek zorundadır.²⁷

Sartre'in Tanrı'nın varlığını reddetmesi onun değerlerin varlığını önemsemediği anlamına gelmez. Tanrı'nın varlığı reddedildiği için değerleri bulma noktasında insana çok iş düşmektedir. Çünkü değerleri insanlık için sunacak bir Tanrı bulunmamaktadır.²⁸ Ateist varoluşçuluğu dizgesel bir açıklama ile ortaya koyan Sartre'nin asıl amacının Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak değil de insanın kendisini bulması ve var etmesi olduğundan ateist varoluşçularda bu iki sorunun ön plana çıktığını görmekteyiz.²⁹ Bu iki temel soruna ek olarak hümanizm, özgürlük ve sorumluluk gibi konular da ateist varoluşçular için önemli bir yer edinmiştir. Hümanizm, ideolojik bir öğreti olarak, insan varlığını Tanrı'ya karşıt olarak evrenin merkezine yerleştirmektedir. Evrenin merkezinde yer alan insan, varlık olarak bir tür olan insan doğasına indirgenmez. Bunun yerine tekil bireyin özgürlüğü üzerinde durulur. Bu özgürlük ise doğal olarak insanın omuzlarına yüklenmiştir.³⁰

Tanrı'nın varlığı konusunda varoluşçuluk teist ve ateist olmak üzere ikiye ayrılrsa da Tanrı'nın varlığından ziyade insan varlığı ön plana çıkarılmıştır. Tanrı konusunun çözümü yine insana dayandırılmıştır. Yani insan varoluş sürecinde hiçbir zaman Tanrı'nın varlığına veya yokluğuna kurban edilmemiştir.

Yukarıda varoluşçuluğa genel anlamda değinmeye çalıştık. Aşağıda ise çalışmamızın ana temasını oluşturan çok önemli iki kavram olan Tanrı ve ahlâkı varoluşçu felsefe etrafında değerlendirmeye çalışacağız.

B. VAROLUŞÇULUKTA TANRI VE AHLÂK

Klasik felsefede bütün düşünce imkânları insan, dünya ve Tanrı konularının açıklanması için kullanılmıştır. Tanrı konusu her zaman metafiziğin en önemli konusu

²⁷ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 232.

²⁸ J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2005, 47-48.

²⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, 76.

³⁰ Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy, Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, New York 2003, 77-80.

olmuştur. Tanrı, felsefi düşünceye geniş bir kullanım alanı sağladığı gibi insan ve dünya realitesinin yeri de Tanrı ile olan ilişkileriyle belirlenebilir.³¹

Geleneksel din anlayışının dışında duran bazı düşünürler Tanrı doktrinini ortadan kaldırmaları da onu felsefenin ilk değil de üçüncü konusu yapma eğiliminde olmuşturlar. Tanrı kavramı zorunlu bir referans olduğu için felsefenin diğer metafiziksel iddialarını ortaya koymak imkânsızdır. Viyana Okulu fizikalizminde yer alan tabiatüstü olan her maksadın düşünce alanı dışında bırakılması gerektiği anlayışı, pozitivist bir umut olarak kendini göstermiştir. Fakat Tanrı'yı dışarıda bırakan böyle bir anlayış bizzat metafiziği ortadan kaldırdığı için felsefi bir tutum olmaktan çok felsefe dışı bir görünüm sergilemektedir. Bundan dolayı Tanrı'nın öldüğünü dahi söyleyenler yine de, O'nun felsefi fonksiyonunu yok sayamamışlardır.³²

İnsanlık tarihine baktığımızda insanlığın en çok cevap aradığı konuların başında Tanrı'yla ilgili soruların geldiğini görmekteyiz. Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın insan ve evrenle olan ilişkisi en temelde bir anlam arayışı sonucunda sorulan sorulardır. İnsanlar avcı, toplayıcı dönemlerinden itibaren tanrılara tapmaya başlamışlardır. Bu durum gösteriyor ki insanlık tarihinin yazılmaya başladığı dönemde bile Tanrı anlayışı vardır. İnsanların doğadaki olgulara bir açıklama getirmek, anlamadıkları korkunç güçlerin öfkelerini dindirmek ve meraklarını mağara resimleri veya yontular ile resmetmek şeklinde Tanrı anlayışları kendisini göstermiştir. Bu durum bize gösteriyor ki homo sapiens aynı zamanda bir homo religiosustur.³³ Bahsettiklerimizden hareketle diyebiliriz ki Tanrı felsefe içinde metafiziğin en başta gelen konusu olarak insanlık tarihi boyunca her zaman varlığını korumuştur.

Bir kavram olarak Tanrı'yı ele aldığımızda uygarlıklar ve dinler tarihi göz önünde bulundurulmadan ve kavramın tarihi araştırılmadan bir Tanrı kavramı oluşturmak imkânsızdır.³⁴ Tanrı kavramı tarihsel süreçte her grupta veya toplumda çok farklı anlamlar taşımıştır. Tanrı kavramının nesnel bir anlamından söz etmek mümkün değildir. Çünkü bu kavram her toplumda kendi bağlamında bir anlama sahip olmuştur. Bir kuşakta anlam ifade eden Tanrı, zamanla anlamını ve geçerliliğini yitirdiğinde bir sonraki kuşakta

³¹ Georges Gustorf, *İnsan ve Tanrı*, (Çev.: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, 12.

³² Gustorf, *İnsan ve Tanrı*, 12-13.

³³ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, ve Kudret Emir, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, 9.

³⁴ Gustorf, 14.

kendini yeni bir teolojiye bırakmıştır. Kısacası böylelikle her kuşak kendi Tanrı anlayışını oluşturmak zorunda kalmıştır.³⁵ Dolayısıyla diyebiliriz ki Tanrı kavramının bu kadar anlam değişikliğine uğramasının bir sonucu olarak nasıl ki her felsefi sistem kendine özgü bir Tanrı anlayışı geliştiriyorsa varoluşçuluk felsefesi de kendine özgü bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere varoluşçu filozoflar teist ve ateist olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Bu durum insanın varoluşunu gerçekleştirme noktasında Tanrı'nın fonksiyonu açısından temel farklılıklar oluşturmaktadır. Varoluşun özden önce geldiği anlayışını güçlendirmek adına Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi düşünürler Tanrı'nın varlığını reddetme yoluna başvururken Kierkegaard, Jaspers, Buber ve Marcel gibi teist varoluşçular için ise Tanrı'nın varlığı bir engel teşkil etmemektedir.

Ateist varoluşçuların insanın özgürlüğü için Tanrı'yı reddettiklerini ve temel gayelerinin ise Tanrı'nın yokluğunu ispatlamak olmadığını söyleyebiliriz. Bununla ilgili Sartre şöyle demektedir: "Varoluşçuluk, Tanrı'nın yokluğunu ispata uğraşmaz. Böylesi bir çabayla kendini yormaz. O, şuna bakar daha çok: Tanrı var olsaydı, yine de bir şey değişmeyecekti. İşte bizim ana görüşümüz budur. Elbette sorunun, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu sorunu olmayışından geliyor bu. 'Bizim sorunumuz bu değil!' diye düşünmemizden geliyor."³⁶ Sartre'ın bu düşüncesinden de hareketle diyebiliriz ki ateist varoluşçular bir nevi kurumsal Hristiyanlıkla hesaplaşmaktadırlar.

Ateist varoluşçular, İsa'nın çarmıha gerildiği, aslî günah ve vaftiz gibi anlayışların olduğu, Ortaçağ'da günah işlendiğinde insanların ateşe atıldığı, insanın günahın sonunda cehennemle korkutulduğu ve yıllarca süren din savaşları ile kilise baskısının olduğu bir kültürün sonucudur. Tüm bu etkenlerden dolayı bu düşünürleri kendi şartları içerisinde anlamak ve değerlendirmek gerekir. Ortaya koydukları fikirlerini ve ideallerini evrensel bir norm olarak değerlendirmemek gerekir. Ateist varoluşçuların problemi, Hristiyan metafizik anlayışını yok etmek ve insanın özgürlüğünü ortaya çıkarmak uğruna Tanrı olmuştur.³⁷ Fakat yaşadıkları sıkıntılardan kurtulmak adına Tanrı'yı reddetmeleri anlaşılır

³⁵ Armstrong, 11.

³⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, 72.

³⁷ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, 154-155.

gibi değildir. Ayrıca sebebinin insanların olduğu sıkıntıları ortadan kaldırmak adına Tanrı'nın kurban seçilmesinin de kabul edilebilir bir yanı yoktur.

Tanrı'yı kabul etme veya reddetme varoluşçularda önemli bir farklılık olsa da varoluşçular, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmek yerine Tanrı'nın kendisine biçtiği rolü ve görevi yerine getirmeyi amaç edinmesini savunan özcü felsefe karşısında insanın varoluşunu ön plana çıkaran ortak bir tavır sergilemektedirler. Sonuç olarak diyebiliriz ki varoluşçu filozoflar her türlü evrensel, rasyonel, sistemci anlayış ve özcü bir Tanrı merkezli metafiziksel ontoloji karşısında insanın bireysel deneyimleri sayesinde varoluşunu gerçekleştirebileceği anlayışını önemsemektedirler.³⁸ Varoluşçuların Tanrı anlayışlarına rağmen çok önemsedikleri insanın bireysel deneyimleri ve bu deneyimler sonucu oluşturdukları davranış modelleri çalışmamızın ana konusunu oluşturan ahlâkı ilgilendirmektedir. Bu doğrultuda ahlâk kavramını inceleyip varoluşçular için ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Ahlâk, “tek kişinin, bireyin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vb. ve bunlarla içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşama biçimidir.”³⁹ Yaşadığı toplumun bir bireyi olarak insan, içinde bulunduğu toplumun ahlâkî ilke ve değerlerini yaşamakla kalmaz bu değer ve ilkeleri düşünür ve araştırır. Bunun sonucu olarak insan, ahlâkîliğin unsurlarını tartışmaya, düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye ve başkalarına aktarmaya başlar. Bu yapıldığında normal ahlâkın düzeyi aşıp etik yoluna gidilmiş olur.⁴⁰ Ahlâk üzerinde düşünüp etik içine adımını atan kişi, ilk olarak tüm bu çok çeşitli ahlâkların dayandığı değer, norm, inanç ve düşüncelerin göreceli olduğunu ortaya koyar. Bu kişi sadece yaşadığı dönem değil tarihte de ahlâk ilkelerinin göreceli olduğunu düşünerek evrensel ahlâk ilkelerini bulmaya yönelir.⁴¹ Kısacası etik: “bireyin veya ahlâkî failin alıcı değil de, bütünüyle kurucu ya da etkin olduğu bir tutumu ifade eder.”⁴²

³⁸ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 23.

³⁹ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, 230-231.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Etik Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, 4.

⁴¹ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 24.

⁴² Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, 19.

Ahlâkta bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın değer ve ilkelerinden bahsedilirken etikte böyle bir durum söz konusu değildir. Ahlâk üzerine düşünmeye başlayan bir kişi, etik içine adım atmış olur.⁴³ Bu durumu Nurettin Topçu şu şekilde açıklamaktadır: “Ahlâk sübjektiftir; insanda vicdanın varlığına dayanır. Ödev, adalet, merhamet gibi teorik ilkelere başvurulur. Etikte ise insan ruhuna bağlı ilkeler araştırılmaz. İnşa dışında iynin mutlak olarak, yani kendiliğinden varlığına inanılır.”⁴⁴

Daha önce de bahsettiğimiz gibi ahlâkın birçok türü vardır. Tek bir ahlâkî doğrudan bahsetmek mümkün değildir. Ahlâkın bu özelliği, insanın davranış kuralları veya hayat tarzları üzerinde yapılan fikrî araştırmalarda, yani ahlâk felsefesinde de kendini göstermektedir. Düşünce anlamında çeşitlilik beraberinde birçok ahlâk anlayışını getirmiştir. Bu bağlamda varoluşçuluk felsefesinin ahlâk fenomenini hangi temele dayandırdığına değinmek, asıl konumuz olan varoluşçuluk felsefesinde ahlâk fenomeninin oluşturulmasında teist ve ateist varoluşçuların görüşlerini anlama noktasında bizlere önemli veriler sunacaktır.

Düşünce tarihine bakıldığında ahlâk fenomenini temellendirmeye ya da başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, ahlâk fenomeninin ilksel nedenlerini gösterme ve açıklama yapılması noktasında evren, Tanrı ve insan kaynaklarına başvurulmuştur. Sırasıyla kozmolojik temellendirme, dinsel/teolojik temellendirme ve antropolojik temellendirme türlerine değinip varoluşçuluğun ahlâk fenomenini temellendirme tarzını ortaya koymaya çalışacağız.

Kozmolojik temellendirme, sofistler, septikler ve agnostikler dışında Grek filozoflarında ve Grek halkında kendisini göstermiştir. Bu temellendirmede insan yaşamındaki düzen, evrendeki düzenin devamı olarak kabul edilmiştir. Evrende bir akıl olan *logosun* olması ve *logosun* hükmettiği bir evrenin olması (kosmos) ahlâksal yaşamın temel dayanağıdır. Bu *kosmosla* uyum içinde olmak beraberinde iyi yaşamı, ahlâksal yaşamı getirir. Bu anlayış, evrenle insanın öz ve nitelik yönünden benzer olduğunu ortaya koyar. Yani doğa yasası ile ahlâk ilkesi öz ve nitelik bakımından farklı değildir. Kısacası doğa yasası potansiyel bir ahlâk yasası olarak görülmektedir.⁴⁵

⁴³ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 23.

⁴⁴ Topçu, *Ahlâk*, 139.

⁴⁵ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 30.

Dinsel/Teolojik temellendirmede ise kozmolojik temellendirmeden farklı olarak ahlâk, Tanrı'nın kutsal iradesi ve buyruqlarıdır. Bu temellendirme Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak kabul eden özellikle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerde görülmektedir. Kısacası bu temellendirme türünde ahlâk belli bir dinin akidelerine göre temellendirilmektedir. Fakat burada dikkat etmemiz gereken husus, her teist filozofun dinsel temellendirmenin içerisine girmeyeceğidir. Çünkü Tanrı'ya inanıp ahlâk fenomenini Tanrı merkezinde temellendiren, fakat dinî akideleri benimsemeyen filozoflar da vardır. Bu filozoflara en güzel örnek olarak araştırma konumuzu oluşturan Buber ve Marcel gibi teist varoluşçuları verebiliriz. Bu anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki teist varoluşçular dinsel değil teolojik temellendirme içerisinde yer alır.⁴⁶

Son olarak antropolojik temellendirme ise, ahlâksal yaşamı özne merkezli olarak insandan yola çıkarak temellendirmektir. Yeniçağ felsefesiyle birlikte insan merkezli temellendirme evren ve din merkezli temellendirmenin bir ölçüde önüne geçmiştir.⁴⁷

Ateist varoluşçuları ahlâk fenomenini oluşturma noktasında insan merkezli bir yaklaşım sergileyip Tanrı'yı reddetmelerinden dolayı onları antropolojik temellendirmenin içine dâhil edebiliriz. Fakat bu antropolojik temellendirmeyi yaparken Tanrı'yı reddetmesinden dolayı ateist varoluşçular için antropolojik temellendirmenin altında bir başlık olarak, “ateist antropolojik temellendirme” kategorisi oluşturulabilir. Çünkü bize göre bir düşünürün ahlâk fenomenini Tanrı'ya dayandırmaması tamamen onu reddettiği anlamına gelmez. Eğer sadece ahlâk fenomeninin oluşturulması açısından Tanrı'nın reddedilişi olarak probleme bakılırsa ahlâk felsefesinde bu düşünce antropolojik bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Fakat ahlâk fenomeninde antropolojik yaklaşımı daha da güçlendirmek adına Tanrı reddediliyorsa burada ateist antropolojik bir temellendirmenin olduğu sonucu çıkar. Biz bu değerlendirmemizden ötürü ateist varoluşçuları, kendi ifademizle, “ateist antropolojik temellendirme” sınıfı oluşturup, bu sınıfın içerisine dâhil etmeyi uygun görüyoruz. Teolojik temellendirme içerisinde yer verdiğimiz teist varoluşçular ise ahlâk konusunda insanı ön plana çıkardıkları için onları aynı zamanda antropolojik temellendirmeye de dâhil edebiliriz. Fakat burada alt bir başlık

⁴⁶ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 31-32.

⁴⁷ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 32.

olarak “teist antropolojik temellendirme” kategorisi oluşturursak konu daha anlaşılır hale gelecektir.

Varoluşçu felsefe tarihsel bir hareket olduğu gibi bir düşünürden diğer düşünüre doğru giden bir düşünce çeşididir. Böyle olmasına rağmen aynı dönemde yaşayan iki varoluşçu düşünür bile farklı alt varoluş kuramı içerisine dâhil edilebilir. Bu yüzden Tanrı ve ahlâk konusunda kesin ve net bir tanım yapılamıyor olsa da varoluşçu felsefenin hepsinde az ya da çok olsa da kendini gösteren bazı temel ilkeler vardır. Ahlâk konusunda teist veya ateist olsun tüm varoluşçu düşünürlerin geleneksel ahlâk anlayışına karşı çıkarak insanın bireyselliği ve seçim özgürlüğü etrafında kendi deneyimleri sayesinde ahlâkî ilkeleri hedeflediklerini görmekteyiz.⁴⁸

Varoluşçulara göre geleneksel ahlâkın insanları aynı yapıda görmelerinden dolayı insanın özgürlüğü ve bireyselliği yok olmaktadır. Varoluşçu düşüncede merkeze insanın bireyselliği ve özgürlüğü alınarak her bireyin kendi varlığını ortaya çıkarması önemsendiği için geleneksel ahlâk anlayışına ters bir tutum sergilenmektedir. Bu anlayışın tesit veya ateist olması fark etmeksizin tüm varoluşçu düşünürlerde ortak olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Heidegger’e göre insan diğer insanlarla olan ilişkilerinin bir sonucu olarak mevcut imkânlar, bilimsel veriler veya kültürel-ahlâkî değerleri ele alıp anlamlandırma ve değerlendirme sürecine girerse diğer insanlardan farkı kalmaz. Bu yüzden insanın mevcut toplumsal verileri, buna ahlâk da dâhil, aşması gerekmektedir.⁴⁹ Aynı minvalde Nietzsche de ahlâkî gerçek diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini savunmaktadır. Tıpkı dinî hüküm gibi ahlâkî hükümler de bir cehalet düzenidir. Böyle bir düzende hakikat olarak ortaya konulanlar tahayyüllerin/zanlar olarak adlandırılan şeylerden başka bir şey değildir.⁵⁰ Kierkegaard’a göre ise insanın var olması, insanın benliğiyle belirli bir ilişki içerisinde olması, yani kendisi olmasıdır. Kısacası insanın kendisini yeniden yaratması ve aşma özgürlüğünde bulunmasıdır.⁵¹ Burada insanın kim ve nasıl olacağının kendisi tarafından belirlenmesi oldukça önemlidir. Çünkü başkası tarafından belirlenen bir birey sahicilikten yoksun

⁴⁸ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 29.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: K. H: Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, 132-136.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, (Çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul 2011, 67.

⁵¹ Soren Kierkegaard, *Kayı Kavramı*, (3. Baskı), (Çev.: Türker Armaner), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006, 37.

olacaktır.⁵² Marcel ise ahlâk anlayışında dışarıdan insana dayatılan ahlâkî olduğu düşünülen ilkelerin doğru olmadığını düşünmektedir. Çünkü insan, sadakat konusunda herhangi bir baskıya maruz kaldığında samimi olma noktasında sorgulanacaktır. Bu yüzden insan, eylemlerinde samimi olabilmesi için eylemlerini dışsal zorlamalarla değil içsel yönelimi ile gerçekleştirmelidir.⁵³ Tüm bu örnekler bize gösteriyor ki gerek ateist gerekse teist tüm varoluşçu filozoflar, ahlâk konusunda insanın bireysel özgür deneyimleri sonucunda elde ettikleri şeyleri önemsemektedirler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki teist ve ateist varoluşçuların ahlâk anlayışları Tanrı'yı kabul etme veya reddetme noktasında farklılık göstermektedir. Bu durum düşünürlerin ahlâkî sistemleştirme tarzlarını da etkilemektedir. Fakat bu temel farklılık dışında teist ve ateist varoluşçu filozofların ahlâk konusunda birçok ortak özellikleri vardır. Bu ortak özellikleri: Hakikat olarak gösterilen şeylerin sorgulanması gerektiği, bir topluma körü körüne bağlı kalınmaması, bireyin yaşam deneyimlerinin merkeze alındığı, yapılacak seçimlerde inanın özgür olması gerektiği, diğer insanlara karşı sorumluluk sahibi olunması ve insanın kendisi için varlık olmasının bir gereği olarak ahlâkî değerleri kendisinin belirlemesi şeklinde sıralayabiliriz.

⁵² Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 342.

⁵³ M. Celalettin Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, 30-32.

BİRİNCİ BÖLÜM

MARTİN BUBER’İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK

1.1. VARLIK ANLAYIŞI

1.1.1. İki Boyutlu İlişkide Varlık ve Varoluş

Canlı, düşünsel, ruhsal, taş, toprak gibi birçok türde var olabilen varlık, sadece felsefenin değil bilimin de konusu olmuştur. Bilim, varlık ögeleri içerisinde var olanı sadece somut ve nesnel olduğu sürece incelemektedir. Bu incelemeyi yaparken deney, gözlem, araştırma, nedensellik gibi bilimsel araştırma yöntemlerini kullanmaktadır. Felsefe ise incelediği varlıklar ve kullandığı yöntemler bakımından bilimden farklı bir şekilde araştırma yapmaktadır. Felsefede zaman ve mekân içinde yer alan nesnel gerçeklik içeren gerçek varlığın yanı sıra zaman içinde yer almayan ve nesnel gerçekler gibi somut olmayan fakat var olduğu kabul edilen ideal varlık da incelenmektedir. Bilimin konusunu oluşturmayan soyut varlıklar veya ideal varlıklar felsefenin konusunu oluşturmaktadır.⁵⁴ Felsefenin varlık konusunda bilim kadar net cevabının olmaması, her düşünürün de kendine göre bir varlık anlayışı ortaya koyabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla varlık ve varoluş meselesini ele alırken çalışmamızın konusu olan Martin Buber ve Gabriel Marcel’in varlık anlayışlarını merkeze alarak konuyu incelemeye çalışacağız.

Varoluşçuluk felsefesinde ortak fikir olan özellikle de Heidegger tarafından ilkeleri belirlenen “varlığın varoluş olduğu” görüşü Buber tarafından da benimsenmiştir. Varlığın varoluş olduğu anlayışı, klasik felsefenin varlık anlayışının aksine nesneler ve varlık arasında ayırım yapmaktadır. Varlık, aktif bir şekilde kendisi ve başkaları hakkında soru sorup bir varoluş gerçekleştirme potansiyeline sahipken nesneler, yaşadığımız dünyada önümüzde hazır dururlar. Bundan dolayı varlık, ontolojik bir yapı sergilerken nesneler bilgisel bir yapı sergiler. Kısacası tüm varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Buber için de

⁵⁴ A. Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2009, 27-30.

varlık, varoluştur.⁵⁵ Buber'in varoluş felsefesi, insanın ilişki dünyası üzerine kurulu olduğu için varlık anlayışını da bu çerçevede incelememiz gerekmektedir.

Buber'e göre insanın ilişki dünyası Ben'in doğayla, Ben'in diğer insanlarla ve Ben'in Tanrı'yla olmak üzere üç alanda gerçekleşmektedir. Ben'in karşısında duran tabiat, insan ve Tanrı'nın anlamları Ben tarafından O (öteki) veya Sen olarak nitelendirilmeleri bakımından değişmektedir.⁵⁶ Buber'in varlık anlayışını ve diğer bölümlerde inceleyeceğimiz Tanrı ve ahlâk anlayışını iyi bir şekilde anlayabilmek için bu ilişki tiplerini ele alıp ikili boyutlu ilişkilerde varlık anlayışını ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle çalışmamız içerisinde kullanacağımız Ben-Sen-O-Onlar-Biz gibi ifadelerin daha anlaşılır olmasını sağlayacağız.

Buber'e göre insan davranışları iki boyutlu olduğu gibi insanın diğer varlıklarla dünyası da iki boyutludur. Dolayısıyla insanın ilişki dünyasında karşılıklı iki kelime tek bir "temel kelimeyi" oluşturmaktadır. Bu temel kelimeler, iki ayrı kelime çiftinin bir araya gelmesiyle insanın ilişki dünyasında farklı birer anlam kazanmaktadır. Örneğin Ben ve Sen kelime çifti bir araya gelerek Ben-Sen temel kelimesini oluşturmaktadır. Ben-Sen temel kelimesi Ben ve Sen kelimelerinden tamamen farklı bir ilişki dünyasını ifade eder.⁵⁷ Buber'in ortaya koyduğu bu temel kelime çiftlerini tek tek ele alarak insanın iki boyutlu dünyasını anlaşılır bir hale getirebiliriz. Bu doğrultuda ele alacağımız temel kelime çiftleri sırasıyla, Ben-Ben, O-O, Biz-Biz ve Buber'in en çok üzerinde durduğu Ben-O ve Ben-Sen ilişki modelleridir.

Ben-Ben davranış çeşidinin hâkim olduğu insanlar, kendi iç dünyalarına götüren sayısız yolun yine kendilerinden doğduğuna inandıkları bir anayol ile çevrili olduğu görüşüne sahiptirler. Genel özellikleri ise iç dünyalarına çekilirler, birtakım malları olmasına rağmen mala düşkün değildirler, bazı amaçları olsa da amaçlarına düşkün değildirler ve kimilerini sevseler de insanlara düşkünlükleri yoktur. Bu tarz davranış sergileyen insanlar hakkında konuşulsun veya konuşulmasın her cümlemin efendisi olarak Ben'i görürler. Bu doğrultuda genellikle başkasını işitmezler ve bir başkasını Ben olarak görmezler. Bu tarz insanlar için diğer insanlar, kullanılan tecrübe edilen ya da ilgi çekici ve büyüleyici bir obje olmadığı gibi herhangi bir öznenin ötesine de geçemez. Eğer Ben-

⁵⁵ Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 52.

⁵⁶ Martin Buber, *Ben ve Sen*, (Çev.: İnci Palsay), Kopernik Kitap, Ankara 2020, 10-11.

⁵⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 69.

Ben ilişki tipine sahip insan, sizinle veya hakkınızda konuşuyor olsa bile her sözün hâkimi yine Ben olacaktır.⁵⁸

O-O ilişki dünyasındaki insanının ilgisi dâhilinde olan obje hayatına hâkim olur. Bu insanlar kendilerine ayıracak vakit bulamayan büyük bir bilgin olma eğilimindedirler. Bir konu üzerinde tecrübe etmeksizin çalışma yaparlar. Bu durum objektif olma tavrının bir sonucudur. Fayda amacı gütmekten üzerinde çalıştıkları şeye kendilerini vakfederler. Çalıştıkları konu sübjektiflikten uzak, sadece çalışmak için seçilmiş bir konudur. Bu ilişki modeli tam manasıyla katı bir bilginler topluluğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Biz-Biz ilişki tarzında ise O-O tarzında olduğu gibi Ben'in hâkimiyetinden söz edilemez. Fakat burada O-O'dan farklı olarak objektiflik söz konusu değildir. Şahsiyetlerinin ön plana çıkmadığı bu insanların dünyalarının merkezinde Biz vardır. Sen'in olmadığı son davranış şekli ise Biz-Onlar temel kelimesidir. Bu davranış şekli çift kutuplu bir ortam oluşturmaktadır. Örneğin bir tarafta iyi varsa diğer tarafta kötü vardır. İnsan kendisini konumlandığı yere Biz derken karşısındakine ise Onlar demektedir. Kısacası Biz, tüm güzel meziyetlere sahip olduğunu söylerken Biz için Onlar, tüm kötü meziyetlerin sahibidir.⁶⁰

Buber'in özellikle üzerinde durduğu ilişki modelleri Ben-O ve Ben-Sen'dir. Burada dikkat etmemiz gereken şey, Ben-O iki boyutlu ilişkiden nasıl Ben-Sen ilişkisine geçileceğidir. Bu iki boyutlu ilişki modellerini ele alarak geçişin nasıl yapılacağını değerlendirmeye çalışacağız.

Ben-Sen veya Ben-O ilişki modellerinde "Ben" karşısındakinin "O" veya "Sen" olması bakımından çok farklı bir muhteva ve anlam oluşmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla Ben, iki boyutlu ilişki modellerinde aynı iken Ben'in karşısındakini "O" veya "Sen" olarak görmesiyle Ben'in kendisi ve karşısındakine yüklediği anlam değişmektedir.

Ben-O ilişkisinde "O" insanın tecrübe dünyasını ifade etmektedir. İnsan, yaşadığı dünyadaki şeyleri tecrübe eder ve onların durumuyla ilgili araştırma, inceleme gibi yöntemlerle bilgi edinir. İnsan her şeyi düşünür, hayal eder, sezer ve hissedebilir. Fakat insanın hayatı sadece bunlardan ibaret değildir. Bu ve benzeri tecrübe dünyasının şeyleri, Ben-O ilişkisinde "O" âleminin temelini oluşturmaktadır. Tecrübe eden insan, dünyaya

⁵⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 25-26.

⁵⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 27.

⁶⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 28.

⁶¹ Dan Cohn-Sherbok, "Martin Buber", *Fifty Key Jewish Thinkers*, Routledge, London 2007, 25.

iştirak edemez. Çünkü tecrübe sadece insanın içinde yer almaktadır. Kısacası bu ilişki modelinde insanın karşısındaki dünya (tabiat, insan, Tanrı) tecrübeye iştirak edememektedir. Böylelikle kendisinin tecrübe edilmesi varken insan, herhangi bir karşılık bulamaz.⁶² Dolayısıyla diyebiliriz ki tecrübe dünyası, Ben-O temel kelimesini ifade ederken Ben-Sen temel kelimesi bir ilişki dünyası kurmaktadır. Elbette Ben-O temel kelimesinde de bir ilişki vardır fakat bu sadece Ben'in O ile kurduğu tecrübî ilişkidir. Karşılıklı olmadığı için sadece tecrübe olmakla kalır ve karşılıklı ilişki dünyası oluşturamaz.

Ben, karşısındaki Ötekiyi (O) ne zaman ki Sen olarak görürse işte o zaman gerçek bir karşılıklı ilişki olan Ben-Sen ilişki dünyası gerçekleşebilir. Buber'e göre genellikle ilişki dünyası tabiat, insan ve Tanrı olmak üzere üç alanda gerçekleşmektedir.⁶³ Bu alanları tek tek inceleyerek insanın ilişki dünyasında Ben-Sen'in anlamını ve Buber'de varlık konusunu daha anlaşılır bir hale getirmeye çalışacağız.

Tabiat ile kurulan ilişki dünyasında mahlûkat, insandan hareket bulur fakat insana gelmek ve insanla iletişim kurmaktan acizdir. Yani onlara insanın söylediği Sen kelimesi dil eşliğini geçememektedir. Burada akıllara bu ilişkinin neden tecrübe dünyası (Ben-O) olmadığı Ben-Sen olarak gerçekleşebildiği sorusu gelmektedir. Bu soruyu Buber, bir ağaç örneği üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İnsanın bir ağacı belirli şekilleri ve görünümü olan bir resim olarak görmesi; kökleriyle suyu çeken, yaprakları ile oksijeni üreten, toprakla etkileşimde olan ve böylelikle büyüyen bir hareket olarak hissetmesi; ağacın hayat tarzı ve yapısını gözlemleyip bir tür oluşturması; onu istediği gibi kullanabileceği bir şey olarak değerlendirmesi gibi durumların hepsinde ağaç, insanın bir objesi olarak kalır ve bunun ötesine geçemez. Böyle bir yaklaşımda ağaç, insan için sadece tecrübe edilen bir "O" olarak kalmaktadır. Fakat eğer insan, tabiat dünyasını "O" değil de "Sen" olarak görürse bir ilişki dünyası oluşturmuş olur. Eğer ağaç, sadece bir obje olarak görülmez ve tüm özellikleriyle bir bütün olarak insanın ilgilendiği daha anlamlı bir şey olarak değerlendirilirse "O" değil de bir "Sen" olabilir. Bu ilişkide insanın karşısındaki tabiat, insana tepki vermekten acizdir. Bu yüzden ilişki karanlıkta salınır ve dile gelemez.⁶⁴

⁶² Buber, *Ben ve Sen*, 71-72.

⁶³ Buber, *Ben ve Sen*, 72.

⁶⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 73-74.

Buber'in tabiata karşı da insanın Sen nitelendirmesi yapabilmesini önemsemesini oldukça değerli bulmaktayız. Her ne kadar karşımızdaki tabiat bizimle doğrudan ilişki kuramasa veya bir şüura sahip olmasa da insanın onları basit bir obje dışına çıkarması ve muhatap almasının elbette doğrudan olmasa da dolaylı dönütleri olacaktır. İletişim açısından bir dönüt alamasak da hayatımıza gösterecekleri faydalı geri dönüşler ile aslında tutumumuzun karşılığını alabiliriz. Ben, tabiatı “O” değil de “Sen” olarak görüp ilgilenir, ilişki kurar ise tabiat da insanla farklı bir şekilde ilgilenecektir. Örneğin bir ağaca veya bir hayvana sadece kullanılacak bir obje gibi bakmadığımızda Tanrı'nın koymuş olduğu düzene de değer ve anlam vermiş oluruz. Bunun sonucu olarak tabiat insanı ödüllendirecektir. Günümüz dünyasında birçok afet, hastalık ve tabiattaki düzensizlik insanın tabiatı “Sen” olarak değil de “O” olarak görmesinden kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz. Kısacası herhangi bir ruhu olmayan ve iletişimde doğrudan karşılık veremeyen bir ağaç bile ilişki dünyasında “Sen” olarak görülmelidir.

İnsanın ilişki dünyasında değineceğimiz diğer alan ise insanın insanla ilişkisidir. Bu alandaki ilişki diğer ilişkilerden daha açık ve dile gelir niteliktedir. Çünkü Ben, Sen'le iletişime geçtiği gibi Sen de Ben'le doğrudan iletişime geçebilmektedir. Ben karşısındaki insanı “O” olarak görmez, yani şeyler (obje) arasında bir şey olarak nitelendirmez ise Ben-Sen ilişki dünyası ortaya çıkabilmektedir.⁶⁵ Bu ilişkide karşıdaki insan, ne tecrübe ve tarif edilecek bir şey ne de diğer “O'lar” gibi herhangi bir *He* veya *She*'dir.⁶⁶ Buber'e göre dua zamanda değil, zaman duada; kurban mekânda değil mekân kurbandadır. Tıpkı bunun gibi kendisine “Sen” denilecek insan da bir zaman ve mekânda bulunmaz. Eğer insan onu oraya yerleştirirse Sen bir O (he, she veya it) haline gelmiş olur. Ayrıca sebep sonuç amaçlı değil de Ben ve Sen'in karşılıklı fayda dışında etkileşimi sayesinde Ben-Sen ilişkisi gerçekleşebilir.⁶⁷

Ben-O ilişkisinden farklı olarak “Sen” denilen insan tecrübe edilemez. İnsan, Ben'le ilişki içerisinde, Buber'in kutsal olarak nitelendirdiği Ben-Sen temel kelimesi içinde bulunur. Eğer insan tekrar tecrübeye yönelirse Sen'den uzaklaşmış olur. Tecrübe edilen O'dan farklı olarak Sen, O'nun bilmesinden daha fazla yapma ve olaylarla

⁶⁵ Martin Buber, *I and You*, (Trans.: R. G. Smith), Charles Scribner's Sons, New York 1958, 48.

⁶⁶ Buber, *I and You*, 32-33.

⁶⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 75.

karşılaşma gücüne sahiptir.⁶⁸ Bu konuya açıklık getirecek olursak “O” sadece deneyimlenen tecrübe dünyasındaki bir şey olarak görülürken “Sen”, tecrübe dışında önemsenen, aktif olan, karşılık verebilen tüm faydaların sebep ve sonuçların dışında bir ilişkinin betimlenmesini ifade eder.

Buber, gerek tabiat gerekse insan alanında O’dan Sen’e geçiş durumunu şu şekilde ifade eder: “Karşımda duran formu ne tecrübe edebilirim ne de tarif; ancak onun varoluşunu gerçekleştirebilirim. Yüz yüze gelmenin ihtişamıyla parıldayan haliyle tecrübe dünyasının açıklığından, çok daha berrak görürüm. ‘Dâhili’ şeyler arasında bir şey olarak değil, ‘muhayyile’ mahsulü bir uydurma hayal olarak değil, bir ‘mevcut’ olarak görürüm.”⁶⁹ Yani insanın karşısındaki O, Sen olduğunda varoluşunu gerçekleştirebilir. Bu yaklaşım bizlere Buber’in varoluş felsefesinde Ben-Sen ilişki dünyasının kilit rol oynadığını göstermektedir.

Ben ve Sen arasındaki ilişki gerçek bir ilişkidir. Nasıl ki Ben, Sen üzerinde etkiliyse Sen de Ben üzerinde etkilidir. Ben-Sen temel kelimesi sadece kişinin bütün varlığıyla söylenebilir. Bir külli varlığa yoğunlaşma ve onda erimek için tek başına “Ben” yeterli olmayacağı gibi “Sen” de yeterli olamaz. Bu yüzden Ben olabilmek için bir Sen’e ihtiyaç olduğu gibi Sen olabilmek için de bir Ben’e ihtiyaç vardır.⁷⁰ Ben-Sen ilişki dünyasını Buber’in külli bir ifade olarak benimsediğini görmekteyiz. Yani Ben ve Sen bireysel değil de karşılıklı külli bir ilişki içerisinde var olabilmektedir.

Buber’e göre Ben ve Sen arasındaki ilişki aracısız olduğu için doğrudan gerçekleşmektedir. Yani hiçbir bilgi, tasavvur ve kavram bu ilişkinin arasına giremez. İnsanın hiçbir gayesi, amacı, hırsı, ümidi bu ilişkinin arasında bulunamaz. Tüm bu araçlar ortadan kaldırıldığı takdirde gerçek anlamda bir karşılaşma gerçekleşebilir. Ben için “Sen” olan, başkası için “O” olsa bile Ben-Sen ilişkisi açısından hiçbir önemi yoktur. Sen ve O arasındaki sınır bir varlık ve değer dünyası veya tecrübe ve tecrübesizlik arasında değil “varlık” ve “obje” arasında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla varlık ve obje olma açısından Ben’in karşısındaki “Sen” veya “O” olabilmektedir. Ben aracısız bir şekilde O’yu obje değil de varlık olarak gördüğü an O, Sen’e dönüşmüş olur. Demek ki

⁶⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 76.

⁶⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 76.

⁷⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 77-78.

Buber'e göre O, Sen olduğu zaman varlık olmaya başlar.⁷¹ Ben karşısında O'nun Sen'e dönüşüp varlık olması için nasıl ki Ben'e ihtiyacı varsa Ben'in de var olması için Sen'e ihtiyacı vardır diyebiliriz. Buber bu durumu zaman kavramı açısından şu şekilde açıklar: "Temel kelime Ben-O'nun Ben'i, bir Sen ile cismen karşılaşmayan, fakat 'muhteva' kalabalığı ile kuşatılmış olan Ben, sadece bir geçmişe sahiptir, şimdiki zamana değil. Diğer bir deyişle şimdiye kadar, bir insan olarak, tecrübe ettiği ve kullandığı şeylerle yetindiği sürece, geçmişte yaşar ve onun şu anı, varlığa sahip değildir. Objelerden başka hiçbir şey yoktur, fakat objeler, bulunmakta olan şeylerden oluşur."⁷² Buber'in bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere Ben'in varlık olması için geçmişe sahip olması değil, şimdiki zamanda Sen'le ilişki dünyası içerisinde olması gerekmektedir. Kısacası Ben'in varlık (varoluş) olabilmesi için Sen'e ihtiyacı vardır.

Buber'e göre varlık, "fâni ve gelip geçici olan değil, bizimle karşılaşan, bekleyen ve varlığı devam eden şeydir. Objeler, devam eden değil, hareketsiz kalan, duran, koparılan, sertleşen, göze çarpan, ilişkiden mahrum, varlıktan mahrum olandır."⁷³ Buber, insan özüne ait olan şeylerin şimdi yaşananlar olduğunu, objelerin ise geçmişte kaldığını düşünmektedir. İnsanın özünü kendinde-ben, kendinde-varlıktan hareketle değil, kendi için varlık anlayışından hareketle açıklamaya çalışmaktadır.⁷⁴ Bu konuyu daha anlaşılır bir hale getirmek için "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık" ifadelerinin varoluşçuluk açısından ne anlama geldiğini aşağıda açıklamaya çalışacağız.

Buber'in de dâhil olduğu varoluşçuluk felsefesinde temel prensip olarak "varoluş özden önce gelir" ilkesi benimsenmektedir. Yani insan önceden belirlenmiş bir formda değil, kendi özünü kendi belirleyen bir varlıktır. Bu durum insanın bir öze değil varoluşa sahip olduğunu göstermektedir. Buber'in bu varlık anlayışına benzer bir şekilde Heidegger'in varlıkla ilgili soru soran insan varlığı olarak "oradaki varlık" anlamına gelen *dasein* üzerinden bir açıklama getirdiğini görmekteyiz.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* isimli eserinde *Dasein* (insan) iki farklı şekilde ele alınır. Bu eserin ilk bölümünde insan kendisi ile dünya, benlik ile başkaları arasında keskin bir ayrım olmaksızın yaşam içerisinde kendisini açıklayan bir olay veya gelişen

⁷¹ Buber, *Ben ve Sen*, 78-79.

⁷² Buber, *Ben ve Sen*, 79.

⁷³ Buber, *Ben ve Sen*, 79-80.

⁷⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 80.

bir oluşum olarak ele alınmıştır. Kısacası bu insan varlığı ilişkiler ağında kendisini göstermektedir.⁷⁵ Eserin ikinci bölümünde ise *Dasein*, sahici bir kimliğe sahip olabilmek imkânlarını oluşturarak gerçekten bir varoluşa sahip olabilecektir.⁷⁶ Heidegger'in varlık anlayışını *dasein* öznesi üzerinden yapması gibi Buber de bir *dasein* gibi "Ben" üzerinden varlık anlayışını betimlemektedir. *Dasein* ve *Ben* ilişkiler ağı içerisinde olmaları ve sahici bir kimlik oluşturma noktasında aktif olmaları yönünde oldukça benzer öznelardir. Fakat burada Ben, varlık olarak Tanrı ile ilişkiyi fazlasıyla önemserken *Dasein*'in Tanrı'nın varlığını ilişki dünyasında reddetmesi, aralarındaki en önemli farklılığı oluşturmaktadır.

Buber'in varlığı, kendinde varlık ve kendisi için varlık olarak ikiye ayırmasının benzerini Sartre'da da görmekteyiz. Sartre, varlık kategorisini, kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁷⁷ Kendinde varlık, nesneler dünyasını ve bu dünyanın çok çeşitli unsurlarını meydana getiren nesneler için kullanılır. Bu varlık ne etkin ne de edilgendir, olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir. Mümkün olandan türetilmediği gibi zorunlu olana da indirgenemez.⁷⁸ Sartre için bu varlık türü, "varoluş özden önce gelir" ilkesine uygun değildir. Çünkü ona göre kendinde varlıkta öz varoluştan önce gelmektedir. Bu durum Tanrı'yı kabul etmeyen Sartre için açıklanamaz bir durumdur. Kendinde varlık olarak dünya, kendini tam anlamıyla kavrama çabalarını boşa çıkaran kusurlarla dolu bir yerdir. Varlığı bir düşünce sistemi içerisinde tam anlamıyla anlaşılmayan olumsal bir varlıktır.⁷⁹

Kendinde varlığın karşısında ise bilincin varlığını ifade eden "kendisi için varlık", yani insan bulunur. Kendisi için varlığın en belirleyici yön veya boyutu hiçliktir. Bu hiçlik sayesinde insan, kendisi ile dünya arasında farklılığı görebilir. İnsanın kendisine ben böyle değilim diyebilmesi, bilinçteki hiçliğin ürettiği boşluğun bir sonucudur. Hiçliğin ve hiçlikte sonsuz sayıda imkânın bulunması bilince insanî varoluşun kendisi için olabilmek imkânını sunmaktadır.⁸⁰

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50-70.

⁷⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 152-165.

⁷⁷ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev.: Vahap Mutal), Dergah Yayınları, İstanbul 1992, 84.

⁷⁸ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 609-610.

⁷⁹ Kenan Gürsoy, *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, 34-35.

⁸⁰ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 610.

Bahsettiğimiz varlık türlerinden Sartre'ın asıl ilgilendiği, kendisi için varlık, yani insandır. Sartre, insanın varoluşunun özden önce gelmesi ilkesini Tanrı'nın yokluğu fikri üzerinden güçlendirmeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre Tanrı'nın olmaması “varoluş özden önce gelir” ilkesinde insana birçok imkân tanımaktadır. Ona göre tanrı tanımaz varoluşçuluk, teist varoluşçuluktan “varoluşun özden önce gelmesi” ilkesini Tanrısız açıklaması açısından daha tutarlıdır. Çünkü eğer Tanrı yoksa hiç olmasa insan vardır. Varoluşçuluğun temel anlayışında ilkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, daha sonra kendi kendisini tanımlayıp belirleyerek özünü ortaya çıkarır. Demek ki varoluşçulara göre insan ilk önce tanımlanamaz ve belirlenemez hiçbir şey değildir. Daha sonradan kendi özünü oluşturacaktır. Tanrı'nın olmaması insanı tasarlayacak ve belirli bir insan doğası oluşturacak bir anlayışın yıkılması demektir. Tanrısız varoluşçulukla birlikte insan, var olduktan sonra kendini nasıl kavratsa ve ne olmak isterse o olacaktır. Sartre'a göre böylelikle varoluşçuluğun asıl istediği olan insanın özgürlüğü ortaya çıkacaktır.⁸¹

Buber'in “kendinde varlığı” obje olarak nitelendirmesi açısından Sartre ile benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Fakat insanın ilişki dünyasında “O” olarak görülmesinin onu “kendinde varlık” kategorisine dâhil edeceğini düşünmesi ve insanın “kendisi için varlık” kategorisine girebilmesi için Ben-Sen ilişkisinin olması gerektiğini ortaya koyması açısından Sartre'dan ayrıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca varlık anlayışı bakımından Buber'in “varlık varoluştur” ilkesini benimsemesi benzerlik gösterse de bir varoluş boyutu olarak Tanrı ile ilişki boyutunu da ele alması açısından Sartre gibi ateist varoluşçulardan ayrılmaktadır. Bu tarz benzerlik ve farklılıklara rağmen “varlığın varoluş olduğu” ilkesini Buber ile birlikte diğer bütün varoluşçu filozofların da benimsendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu anlayışın felsefî arka planını ortaya koyarak daha anlaşılır bir hale getirmemiz gerekmektedir.

“Varlık nedir?” sorusu bütün bir felsefe tarihi boyunca sorulup yanıtlanmaya çalışılmıştır. Fakat bu soru Heidegger'e göre hiçbir zaman tatmin edici bir cevap olmamıştır. Çünkü bu soru her seferinde “varlığın kendisine değil”, “var olana” yönelik bir açıklamayı beraberinde getirmiştir.⁸² Yani “varlık nedir?” sorusuna cevap, genellikle şu veya bu gibi var olana indirgenmiştir. Buna örnek olarak Platon'da *idea*, Ortaçağ'da

⁸¹ Sartre, *Varoluşçuluk*, 38-39.

⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 4-10.

Tanrı, Descartes'te *töz*, Schopenhauer'da *isteme* gibi varlık nitelendirmeleri verilebilir. Bu örneklerde de gördüğümüz üzere “varlık nedir?” sorusu her zaman bir var olan ile açıklanmaktadır.⁸³ Böyle bir varlık tanımında varlık ve var olan arasındaki ayrımın gözetilmediğini ve varlığın üstünün bir var olan tarafından kapatıldığını görmekteyiz. Böylelikle aslında varlık yerine var olan açıklanmış, varlığın anlamı var olan olarak görülmüştür.

Heidegger, var olan üzerinden bir tanım yapılamayacağını düşünmekte ve bu doğrultuda sorulacak sorunun “varlık nedir?” değil de “var olmanın ne anlama geldiği” şeklinde değiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁴ Böylelikle var olmanın anlamı sorulduğunda varlığı bir var olana indirgenmesi yanılsından kurtulup doğrudan varoluşun kendisi üzerinde yoğunlaşmış olabiliriz.⁸⁵ Kısacası var olan, insanı ontolojiye yönlendirirken var olanın varlığını (varoluşunu) sormak, var olmanın anlamını bize verebilir.

Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki tüm diğer varoluşçu filozoflarda olduğu gibi Buber de var olanı “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fakat burada var olan olarak hangi varlık kategorisine gireceğimizi varoluşumuzu gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğimiz belirleyecektir. İşte tam bu noktada Buber, varoluşun Ben-Sen ilişkisi ile gerçekleşebileceğini ortaya koyarak “kendisi-için-varlık” olmanın yolunu bizlere sunmaktadır. Aksi halde “O” dünyasında herhangi bir var olan varlıktan öteye geçemeyiz. Buber'in var olanın nasıl varoluşunu gerçekleştirebileceği konusunda ikili ilişki dünyası üzerinden açıklama yapmasını varoluşçuluk açısından oldukça faydalı buluyoruz. Çünkü Buber, var olmanın ne anlama geldiği sorusunu temellendirmeye çalışarak “var olandan, var oluşunu gerçekleştireni (kendisi için varlık)” ayırmanın yöntemini bizlere göstermektedir. Kısacası “varoluşunu gerçekleştiren bir varlık” olarak görülen insan, nesneler dünyasındaki herhangi bir “var olandan” farklı olarak, varoluşsal bir çaba ortaya koymak zorundadır. Bu yaklaşımın insanın kendini gerçekleştirme yolunda faydalı olduğunu düşünsek de özü olmayan bir insan profili çizmesi açısından uygun görmemekteyiz. Bu eleştirimizi ilerleyen bölümlerde Tanrı ve ahlâk konularında daha detaylı şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

⁸³ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 144-145.

⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 5-11.

⁸⁵ Çüçen, *Varoluş Filozofları*, 146.

Buber'in diğer varoluşçular gibi var olan ile varoluş arasındaki ayrımı yaparak ortaya koyduğu “varlık varoluştur” anlayışını, bahsettiğimiz tabiat ve insanla ilişki dünyasında gördüğümüz gibi son olarak ele alacağımız üçüncü ilişki dünyası olan manevî varlık/Tanrı ile ilişkide de görmekteyiz.

Buber'e göre Ben'in Sen (you) ile ilişkisinin bir başka boyutu ise Ben'in Sen (thou) ile yani Tanrı ile ilişkisidir. Tabiat ve insanla ilişkide O'nun Sen olması Buber tarafından Almanca *Du* (you/sen) olarak tanımlanırken Tanrı ile ilişkide ise O'nun Sen olması yine Almanca *Thou* (sen) olarak tanımlanmıştır. İki kelime de “Sen” anlamına gelse de sadece Tanrı'ya özel olan “Sen” olarak “Thou” kullanılmaktadır.⁸⁶ I-You (Ben-Sen) ilişkisinde olduğu gibi I-Thou (Ben-Sen) ilişkisinde de Tanrı'nın var olan bir varlık olarak gözükmesinden ziyade varoluşu ve varlığının anlamı üzerinde durulmuştur. İnsanın tabiatla ve insanla ilişki dünyası nihaî hedef olarak ezeli-ebedi Sen (Thou)'de kesişmektedir. İnsan, kendisine bahşedilmiş olan Tanrı ile ilişkinin hakkını, ancak kabiliyetine ve günün ölçüsüne göre dünyada gerçekleştirmekle verebilir. Varlıkların her birinin ses verecek kadar “Sen” haline gelmesiyle “Mutlak Sen'e” ulaşılabilir.⁸⁷

Genellikle insanlar arasındaki ilişkiler üzerinde duran Buber, asıl vurgusunu *Thou* üzerinden değil *You* üzerinden yapmaktadır. Ben-Sen (du/you) arasındaki ilişki Ben-Sen (thou) için çok önemlidir. Ben-Sen (you) ile karşı karşıya olduğu zaman, Tanrı vardır. Nasıl ki insan gözünü Sen (you)'den kaçırıp onu sadece tecrübe dünyası olarak görürse Tanrı'yı inkâr etmiş olur.⁸⁸ Kısacası Ben, Sen (you) ile karşılaştığı zaman Tanrı ile karşılaşmış olur.

Anlattıklarımızdan hareketle genel bir değerlendirme yapacak olursak, Buber'in varlık anlayışı bakımından Tanrı'yı da “Sen” olarak görmesi ve diğer ilişki dünyalarına da “Sen” olarak yaklaşmanın önemini ortaya koyması bir nevi ilişki dünyalarında bütüncüllüğün değerini göstermektedir. Bu yaklaşımla Buber'in Tanrı'yı nesneler dünyası için kullanılan var olan bir varlık, yani “O” olarak görmemesi de oldukça önemlidir. Böylelikle Tanrı, var olan noktasıyla değil var olma anlamıyla insanın karşısında bir varlık olarak duracaktır. Varlık konusunda diğer varoluşçu düşünürlerin de önemsedığı “varlık nedir?” sorusundan ziyade “varlığın anlamı nedir?” sorusuna yönelik

⁸⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 29.

⁸⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 10-11.

⁸⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 43.

olarak Buber'in Ben-O, Ben-Sen (you) ve Ben-Mutlak/Ebedi Sen (thou) ilişki dünyaları üzerinden felsefî temellendirme yapması, varlığı anlamlandırma noktasında varoluşçuluk felsefesine önemli katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. Ayrıca günümüzde de önemli bir problem olan tüm varlıkların giderek insan karşısında tecrübe edilebilir birer nesne (O) olarak görülmesi, insanın tabiatla ve diğer insanlarla ilişkisi konusunda "ötekileştirmeye" gitmesi gibi temel sorunlar karşısında Buber'in "O" yerine "Sen" merkezli bir diyalog dünyası oluşturmaya çalışması özellikle çağımızda insana tabiat ve insan ile ilişki noktasında yol gösterici olacağını düşünmekteyiz.

Şimdiye kadar Buber'in iki boyutlu ilişki anlayışını ve bunun üzerinden varlık ile varoluşa dair görüşlerini değerlendirmeye çalıştık. Aşağıda ise yine varlık anlayışı bakımından önemli bir konu olan metafizik ve insan ruhunu Buber'in görüşlerini merkeze alarak değerlendirmeye çalışacağız.

1.1.2. Metafizik ve İnsan Ruhı

Felsefe öncesi insanoğlu, şeyler arasında bir şey, varlıklar arasında bir varlık, yani "O" adını verdikleri, yaşayan bir Tanrı anlayışını tahayyül eden bir din oluşturmuştur. Fakat böyle bir tutumdan artık tatmin olmamanın bir sonucu olarak insanoğlu, felsefî süreci başlatacak adımlar atmaya başlamıştır. Felsefenin yapılmaya başlanması beraberinde şeyler arasında bir şeyin, yani yaşayan bir varlık olarak "O" adı verilen Tanrı'nın, artık tahayyül, arzular ve duygular objesinden kavramsal olarak kavranabilen bir düşünce objesine dönüşmesini sağlamıştır. Metafiziksel bağlamda Tanrı, felsefe için bir düşünce objesi halini aldığı anda konuşması, cevap vermesi, duyması gibi özelliklerinden dolayı Kelam (logos); her sınırı aşabilmesinden dolayı Sınırsız (apeiron) veya basitçe varlık ya da başka bir şey olarak bir düşünce objesi haline gelmiştir.⁸⁹

Felsefenin yapısındaki Tanrı fikrinin canlılığı beraberinde metafiziğin bir konusu olan Tanrı ile ilgili bahsettiğimiz kavramsal imgelemelerin de ötesinde insan ruhunu yeterli bir düşünce objesi olan Mutlak fikriyle kaynaştırmayı getirmiştir. Buber'e göre felsefî süreçte bu aşamada önceleri akılsal bir faaliyet olarak tefekkür edilen bu idea, sonunda onu düşünen ruhun kendisinin imkânı yapar ve ruhun takip ettiği yolda kendi gerçekliğini elde eder. Dolayısıyla insan ruhu bu aşamada tefekkür görevini yerine

⁸⁹ Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, (Çev.: Abdullatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara 2000, 143-144.

getirmek için Varlığa/Tanrı'ya raptedilmiş bir özne olmaktadır. Böyle bir anlayış en sonunda öznenin varlığı ortaya çıkardığını veya çıkaracağını iddia etmektedir.⁹⁰ Kısacası böyle bir çaba insan ruhunun bir düşünce objesi olarak mutlak fikriyle kaynaştırılmasını amaçlamaktadır.

Buber, yukarıda bahsettiğimiz ruhla ilgili felsefi süreçten çok farklı olarak son bir yaklaşım olan insan ruhunun kendisini nihaî olarak görülmesini ve bunun sonucu olarak ruhun kendi nihaîliğini yitirmesini eleştirmektedir. İnsan öznesinin ruhunun her şeyin taşıyıcısı ve değerlerin bir yaratıcısı olarak tahayyül edilmesi beraberinde mutlak olanı yok etmektedir. Bu yüzden Buber, insan ruhunun mutlakdan kopuşunun aslında kendi mutlaklığını da yok ettiğini düşünmektedir. Çünkü böyle bir durumda ruh, insan fertlerinin bir ürünü olacağı için bağımsız bir öz olarak var olamaz.⁹¹ Buber, tüm bu eleştirilerini ise metafiziksel bir konu olan Tanrı'nın kaynağı olarak insan ruhunun olduğunu iddia eden, özellikle psikoloji alanında çok önemli bir isim olan Gustav Jung'un "modern bilinçli insan" üzerine kurulu ruh görüşünden hareketle yaptığını görmekteyiz.

Buber'in Ben-Sen temel kelimesi üzerinden oluşturduğu ilişki merkezli varoluş anlayışında Ben ve Sen'in ruhla ilgili herhangi bir bölümü açıklamak için kullanılmadığını söyleyebiliriz. Çünkü eğer öyle olsaydı Freud'un ruhun bilinçli olan bölümünü Ich (ben); bilinçaltı bölümünü Es (o); ideal ben veya vicdan olan bölümünü ise Über-ich (üst-ben) şeklinde ayırmasına⁹² benzer şekilde Buber'in de Über-ich (ben-üstü) veya Über-du (sen-üstü) şeklinde Ben'i bir ruh olarak bölümlere ayırması gerekirdi. Fakat Buber, Ben ve Sen'de herhangi bir ruhun bölümlerinden bahsetmemektedir. Ben ve Sen temel kelimesi esasında iki yakın ilişkinin ifadesi olarak kullanılmaktadır.⁹³ Bu konuda karşımıza Buber'in ruhu hangi anlamda kullandığı sorusu çıkmaktadır. Bu soruya cevap olarak Ben'i verebiliriz. Çünkü Buber'e göre Ben, zihin (mind), gerçeklik (reality), ruh ve iradenin varisidir.⁹⁴ Dolayısıyla Buber'in ruhu, Ben'in sorumlu olduğu bir alan olarak gördüğünü ve Ben öznesini oluşturan bir unsur olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Ben-Sen ilişki modelinde özellikle Tanrı özelinde metafiziğin ruhla irtibatını daha iyi

⁹⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 144.

⁹¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 144-145.

⁹² Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, (Çev.: Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul 2008, 85-100.

⁹³ Buber, *Ben ve Sen*, 30-31.

⁹⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 33.

analiz edebilmemiz için Buber'in ruh konusunda daha önce de bahsettiğimiz gibi Gustav Jung'a yaptığı eleştirileri inceleyip bazı önemli sonuçlara ulaşabiliriz.

Jung, Freud'un psikanaliz kuramından etkilenerek kendi geliştirdiği analitik psikoloji kuramını kurmuştur. Freud'un bilinç-bilinçdışı gibi ruhla ilgili bölümlerine ek olarak Jung, farklı bir bölüm olarak kolektif bilinçdışını da eklemiştir.⁹⁵ Kolektif bilinçdışı, kişisellikten ötede kalıtsal bir olgu olan, insanların hatta hayvanların atalarından gelen bir mirastır. Bu bilinçdışı türü, kişisel deneyimlerin yer aldığı bilinçdışından farklı olarak tüm bir türün deneyimlerinin insan veya hayvan hafızasında semboller, imgeler veya diğer türlü tecrübeler şeklinde kayıtlıdır.⁹⁶ Jung, yaptığı araştırmalar sonucunda dinin kökenini de bu ortak bilinçdışına dayandırmıştır. Elde ettiği arketiplerin onun için birer kanıt niteliği taşıdığını görmekteyiz. Kısacası Jung, kolektif bilinçdışında elde ettiği bazı imgelerle din ve Tanrı'ya dair açıklamalar yapmıştır.

Buber'e göre Jung, tarihsel ve biyolojik formlarıyla din ve Tanrı'yı psikoloji biliminde bir gözlem konusu yapmıştır. Bilimsel çalışmalarda bu konuların ele alınması oldukça değerlidir. Fakat Buber'e göre Jung, din ve Tanrı konularını incelerken psikoloji biliminin sınırlarını aşarak metafiziksel bazı iddialarda bulunmuştur. Jung'un din ve Tanrı ile ilgili tüm metafiziksel öğeleri, bilinç yerine ruhsal iç bölgenin karanlığı içerisinde ortaya çıkan bir ruhsal olay olarak görmesi, psikoloji biliminin sınırlarını aşp metafiziksel iddiada bulunduğunun göstergesidir. Jung'un dini, bir kişinin kendi ruhuna ait olan ruhsal olayla bir ilişki olarak görmesi ruhtan aşkın olan bir varlıkla ilişkiyi ortadan kaldırmaktadır.⁹⁷ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Jung'un Tanrı konusunda düşüncelerine ve Buber'in Jung'a yönelik eleştirilerine aşağıda yer vererek bir değerlendirmeye yapmaya çalışacağız.

Jung'a göre Tanrı özerk psişik bir muhtevadır. Bu anlayış Jung'un Tanrı'yı kendisine psişik bir muhtevanın tekabül ettiği bir varlık olarak değil, daha çok bu muhtevanın kendisi olarak düşündüğü anlamına gelmektedir.⁹⁸ Buber'e göre Jung'un bu anlayışı Tanrı'nın hakikaten gerçek olmayacağını ortaya koymaktır. Çünkü özerk bir

⁹⁵ Murat Ukray, *Jung Psikolojisi*, Yason Yayıncılık, İstanbul 2016, 17.

⁹⁶ Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, (Çev.: Ender Gürol), Payel Yayınevi, İstanbul 1997, 33-38.

⁹⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 96-98.

⁹⁸ Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, (Çev.: İris Kantemir), Can Yayınları, İstanbul 2008, 194-196.

psişik muhteva olarak değil de kişide psişik bir muhteva meydana getiren bir Tanrı anlayışı, hayatımızın içine girmeyen ve gerçek olmayan bir şey olarak görülür.⁹⁹

Jung'un Tanrı'yı psikolojik açıdan bilinçaltının bir işlevi olarak görmesi, insanla Tanrı arasında karşılıklı ve zorunlu olan bir ilişkinin mevcudiyetini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Böyle bir yaklaşım psikolojinin sınırları içerisinde görülse de "Tanrı kendisi için vardır." görüşüne sahip Ortodoks anlayışa terstir. Tanrı ile ilgili metafiziksel iddiaların insanın ruhunda bir yerde kökeni olduğu ve Tanrı'nın insan ruhundan bağımsız var olmadığını iddia etmek bilimselliği aşp metafiziğin alanına kaymak anlamına gelmektedir. Ayrıca Tanrı'yı insanî özneye ilişkili olarak görmekle beraber insandan bağımsız olarak ele almamak Tanrı'nın var olması bakımından açık bir kapının bırakılmadığını göstermektedir. Buber'e göre Jung'un Tanrı'nın göreliliğine dair bu tarz yaklaşımlar sergilemesi ve metafiziksel açıklamaları ruhun ifadeleri olarak görmesi, psikolojik değil metafizikseldir.¹⁰⁰ Jung'un "modern bilinç anlayışı" merkezinde Tanrı'yı barındıracak tek alan olarak ruhu görmesi, varlığı aşkın olan Tanrı'yı hiçbir ilişkinin olmayacağı bir ruhsal alana hapsedmesi anlamına gelmektedir.¹⁰¹ Kısacası Buber'e göre her defasında psikolojide bilimselliği hedefleyen Jung, ortaya koyduğu metafiziksel iddialarla bir din yorumcusu olmanın da ötesinde insanın içsel deneyimlerini ve ruhsal durumlarını kaynak olarak alan "saf psişik içkinliğin dini" diye bir din ortaya koymaktadır. Jung'un kolektif bilinç dışından elde ettiği dine dair simgelerle dinin insan ruhunun bir ürünü olduğunu ortaya koyması, insanın içsel deneyimleri ve ruhsal durumları anlamına gelen "saf psişik içkinliği" dinin kaynağı olarak ele aldığını göstermektedir.¹⁰²

Buber'e göre Jung, Tanrı ve din konusunda dini tecrübenin derinliklerinde yaptığı seyahatlerle dinsel olanı yani ruhu tecrübe etmesiyle psikoloji alanında dikkat çekmektedir. Dini tecrübe konusunda genellikle iki temel anlayış bulunmaktadır. Bunlardan ilki, dinî tecrübede tüm dünyevî meşgalelerden kendisini ayıran ve dolayısıyla çelişkilerin üzerindeki Tanrı'yı kavrayabilen ruhu esas almaktadır. Böylelikle ruh, Tanrı'nın kendi içerisinde iş görmesine izin verebilmektedir. İkincisi ise her daim ruhun

⁹⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 98.

¹⁰⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 102-103.

¹⁰¹ Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, (Çev.: Raziye Karabey), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2010, 72-75.

¹⁰² Buber, *Tanrı Tutulması*, 103.

içinde doğan, kendi kendine yeter Tanrı ile ruhun bir olması anlayışıdır. Buber’e göre her iki dinî tecrübe yaklaşımında ortak olan “hayatın meşgalelerinden ayrılma” anlayışının aksine Jung, “bilincin ayrılması” ile oluşan bireyselleşme sürecini önemsemektedir.¹⁰³ Aynı şekilde kendi kendine yetenle (Tanrı) bir olmak yerine Ben’i (self) ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım mistisizm yerine agnostisizme yönelişin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Jung’un Tanrı dediği şey, gnostik Tanrı’nın insan ruhu tarafından ikrarından başka bir şey değildir.¹⁰⁴

Buber’e göre Jung’un da benimsediği “modern bilinçli” olarak tanımlanan insan, mistisizmde olduğu gibi vicdanın da yerine ruhu koymaktadır. Genel anlamda vicdan doğru ile yanlış arasındaki ayrıma dâhil olan ve yanlış olan şeye karşı duran ruhun içindeki mahkeme olarak bilinmektedir. Fakat Jung’un vicdan yerine gnostik anlamda ruhu doğru ile yanlış arasında bir ayrım yapan bir mahkeme olarak görmesi, bireyselleşme adına ortak vicdanın yok edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁰⁵

Ruh ve metafizik konusunda Buber’in felsefesini oluşturan Ben-Sen ilişkisi modelinin modern bilinçli insanın Ben (self) merkezli anlayışıyla tamamen zıt olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ben (self) merkezli anlayışta ruh, Ötekini (O) ihtiva edemez ve Öteki, Ben karşısında Buber’in önemseydiği “Sen” haline gelemez. Yani Ben (self), ruhun bilinçaltının sınırlarında tek başına kalmaktadır. Ben’in karşısında duran her varlık onun için O’dan öteye geçememektedir. Buber’e göre ne zaman ki bir varlığı, herhangi bir şekilde ruhun bir parçası yapma ve Ben’de birleştirme çabalarından vazgeçilirse işte o zaman Ben için “O”, gerçek manada “Sen” olabilir.¹⁰⁶

Buber, Jung gibi modern bilinçli insanı merkeze alan psikoloji alanındaki görüşlerin tam aksine ruha beşerî boyutta insanın kendi Sen’ine cevabı olarak bakmaktadır. Yani Buber, ruhu Ben-Sen ilişkisinde bir etkileşim aracı olarak görmektedir. Buber’e göre insan, lisan, sanat ve hareket gibi birçok dille konuşmaktadır. Fakat ruh, tektir; gizemden görünen ve bu gizemden bize seslenen, cevap veren bir kelimedir. Sözlü ifadeler ilk önce insanın beyinde söz iken daha sonra dilde ses haline gelmektedir. Bu durum hakikatte dilin insanın içinde değil, insanın dilin içinde bulunup oradan seslendiğini

¹⁰³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 104.

¹⁰⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 104.

¹⁰⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 107.

¹⁰⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 108.

göstermektedir. O halde dilin bütün kelimeleri ruhu oluşturmaktadır. Dolayısıyla ruhun Ben’de değil, Ben ile Sen arasında olduğunu söyleyebiliriz. İnsan ne zaman ki Sen’e cevap verirse işte o zaman ruh içerisinde yaşamaktadır.¹⁰⁷

Genel bir değerlendirme yapacak olursak, Buber’in ruh anlayışında da diğer konularda olduğu gibi Ben-Sen diyalogunu merkeze alıp ruhu, Ben-Sen arasındaki bir şey olarak tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Bu durum Buber’in ruhu, psikolojinin bir bölümü olarak değil, en temelde ilişki modelinde bir aracı olarak kullandığını göstermektedir. Bilinçli insanı merkeze alan ve insan ruhunun Tanrı ve dinî öğelerin kaynağı olduğunu belirten Jung’un görüşlerinin aksine Buber’in, Tanrı’yı insan kaynaklı olarak değil, metafiziksel bir alanda incelediğini söyleyebiliriz. Tanrı’yı insan psikolojisinin ürünü olarak ortaya koyan ve bunu kolektif bilinçdışı üzerinden temellendirmeye çalışan Jung karşısında, Buber’in insandan bağımsız da var olabilen bir Tanrı anlayışı ortaya koymasını daha tutarlı bulmaktayız. Ayrıca araştırmalarımız gösteriyor ki Jung, ruh konusunda psikoloji biliminin sınırları içerisinde kalmayıp metafiziksel iddialarda bulunurken Buber, ortaya koyduğu Ben-Sen ilişki modelinde psikoloji alanı konusunda önemli iddialarda bulunmaktan kaçınmış ve Jung’un metafiziksel iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

1.2. TANRI ANLAYIŞI

1.2.1. Mutlak Sen Anlayışı ve Tanrı’nın Varlığı

Buber, Tanrı kelimesinin tüm beşerî sözcükler içerisinde en ağır yüklü kavram olduğunu düşünmektedir. Çünkü hiçbir kelime, Tanrı kelimesi kadar yüceltilmemiş veya kötülenmemiştir. Savaşlar, çatışmalar, umutsuzluklar ve kaygı gibi birçok koşulda insan, hayatındaki sıkıntıları Tanrı sözcüğünün omuzlarına yüklemiştir. Fakat insan, her şeyi Tanrı’ya yüklese de ıssız bir yere geçip “tanrım” diye seslenmiştir. Bahsettiğimiz bu Tanrı, tüm insanların yalvardığı ve tarih boyunca insanın hep yanı başında olan Tanrı’dır. Bundan dolayı Tanrı kelimesi bir münacat sözcüğü ve bütün beşerî dinlerde kullanılan bir ad sözcüğü olmuştur. Buber’e göre Tanrı sözcüğü zaman zaman insanlar tarafından kirletilmiş olsa da bu sözcüğe hak ettiği değeri vermemiz gerekmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla

¹⁰⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 103.

¹⁰⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 20-21.

Buber, Tanrı için kullanılan en saf ve en parlak kelimelerden biri olan Thou'nun (Mutlak Sen) üzerinde durarak Tanrı'ya önemli bir yer vermeye çalışmıştır. Mutlak Sen anlayışının ise sadece zihinlerde soyut bir varlık olarak duran Tanrı'nın canlı bir ilişkinin merkezinde yer almasına katkı sağladığını düşünmekteyiz.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere Buber'in Ben ve Sen ilişki modeli Tanrı anlayışında önemli bir yer edinmektedir. Buber, genel anlamda Ben-O, Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen temel kelimeleri arasında yoğun olarak Ben-Sen ilişkisine değinmektedir. Ben-Mutlak Sen arasındaki ilişki açısından da Ben-Sen (you) ilişkisi oldukça önemlidir. Çünkü Ben, Sen ile karşılaştığı zaman Tanrı var olmaktadır.¹⁰⁹ İnsan ne zaman ki gözünü Sen'den başka bir yöne çevirirse işte o zaman Tanrı ihmal edilmiş olur. Dolayısıyla insan, Ötekini (o) tecrübe ettiği ve kullandığı zaman Ben karşısında "Sen" değil de bir "O" olacağı için Tanrı ile karşılaşmamış olur.¹¹⁰ Kısacası diyebiliriz ki Ben-Sen ilişkisi, Ben ve Mutlak Sen arasındaki ilişki için kaçınılmazdır. İnsan, ne zaman ki Ben-Sen ilişkisi ile Mutlak Sen'e ulaşırsa işte o zaman Tanrı'nın varlığını içselleştirmiş olur.

Tanrı, konuşma, bilgi veya bir tecrübe objesi olmayan bir varlıktır. Tanrı, hakkında bahsedilemez, fakat onunla konuşulabilir; görülemez, fakat dinlenebilir. Böyle bir anlayışta Tanrı ile mümkün olan tek ilişki, ona hitap etmek ve onun tarafından karşılık görmektir.¹¹¹ Bu durumu Buber, burada ve şimdi kavramlarıyla açıklamaktadır. Ona göre Tanrı'nın İbranicede adı, o vardır, buradadır gibi manalara gelen *tetragrammaton*'dur. Buber'in önemseydiği nokta Tanrı'nın burada ve şimdi olan bir varlık olmasıdır.¹¹² Burada ve şuanda bizimle birlikte olan bir Tanrı anlayışını merkeze almak, Buber'in karşılıklı etkileşim içeren ilişki temelli varlık anlayışı için kaçınılmaz gözükmektedir.

Ben-Sen ilişkisinde şimdi ve burada olan Tanrı, sıralı bir şekilde Ben-O, Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen şeklinde ilişkilere ait bir gelişim süreci dikkate alındığında nihai hedef olarak gözükmektedir. Bu bağlamda ilişkiler en sonunda Ezeli-Ebedî Sen ile kesişmektedir. Buber'e göre her tek başına Ben-Sen temel kelimesi, Ezeli-Ebedî Sen'e hitap etmektedir. İnsanlar, ilk başlarda Mutlak Sen'lerini bir "O" olarak düşünmek ve ondan öylece bahsetmekte gittikçe zorlandıklarını fark etmişlerdir. Bu durum onları

¹⁰⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 43.

¹¹⁰ Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Insel-Verlag Zu Leipzig 1921, 185-187.

¹¹¹ Buber, *Ben ve Sen*, 41.

¹¹² Martin Buber, *The Prophetic Faith*, (Trans.: Carlyle Witton-Davies), Harper and Row Publishers, New York 1960, 163-164.

Tanrı'nın bütün isimlerini sadece O'ndan bahsetmek için değil aynı zamanda Tanrı ile konuşmak için de kullanmalarını sağlamıştır. Bundan dolayı Mutlak Sen, ebedi ve kaçınılmaz olan bir kelime haline gelmiştir. İnsan, Tanrı kelimesinden Mutlak Sen'i kastettiğinde her şeyden üstün olan ve hayatın hakiki Sen'ine hitap etmektedir.¹¹³ İnsan, bir başkasıyla Ben-Sen ilişkisi içerisinde bulunsu bile bu gibi diğer Ben-Sen ilişkilerinin hepsini Ben-Mutlak Sen kapsamaktadır.¹¹⁴ Buber'in bu anlayışı, Ben-Mutlak Sen temel kelimesinin tüm diğer Ben-Sen ilişkilerini kapsadığını ve üstünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu konuda Ben-Sen ilişki dünyasının asıl hedefi olan Ben-Mutlak Sen ilişkisine götüren birer değerli ilişkiler olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlar, tarihsel süreçte belirli bir dönem kendilerinden mutlak anlamda bağımsız bir biçimde “inandıkları şeyle” canlı bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu tarz yaklaşım, din ve gerçeklik arasındaki ilişkinin en güzel göstergesi olmuştur. Fakat Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi isimlerin görüşlerinin ortaya çıktığı “modern bilinçli insan” anlayışının hâkim olduğu ilerleyen dönemlerde, Tanrı ve din konusundaki gerçeklik ortadan kalkmıştır. Bu gerçekliğin yerine insanın merkeze koyulduğu ve insanların dinin orijinal suretinin yalnızca zayıf izlerini taşıyan bir temsil olarak görüldüğü bir anlayış gelişmiştir. Buber, böyle bir dönemde birçok dindarın bile bu yanılgıya kapıldığını düşünmektedir. Çünkü dindar olarak nitelendirilen insanlar, dinî olarak tasavvur edilen ilişkinin, artık onlarla-onlardan bağımsız bir gerçeklik arasında var olmadığını, bu ilişkinin sadece insanın zihninin içerisinde var olduğunu düşünmektedirler. Buber, dinî gerçekliğin göz ardı edilmesinin beraberinde dindar insanların zamanla tanrısal olanla gerçekleştirdiği iddia edilen her karşılıklı konuşmasının yalnızca bir kendi kendine konuşma halini alacağını düşünmektedir. Çünkü böyle bir dönemde insanın kendisinden mutlak bir biçimde bağımsız bir dinî gerçekliği idrak etmekten ve doğrudan insandan bağımsız mutlak bir Tanrı ile ilişki kurmaktan aciz olduğu bir tanrı tanımaz düzen kendini göstermeye başlamıştır.¹¹⁵

Ben-O ve Ben-Sen, en yüksek yoğunluğunu ve tecellisini ebedî Sen'in mutlak alanında birer partner olmalarını sağlayan dinî gerçeklikte bulmaktadır. Tanrı'nın bütün

¹¹³ Buber, *Ben ve Sen*, 137-138.

¹¹⁴ Martin Buber, *The Writings of Martin Buber*, (Ed.: Will Herberg), Meridian Books, New York 1956, 57.

¹¹⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 25-26.

formlar vasıtasıyla ışık saçan fakat kendisinin formsuz olan bir buluşmada yer alması, O'nun hiçbir imge veya obje ile kavranıp bilinemeyeceği gerçek bir ilişkidir. Burada önemli olan bir mevcudun var olmasıdır. İnsan varoluşunun katıldığı Tanrı ile ilişki noktasında önemli bir tehlike olarak, Tanrı'ya dair sembollerin bir araya gelmesi, birleşmesi ve birtakım plastik ve teolojik formlarla inanan insanların karşısına çıkması gösterilebilir. Buber, bu tarz Tanrı'ya dair suretleri sahte bulmakta ve Tanrı'nın böyle bir tutumla kendisine bakanlara acıdığını düşünmektedir. İnsanın Tanrı'nın suretini sembolize etmesi ve dinî şeyleri kendi oluşturduğu imge ve sembollerle açıklamaya çalışması, Tanrı'ya giden yolu tıkamaktadır. Böyle bir yaklaşım beraberinde birçok eleştiri ile Tanrı'yı reddeden filozofların gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur.¹¹⁶ Buber'in bahsettiği bu filozoflar ise çağının ateistik varoluşçu düşünürleri olan Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi isimlerdir.

Buber, Nietzsche, Heidegger ve Sartre hakkındaki görüş ve eleştirilerini modern düşünce teması üzerinden yapmaktadır. Buber, modern düşünce ve din arasındaki münasebeti yaşayan bir insanî gerçeklik niteliğinin, dine atfedilip edilemeyeceği veya hangi sınırlar içerisinde atfedileceği hakkında bir hüküm vermeyi üstlenebildiği kadarıyla ele almayı amaçlamaktadır.¹¹⁷ Buber'in üzerinde durduğu modern dönem ateizminin yayılması konusunda karşımıza Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi isimler çıkmaktadır. Kendi geleneklerine ve kültürlerine karşı isyankâr bir tavır sergileyen bu düşünürler, bazı varoluşsal gerekçelerle Tanrı'yı reddetmiş, geleneksel dini ve ahlâkî değerleri yok sayarak insanın özgürlüğünü ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.¹¹⁸ Dolayısıyla, Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi düşünürlerin, dinin içinde bulunduğu krizin çıkışını modern düşünce temelinde aramaya çalıştıkları söylenebilir. Buber, bu düşünürleri bir arada modern düşünce üzerinde toplasa da Tanrı ve din hakkında tamamen benzer fikirlere sahip olmadıklarını düşünmektedir.¹¹⁹ Bu doğrultuda aşağıda Buber'in eleştirdiği, her şeyi modern bilinçli insana dayandırmaya çalışan tanrı tanımaz varoluşçu anlayışın önemli isimlerinden olan Nietzsche, Heidegger ve Sartre'ın da görüşlerine yer vererek

¹¹⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 59-60.

¹¹⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 25-26.

¹¹⁸ Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, 152.

¹¹⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 81.

Buber'in Tanrı'nın varlığı konusunda nasıl bir varoluşçu felsefe ortaya koymaya çalıştığını analiz etmeye çalışacağız.

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölmüş olduğunu söylemesi ve katili olarak da insanı görmesi mevcut çağın son durumunun bir göstergesidir.¹²⁰ Nietzsche, her tür hakikati, özellikle de metafiziksel hakikati reddetmiş, tümüyle tözsel varlık anlayışına karşı çıkmıştır. Nietzsche, metafiziği öncelikle ve temelde oluş dünyasının dışında kalan ikinci bir dünyaya olan inanç olarak tanımlamaktadır. Bu metafiziksel inanç, Nietzsche tarafından reddedilmekle kalmamış, aynı zamanda araştırılmıştır. İnsanlar ikinci bir dünyaya dair ilk düşüncelerini düşlerden elde etmişler ve böylelikle organik olan her şeyle birlikte kalıcı şeylerin, yani tözlerin, varlığına inanma durumuna gelmişlerdir. İnsanlar uzun düşüncülerin ardından, bu kalıcı varlıkların varoluşunun delillerine ampirik yolları kullanarak varamadıkları için gerçek dünyanın ampirik veya deneysel olmayan bazı yollarla keşfedilebileceğine karar vermişlerdir. Nietzsche, oluş ve değişme dünyasının dışında yer alan değişmez ve kendinden kaim bir gerçekliğin var olduğu kabulünde bulunan filozofların bu temel iddiasının şeylerin bir oluş ya da akış süreci içinde karşıtlarından çıkışını görmemelerinden kaynaklandığını düşünmektedir.¹²¹ Örneğin fedakârlığın egoizmden, akıl ve akılsallığın akılsızlıktan türeyişi bu filozoflar tarafından görülmemektedir. Yani değerli ve yüce şeylerin birtakım aşağı ve değersiz şeylerden çıktığını bulmak yerine söz konusu değerli şeyler için mucizevî bir kaynak arayışında olmuşlardır. Fakat Nietzsche felsefesinde bunun tam aksine aşkın ve mucizevî bir kaynak alanının gerçekliği yerine oluş dünyasının gerçekliği, yegâne gerçeklik olmuştur. Dolayısıyla Nietzsche felsefesiyle birlikte Sokrates'ten beri gelen oluşun ardında değişmeyen bir varlık, bir töz arama fikri reddedilmiştir. Çünkü akıl ve düşünme tarih boyunca gelen bu düşünce biçimiyle Tanrı ve benzeri kavramlara tutsak edilmiştir.¹²²

Nietzsche'nin de dâhil olduğu varoluşçuluğun ateist kanadındaki düşünürlere göre ya insanın önceden belirlenmiş bir "özü" vardır; ya da insan tam anlamıyla karmakarışık bir akıntı içindedir, yani özünü kendisi oluşturmak zorundadır. İnsanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu görüşü, insanı kölece bir özgürlüğe ya da bağlılığa mahkûm

¹²⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 32.

¹²¹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (Çev.: Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, 280-298.

¹²² Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2019, 472-473.

etmektedir. Eğer Tanrı, yani bir yaratıcı varsa insanın özü de var demektir.¹²³ Bu durumda insan, kendi özünü oluşturma imkân ve gücünden yoksun olmaktadır. Bu imkân ve gücün olmasının tek şartı ise Tanrı'nın olmamasıdır. İnsan gücünün bir değerinin olması için sonsuz bir güce sahip Tanrı'nın olmaması gerekir. Çünkü sonsuzla-sınırlı olan, tamlaksiz bir arada aynı dünyada bulunamaz.¹²⁴ Bu anlayış etrafında Nietzsche: “Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek ‘Tanrı nerede?’ diye sorar, ‘şunu da söyleyeceğin, onu biz öldürdük, sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık biz yeryüzünde? Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere, geriye, öne, yana, yönlerle atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu duymuyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok daha çok gece gelmiyor mu? Tanrı’yı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden-Tanrı'nın çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!”¹²⁵ ifadesiyle Tanrısız bir yaşam istediğini açıkça belirtmektedir. Fakat Nietzsche'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Tanrı'nın ölümü çok büyük ve endişe verici bir olaydır. Burada öldürülen Tanrı, insanların zihinlerindeki Tanrıdır. Tarih boyunca insan zihninde her zaman var olan Tanrı'yı öldürmek hiç de kolay bir iş değildir. Bu yüzden olmalıdır ki Mehmet S. Aydın'ın da dediği gibi Nietzsche ve Sartre gibi ateist varoluşçular ne teolog ne de filozoflara bir şeyleri kanıtlama peşinde olmuşlardır. Onların muhatapları, bunalım içerisinde olan insanlar olmuştur. Aslında gerek Nietzsche gerekse diğer ateist varoluşçular Tanrı'nın varlığını çürütmek yerine onun ahlâkî açıdan var olmaması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Bu fikirleriyle ümitsizlik ile bunalım ortamındaki çaresiz insanlar için bir teselli kaynağı oluşturmaya çalışmışlardır. Kısacası “Tanrı yoktur” demekten çok “Tanrı var olmamalıdır” demektedirler.¹²⁶ Bu anlayış bize gösteriyor ki Nietzsche gibi ateist varoluşçular temelde Tanrı'nın yok oluşunu ispat etmekten ziyade insanın özgürlüğü noktasında Tanrı'nın var olmaması gerektiği fikri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar.

¹²³ Martin Heidegger, *Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü-Nietzsche ve Din*, (Çev.: Ahmet Demirhan), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, 92-93.

¹²⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, (13. Baskı), İzmir 2014, 224.

¹²⁵ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, (Çev: Levent Özşar), Asa Yayınları, Bursa 2003, 130.

¹²⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 224-225.

Nietzsche'nin ortaya koyduğu "Tanrı'nın ölümü" konusundaki düşünceleri Heidegger tarafından ele alınıp yorumlanmıştır. Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger de Tanrı'nın varlığının olasılığı hakkında ne pozitif ne de negatif olarak bir karara varmak için ispat yoluna gitmiştir. Bundan ziyade yeterli varoluş mefhumu sayesinde varoluşun tanrısal olanla ilişkisinin ontolojik statüsünün ne olduğunu sormaya yönelmektedir.¹²⁷ Bu doğrultuda aşağıda Heidegger'in ortaya koyduğu varlık ve Tanrı anlayışına yer verip Buber'in fikirleri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

Heidegger, varlık konusunu oldukça önemsemiş ve varlığın anahtarı olarak insanı görmüştür. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli şey ise onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması ve varlıkla ilgili kaygılanmasıdır. Heidegger, varlıkla ilgili soru soran bu insan varlığına "oradaki varlık" anlamına gelen *dasein* adını vermektedir.¹²⁸ Heidegger, *daseine* metafiziği aşma noktasında önemli görevler yüklemektedir. Ona göre insan, metafiziğin temelini tecrübesini edinmek üzere yola çıktığında ve varlığın hakikatini düşünmeyi denediğinde metafiziği terk etmiş sayılır. Bu terk edişte yol, temel yönünde geriye dönmektir. Bu temel ise üzerine söz söylenmemiş başka olandır. Bu yaklaşımda düşünmenin metafizikle yetinmemesi ona karşı olduğu anlamına gelmez. Metafizik her ne kadar felsefenin ilk adımı olsa da düşünmenin ilk adımına ulaşamaz. İnsan, akıllı bir canlı olduğu sürece metafizik canlı kalacaktır. Çünkü metafizik insanın doğasına aittir. Ne zaman ki düşünme temele geri dönebilirse, inanın özünün ve metafiziğin değişimi başlar. Bu değişim ise düşünmeyi sıçramaya götürür. Kısacası metafizik, varlığın hakikati üzerine düşünmeyle aşılabılır. Varlığın hakikati üzerine düşünme veya metafiziğin aşılması gibi ifadelerden kasıt ise varlığın kendisi üzerine düşünmesidir.¹²⁹

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Heidegger, metafiziği aşmak deyimiyle *Dasein*'in geriye giderek metafiziği kendi hakikatine teslim edip bir sıçrayışla orayı terk etmesini kast etmektedir. Heidegger'in bu yaklaşımının felsefi düşüncenin tarihsel köklerini sorgulamak, varlığın doğasını merkeze almak ve varoluşu anlamının daha farklı yollarını keşfetmekle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Kısacası, varlık sorusunu

¹²⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 88-89.

¹²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 152-162.

¹²⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (Çev: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1991, 24-30.

merkezine alarak, modern felsefenin sınırlarını aşmayı amaçlamaktadır. Metafiziği aşmak derken ise onu terk etmek anlaşılabilir. Dolayısıyla Nietzsche’de olduğu gibi Heidegger de metafiziği terk ederek aslında metafiziğe kaynaklık eden Tanrı’yı yok saymıştır. Bu yaklaşımı Buber açısından değerlendirecek olursak insanın varoluşunun Tanrı ile ilişki sayesinde en üst seviyeye ulaşabileceğini benimseyen Buber’in Heidegger’den oldukça farklı bir anlayış sergilediğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı Buber’in diğer ateist varoluşçular gibi Heidegger’i de eleştirdiğini görmekteyiz.

Buber, Heidegger’in “Tanrı katledilmiştir” ifadesi üzerinden çağdaş insanın Tanrı kavramını “objektif varlık alanından” alıp “sübjektifliğin içkinliğine” taşımış olmasını eleştirmektedir. Buber, bu anlayışın “en üstün değer” olan Tanrı yerine insanın özneliğiyle sınırlı olan bir Tanrı’yı ortaya koyduğunu düşünmektedir. Tanrı’nın ölümü kendi kendine ayakta duran duysal üstü dünyanın insan tarafından ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Fakat Buber’e göre bu anlayış, gerçek hayatta insanlara hitap eden hayat sahibi Tanrı’yı duysal üstü dünyanın bir parçası olarak görmemektedir. Bu durum beraberinde insanın Tanrı ile karşılaşmalarını kendi kendisiyle karşılaşması olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak Tanrı ve insanın gerçek yapısı ortadan kaldırılmış olmaktadır.¹³⁰

İnsanın metafiziği terk edişi şu soruyu akıllara getirmektedir: Madem onu terk ediyoruz, peki nereye gideceğiz? Bu soruya Heidegger gibi ateist varoluşçular, var olan ile varlığın birbirine ait olduğu yere cevabını vermektedirler. Yani insanla varlığın birbirine ait olduğu yer, metafiziğin terk edilişi sonrası yönelim gösterilen dünyadır. İnsan ile varlığın birbirinin aitliğine varması için tasarımcıyı düşünmenin terk edilmesi gerekmektedir. Alışıldık insan profilinden çıkılıp akıllı canlıdan uzağa, temel olarak gösterilen varlıktan da uzağa sıçramak gereklidir. Bu sıçrayış, bakıldığında temelden temelsizliğe bir kaçış olarak görülebilir. Fakat insan bu sıçrayış ile ait olduğu yere, varlığa ait olmaya sıçramış olmaktadır. Bu aitlik için ise sıçrayış kaçınılmazdır. Heidegger tarafından çizilen bir insan profili olan *Dasein* ile varlığın karşılıklı birbirine ait olmasını tecrübe etmesi, olagelmeyi gerçekleştirmektedir. Olagelme, metafiziğin belirlenimlerini yitirdiği, aitliğin gerçekleştiği salınımdır.¹³¹ Kısacası diyebiliriz ki temelsizlikten sıçrayış,

¹³⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 34.

¹³¹ Aysun Gür, “Heidegger’in Metafizik Anlayışı”, *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, A. Kadir Çüçen (Ed.), (ss. 610-625), Sentez Yayıncılık, Bursa 2019, 612-613.

insanı hiçlik veya düzensizliğe değil olagelmeye götürür. Metafizik zeminin aşılabilmesi için ikili düzenden tamamen sıyrılıp başlangıç noktasına dönmek, yani sıçramak gerekmektedir. Bu sıçrama insanı kaynağa, yani başlangıca götürmektedir. Heidegger'in üzerinde durduğu olagelmenin aslında varlıkla var olanlar arasında bir ilişkiyi anlattığını söyleyebiliriz. Konuya bu açıdan baktığımızda Buber'in varlıkların birbiriyle olan ilişki dünyalarının bir benzerini Heidegger'de de görmekteyiz. Fakat *dasein*in varlıkla olan ilişkisini yeniden şekillendiren ve derinlik kazandıran *olagelmen*in insanı diğer varlıklarla ilişkide merkeze alması, Ben'in karşısında duran her varlığı "O" olarak görmesi ve Tanrı'yı ilişki kurulacak bir Mutlak Sen olarak değerlendirmemesinden dolayı Buber'in varlık konusunda merkeze koyduğu ilişki felsefesinden oldukça farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger, bahsettiğimiz metafizik zemini aşmak adına Hristiyan teolojisine ve bu teolojinin gelişmesine kaynaklık eden Yunan felsefesindeki metafizik felsefeye yönelik eleştirileri ile varlık konusu üzerine yoğunlaşmıştır. Heidegger'in bu iki şeye yaptığı eleştirilerin temelinde Hristiyan metafiziğinde felsefe içindeki ontoloji (varlık bilimi) ile teolojinin arasında bir fark olmaması yatmaktadır.¹³² Bu metafizik anlayış, düşünce için oldukça önemli olan varlık konusunda Tanrı sorusundan soyutlanmış bir varlık sorusu sormamaya neden olmaktadır.¹³³ Heidegger'e göre Batı metafiziği varlığın anlamı yerine varlık nedir? sorusunu sormuş ve varlığı bir kavram olarak ele alıp var olana indirgemıştır. Varlığın anlamı sorusu bugün unutulmuş, onun yerine Yunan yaklaşımlarının temelinde bir anlayış gelişmiştir.¹³⁴ Dolayısıyla Hristiyan düşüncesine var olan nedir? sorusu yön vermiş ve Hristiyan düşüncesi varlığı araştırırken bu soru üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu şekilde yapılan araştırmada Batı metafiziği varlığı bir var olana indirgediği için her zaman var olan göz önünde olurken varlık unutulmuştur.¹³⁵ Heidegger, Batı metafiziğinde varlığın unutulmasının temel sebebi olarak ise varlık ile var olan arasında ontolojik bir ayrımın yapılmamasından kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü varlığı bir var olana indirgeyen metafiziksel anlayış, var olan ile

¹³² John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Türkeri), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2005, 123-124.

¹³³ Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, 126.

¹³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 24.

¹³⁵ Martin Heidegger, *Kant'ın Varlık Tezi*, (Çev.: Özgür Aktok), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, 76-77.

varlık arasındaki farkı, varlığı bir varlık olarak değerlendirmeyi veya varlığın hakikati hakkında soru sormayı düşünmez.¹³⁶

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki varlık ve var olan kavramlarının ayrımı Heidegger için oldukça önemlidir. Çünkü bu ayrımı ihmal eden Batı düşüncesinde var olanlar, yani açık olarak kabul edilen kavramlar, her zaman üstün varlıkla anlamlandırılmıştır. Bu anlayışta ontolojik farklılık dikkate alınmadığı için töz, var olanların ilk nedeni olarak görülmüş ve diğer var olan her şey töz ile anlamlı olmuştur. Bu durum var olanlarla ilgili bir açıklama yapılırken bir üstün varlığa müracaat etme yapısını beraberinde getirmiştir.¹³⁷ Var olanların varlığı ontolojik bakımdan temelde olan bir varlığa dayandırıldığı gibi, teolojik olarak da en yüksek var olana dayandırılır. Heidegger için böyle bir metafizik yapı onto-teolojik tarzdadır. Bu yapı varlıklar arasında ontolojik farkın üstünü örtmektedir.¹³⁸ Buber'in düşüncesinde ise töz anlayışı, insan, tabiat ve Tanrı ile olan ilişkiler üzerinden şekillenmektedir. Buber'in varlık anlayışını Heidegger'in eleştirdiği Hristiyan düşüncesinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü daha önce de üzerinde durduğumuz gibi varoluşçuluk felsefesinde ortak fikir olan özellikle de Heidegger tarafından ilkeleri belirlenen “varlığın varoluş olduğu” görüşü Buber tarafından da benimsenmiştir. Varlığın varoluş olduğu anlayışı, klasik felsefenin varlık anlayışının aksine nesneler ve varlık arasında ayrım yapmaktadır. Fakat Buber, Ben'in karşısında duran tabiat, insan ve Tanrı'nın anlamlarını Ben tarafından O (öteki) veya Sen olarak nitelendirilmeleri bakımından değerlendirmektedir. Dolayısıyla insanın karşısındaki varlıkla ilişkisi hem insanın hem de o varlığın varoluş anlamının değişmesini sağlamaktadır. Heidegger'in varlığın varoluşunu ön plana çıkarmak için Tanrı'yı göz ardı etmesinin yerine Buber'in Tanrı da dâhil olmak üzere tüm varlık âleminin karşılıklı ilişkisi ile varlığın varoluşunu gerçekleştirmeye çalışmasını oldukça yerinde bulmaktayız. Çünkü Buber'in bu yaklaşımı sayesinde Tanrı'nın dâhil edildiği varoluşçuluk felsefesinin daha anlamlı olacağını düşünmekteyiz.

¹³⁶ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, (Çev.: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013, 13-15.

¹³⁷ Françoise Dastur, “Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı”, *Heidegger Paris'te*, (Der.: Sadık Erol), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2024, 29-30.

¹³⁸ Martin Heidegger, “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”, Ahmet Demirhan (Haz.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan yayınları, İstanbul 2002, 58.

Batı metafizik anlayışında yer alan ontolojik ve teolojik yapı, *causa sui*'de (kendi nedeninin nedeni) birleşmekte ve böylelikle onto-teoloj ismi verilen bir metafiziksel yapıyı oluşturmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, Heidegger için *causa sui* olarak adlandırdığı Tanrı'nın filozofların ya da teolojinin tanrısı olmaması gerektiği düşüncesidir. Bu düşüncüyü şu ifadelerinden çıkarabiliriz: “*Causa sui*, felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui*'nin önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir. *Causa sui* olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etme zorunda kalan tanrısız düşünce bu nedenle, belki de ilahî Tanrı'ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, ilahî Tanrı'ya, onto-teo-lojik'in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.”¹³⁹ Bu ifadeler bize gösteriyor ki Heidegger, en temelde Batı metafiziğinin tanrısını reddetmektedir. Tanrısız düşüncenin onto-teolojik düşünceden daha çok ilahî Tanrı'ya yönelik olduğunu söylemesi de onun inanma olasılığını reddetmediğinin bir göstergesidir. Heidegger'in bu yaklaşımını 1933'te *neler oldu?* adıyla basılan röportajında söylediği “Yalnızca bir tanrı bizi hâlâ kurtarabilir.”¹⁴⁰ sözünden de çıkarabiliriz. *Causa sui* olarak tanımlanan felsefenin Tanrı'sında insanın Tanrı ile karşılaşması göz ardı edildiğinden bu anlayışın Tanrı'sı, ölü bir Tanrı olmaktadır.¹⁴¹ Kısacası Heidegger'in varoluşçuluk felsefesinde batı metafizik anlayışının benimsediği Tanrı'yı aşmamız gerektiği sonucu çıkmaktadır. Burada inanılan Tanrı'yla ilgili bir problem bulunmamaktadır. Fakat Batı metafizik anlayışının benimsediği onto-teolojik yapının içindeki *causa sui*'yi reddettiği sonucuna varabiliriz. Bu durum onun inanç boyutunda Tanrı'yı reddettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü onun için varlık sorusunun Tanrı sorusundan soyutlanarak sorulması önemli olan bir konudur. Bunu yapabilmesi için de Batı metafiziğini (Hristiyan metafiziğini) eleştirmesi gerektiği sonucuna varabiliriz.

Nietzsche'de olduğu gibi Heidegger de kurumsal Hristiyanlık ile Hristiyan inancına dayalı olan Hristiyan arasındaki ayrıma oldukça dikkat etmiştir. Hristiyan inancı metafizikten tümüyle farklı olduğu için asıl eleştiri Hristiyan metafiziğinedir. Bu durum tıpkı teolojinin eleştirilmesinin, inancın eleştirilmesi sonucuna çıkmaması gibidir. Çünkü

¹³⁹ Heidegger, *Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası*, 66.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *1933'te Neler Oldu?*, (Çev.: Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, 30.

¹⁴¹ Fatma Tosun Köse, *Martin Heidegger'in Teoloji Anlayışı ve Onto-Teoloji Eleştirisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2020, 84.

teolojiye bir yorum olarak bakılmalıdır.¹⁴² Heidegger, Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözüyle aslında artık doğaüstü dünyanın etkili gücü olmadığını kastettiğini söylemektedir. Böylelikle artık Nietzsche için Platonculuk olarak anlaşılan batı felsefesi metafiziği sona ermiştir.¹⁴³ Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü en temelde Hristiyanî değerlerin yok oluşunun bir sonucu olarak görmektedir. O bu durumu şu şekilde ifade eder: "Tanrı'nın ölmesinin yanı sıra, Hristiyan inancın artık inanılmaz olmasının ilk gölgeleri Avrupa'nın üzerine düşmeye başladı bile."¹⁴⁴ Bu sözleriyle Batı düşüncesinden ve özellikle de metafizikten kopuşu işaret etmektedir. Heidegger'e göre Nietzsche'nin bu sözü Batı tarihinin iki bin yıldır süregelen yazgısını dile getirmektedir.¹⁴⁵ Buber'e göre Nietzsche ve Heidegger, Batı metafiziğini eleştirseler de bir ihtimal dâhilinde bile olsa Tanrı'sız karanlık gecenin bir gün son bulacağına işaret etmektedirler. Fakat Buber, insanın Tanrı ile gerçek karşılaşmalarını yeniden tecrübe etmeden yeni bir imgeler oluşumunun başlatmasının ve gerçek karşılaşmanın olmadığı bütün imgelerin illüzyon ve kendini aldatmadan başka bir şey olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁶ Buber'in bu yaklaşımı Tanrı'yı terk eden Nietzsche ve Heidegger gibi isimlerin tekrar bir dönüş olsa dahi Tanrı'ya yönelim tarzlarının tekrar problem oluşturabileceğini göstermektedir. Buber'in Nietzsche ve Heidegger'in aksine insanın gerçek anlamda Tanrı ile karşılaşmasına önem vermesi, Ben ve Mutlak Sen'in arasındaki ilişkinin sağlanmasını merkeze aldığı bir göstergesidir.

Buber'in eleştirdiği bir başka ateist varoluşçu düşünür ise Sartre'dır. Buber'e göre Sartre, ateizmini "ateistik varoluşçuluk" olarak açık bir şekilde bildirmektedir. Bu ateizm, materyalistlik olandan farklı olarak Sartre'ın varoluşçu felsefesinin mantıksal bir sonucu olan varoluşçu ateizmdir. Buber, Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" ifadesini geçerli bir olgu olarak kabul eden Sartre'ın bu ifadeyi, Tanrı'nın var olmadığı veya artık var olmayacağı anlamında kullanmadığını düşünmektedir.¹⁴⁷ Böyle bir iddiada bulunmak yerine Sartre, Tanrı'nın bize konuştuğunu ve şimdi ise sustuğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlayışın göstergesi olarak ise "Tanrı ölmüştür" ifadesi kullanılmaktadır.¹⁴⁸ Aksi halde

¹⁴² Martin Heidegger, "Nietzsches wort 'Gott ist tot'", Holzwege, Frankfurt 1950, 203.

¹⁴³ Heidegger, "Nietzsches wort 'Gott ist tot'", 199-200.

¹⁴⁴ Nietzsche, *Şen Bilim*, 211.

¹⁴⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev.: Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa 2001, 15.

¹⁴⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 35.

¹⁴⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 82-83.

¹⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev.: T.İlgaz ve G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2011, 765-782.

var olmayan bir şeyin ölmesi oldukça saçma olacaktır. Buber, Sartre'ın "Tanrı'nın bize konuştuğu ve şimdi ise sustuğunu" iddia etmesini son derece saçma ve eleştirilmesi gereken bir konu olarak görmektedir. Bu konu hakkında Sartre'ın bize ne anlatmaya çalıştığını bilmiyor olduğumuzu varsayarak bir değerlendirme yaptığımızda "insanın ilk zamanlar Tanrı'yı işittiği, şimdi ise artık işittiğine inanmadığı" şeklinde bir görüş ortaya çıkmaktadır. Buber, bu konuyu Musevî kutsal kitabı üzerinden değerlendirdiğinde "yaşayan Tanrı'nın sadece kendini ifşa eden bir Tanrı olmayıp, aynı zamanda kendini gizleyen bir Tanrı olduğu"¹⁴⁹ şeklinde bir mesajın bulunduğunu söylemektedir. Buber, kutsal kitaptaki bu mesajın Sartre'ın bize öğretmek istediğinden bütünüyle farklı olarak Tanrı'nın varoluşumuz açısından delaletinden bahsettiğini düşünmektedir.¹⁵⁰ Buber'e göre Sartre ise kutsal kitabın anlatmak istediğinden bütünüyle farklı olarak modern insanın dinsel ihtiyaç üzerindeki kararlı devamlılığıyla birlikte oluşan Tanrı'nın sessizliğidir. Bu sessizlik gerek Sartre'da gerekse Nietzsche ve Heidegger'de endişe verici ve baş ağrıtıcı bir problem olmuştur. Dolayısıyla Buber, bu varoluşçu düşünürlerin varoluşçuluğu cesaretlendirebilmek için Tanrı'ya dair araştırma yapmayı bırakıp Tanrı'yı unuttuklarını düşünmektedir. Bu anlayışın getirdiği bilgi ve iman krizi ortamında Tanrı'ya isnat edilen "yaratıcı özgürlüğü" insanın eline verme, bir çözüm olarak düşünülmüştür. Yani insan, kendisine ve kendi tezahürü vasıtasıyla dünyanın var olduğunu düşünen bir varlık pozisyonuna yönlendirilmiştir.¹⁵¹ Kısaca diyebiliriz ki Sartre'ın ortaya koyduğu iddialar, insanî evrenden başka evren olmadığı, sadece insanî öznelliğin evreninin olduğu anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

Buber, Sartre ve diğer ateist varoluşçularda yukarıda bahsettiğimiz anlayışın endişe oluşturan bir problem olduğunu düşünmektedir. İnsanın varoluşa gerçekten kendi öznellik alanının içine gömülmüş, kendisi için var olmak anlamında bakması veya ötekinin en kusursuz örneği olan Tanrı'nın insanın O'na baktığı gibi bakıp bir nesne haline getirmesi elbette önemli bir problem olacaktır. Çünkü Buber, Tanrı'yı öteki olarak gören bu anlayışın insanı, Tanrı olmasa dahi diğer ötekilerin yeterli olacağı fikrine götüreceğini düşünmektedir. Fakat bu fikre karşı şu soru ortaya çıkar: "Ya Tanrı, ötekinin en kusursuz örneği değil de, daha çok mutlağıysa?" sorusu akla gelmektedir. Buber'e

¹⁴⁹ İsaiah 45/15.

¹⁵⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 82-83.

¹⁵¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 83-84.

göre öteki olarak nitelendirdiğimiz her şey, Ben için Sen olabildiği gibi bir “O” haline, yani nesneye de dönüşebilmektedir. Fakat insanın karşısındaki “Mutlak Öteki” veya tanımlanamayan bir Tanrı olunca durum değişmektedir. Çünkü Tanrı, asla bir insan için diğer ötekiler gibi bir nesne olamaz. Ben’in Mutlak Sen, Mutlak Sen’in ise Ben ile kurduğu ilişki dünyası dışında Tanrı ile bir Ben-O ilişki dünyası kurulamaz.¹⁵²

Sartre ve diğer ateist varoluşçuların Tanrı ve insan arasında bir suskunluk olduğunu belirtmeleri ve bu durumu Tanrı’nın “ölümü” olarak nitelendirmelerini Buber, sansasyonel ve yetersiz bir yaklaşım olarak görmektedir. Kanaatimizce Buber bu sert tutumunu, ateist varoluşçuların Tanrı-insan ilişkisine Ben-O açısından bakmaları, nesnelleştirici tutum sergilemeleri ve varlık ile ilgili konuları insanî öznelliğe çekmeye çalışmaları noktasında yapmaktadır. Buber, Tanrı ve insan arasındaki ilişkide eğer bir suskunluk varsa bu durumun yerle gök arasında sözün tekrar işitileceği varoluşsal ilişkiye doğru hareket etmenin daha uygun bir yaklaşım olacağını düşünmektedir.¹⁵³

Tanrı’nın suskunluğu konusunda işitmiyor oluşumuzun nasıl bir rol oynadığını sormadan sebebi Tanrı’nın suskunluğuna bağlamak ve bu bağlamda Tanrı’nın var olmadığı sonucuna ulaşmak mantıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü Sartre gibi düşünürler, varlığı kendisine ait olmaksızın kendisinin Tanrı’nın bir nesnesi olduğu görüşü üzerinden Tanrı’nın insanla bir ilgisi olmadığı sonucuna ulaşmaktadırlar. Özne-nesne arasındaki ilişkinin iki varlık arasındaki asıl ve tek ilişki olduğunun düşünülmesi, Ben ve Sen arasındaki aslî ve kesin ilişkinin görülmemesine neden olur ve insanı bu evrende tek başına olduğu sonucuna götürür.¹⁵⁴

Şimdiye kadar Nietzsche, Heidegger ve Sartre’ın görüşlerini de ele alarak Buber merkezli Mutlak Sen ve Tanrı’nın varlığı konusunu değerlendirdik. Aşağıda ise Tanrı’nın varlığı noktasında genel bir değerlendirme yaparak ulaştığımız sonuçları ortaya koymaya çalışacağız.

Ateist varoluşçuların felsefesi esasında “Tanrı yoktur” yerine “Tanrı var olmamalıdır” yaklaşımını sergilemektedir. Bu yaklaşımın gerekçeleri ise aşırılıklarla doludur. Çünkü bu felsefe iki aşırı uçtan birinin seçilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu iki

¹⁵² Buber, *Tanrı Tutulması*, 83-84.

¹⁵³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 83-84.

¹⁵⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 86.

aşırı uç ise; katı rasyonalizm ve irrasyonalizmdir. Oysaki bu ikisi arasında seçimde bulunmak zorunda değiliz. Çünkü insan zihninin kurduğu kavramsal yapı, sunî, zorlanmış ve gelişi güzel yönleri olsa da bu yönlerinden dolayı insanın tamamen kötü ve güvenilmez olduğu sonucuna götürmemelidir. İnsanın bir tarafta katı ve belirlenmiş olan “öz” ve diğer tarafta olayların olduğu dünya arasında bir yerde durması elbette mümkündür. Ayrıca bir tarafta tam teslimiyet diğer tarafta şiddet ve başkaldırının sunulduğu bir ortamda ortada kalabilmenin elbet bir yolu olmalıdır. Bu aşırılıkların eğer birini seçmek zorunda değilsek ve ortada da bir yol var ise Tanrı’yı öldürmeye de gerek kalmamaktadır. Öyle ki hayatın içinde olan bir Tanrı’yı insanlık için öldürmeye çalışmak büyük bir bunalımın göstergesidir.¹⁵⁵ Bu denli bunalım içerisinde olan düşünürlerin fikirleri her ne kadar sistemli olsa da sağlıklı fikirler olup olmamak noktasında insanı düşündürmektedir. Kısacası diyebiliriz ki ateist varoluşçularda oluşun dışında bir varlıktan söz etmek mümkün değildir. Onlar için sürekli bir oluş ve değişme içerisinde olan varlık önemlidir. İnsan da bu gerçekle yüzleşerek oluş dünyasıyla başka dünyalar yaratmadan baş edebilmelidir. Bu anlayışla insanı aşırı bir uca yönlendirme gayreti içerisinde olduklarını görmekteyiz.¹⁵⁶ Michel Foucault’a göre Nietzsche’nin ilan ettiği şey, “Tanrı’nın mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur. Tanrı’yı öldürdüğü için kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır.”¹⁵⁷ Bu ifadelerden de anladığımız üzere insan, varoluşçuluk için Tanrı’yı öldürerek kendi düşüncesini, dilini öldürmüş; varoluşunu bu cinayet üzerine kurmaya çalışmıştır. Dolayısıyla ateist varoluşçuluk felsefesinin bir sonucu olarak Tanrı’nın ölümü ile metafiziğin sonu gelmiş, modern bilimin epistemolojik öznesi olarak da insanın ölümü gerçekleşmiştir. Mehmet S. Aydın’a göre ölen Tanrı, ölümün, vahşetin, korkunun, günahın, ümitsizliğin kaynağı olan bir kavramı ifade ediyorsa varsın ölsün. Aynı şekilde Batı metafizik anlayışındaki yapı kendi içinde yıkılacaksa yıkılsın. Fakat öldürmek istenen bu Tanrı, Tevrat, İncil ve Kur’an’ın Tanrısı ise buna güçleri hiçbir zaman yetmeyecektir.¹⁵⁸ Genel anlamda baktığımızda ateist varoluşçuların özellikle Hristiyanlığın Tanrısı ile problemleri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat daha önce de bahsettiğimiz üzere kurumsal Hristiyanlığın insanlara

¹⁵⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 225.

¹⁵⁶ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 473.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler – İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (Çev.: M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi Ankara 1994, 497.

¹⁵⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 232-233.

dayattığı metafizik anlayış, bu düşünürleri Hristiyan geleneğinin Tanrısını reddetmeye götürmüştür. Bu düşünürlerin inanç veya Tanrı'nın olmadığını ispat konularına ilgili olmamaları Batı felsefesinin Tanrısına savaş açtıklarının bir göstergesidir. Öldürülen Tanrı'nın sadece bir kavram olarak kalmadığının kanıtı ise özgürlük, ahlâkî özerklik gibi beşerî hayatla ilgili alanlarda da reddedilmesidir.

Buber ise Tanrı'nın varlığı konusunda sadece felsefî bir değerlendirme sürecini içeren bir anlayış değil, aynı zamanda Ben ve Ebedî Sen arasında kurulan bir ilişki dünyasını benimseyen bir tutum sergilemiştir. Ben-Ebedî/Mutlak Sen arasında bir ilişki oluşabilmesi için tüm ilişkilerin nihaî hedefi olan Tanrı'nın varlığına inanmak gerekmektedir. Dolayısıyla Buber, Tanrı'nın varlığı konusunda ateist varoluşçular ve onların geliştirdikleri bu modern düşünce çağını “Tanrı tutulması” veya “cennet ışığının tutulması” olarak nitelendirmektedir.¹⁵⁹ Buber’e göre “bir güneş tutulması güneşte değil, güneşle bizim gözlerimiz arasında gerçekleşen bir şeydir. Felsefe, bizim Tanrı’ya karşı gözlerimizin kapalı olduğunu düşünüyor da değildir. Felsefe, bugün bizim yalnızca ‘Tanrı’nın ve tanrıların’ yeniden bir zuhurunu, yüce imgelerin yeni bir oluşumunu mümkün kılabilecek ruhsal yönelimden yoksun olduğumuzu kabul etmektedir.”¹⁶⁰ İnsanın Tanrı’yı tanımlama noktasında kaynak olarak görülmesi, yerle gök arasında birtakım imgelerin insan tarafından oluşturulması ve Tanrı'nın dünyevî düşünceye hapsedilmeye çalışılması konularında ısrar edildiği zaman, Tanrı ile karşı karşıya olma durumu açısından insan, aşkın olan varlığın gerçekliğine teslimiyeti reddetmiş olur. Böyle bir durum, insan ile Tanrı arasında “Tanrı tutulmasının” yaşanmasına neden olmaktadır.

Mutlak gerçekliğiyle duyuşal üstü dünya (Tanrı ve tanrısal ilkeler) bertaraf edildiğinde ve beraberinde insanı tanımlayan ilkeler ve idealler yok olduğunda, yani artık bir “insan Tanrı’sının” olmadığı benimsenip varlık sebebini kaybetmiş olan bir Tanrı ismi atılsa bile Buber’e göre Tanrı, kendi sonsuzluğunun ışığında yaşamaya devam edecektir. Fakat böyle bir durumda insan, bir katil olarak ölüme ve karanlığa teslim edilmiş bir varlık olarak kalacaktır. Buber, bu durumu Yahudi efsanelerinde bahsedilen Âdem ve Havva’nın Tanrı’ya karşı gelmesine benzetmektedir. Âdem ve Havva Tanrı’ya karşı gelip cennetten kovulduklarında ilk defa batan bir güneş görmüşlerdir. Güneş batıp karanlık çökünce dehşete düşmüşler ve bu olayın kendi suçlarından kaynaklı olduğunu

¹⁵⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 35-36.

¹⁶⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 36.

düşünmüşleridir. Böyle bir fenomen karşısında ağlayıp Tanrı'ya yönelmişlerdir. Âdem ve Havva'nın yaşadıkları kalp değişimi sonunda gün ağarmıştır.¹⁶¹ Kısacası Buber'in bu örnek üzerinden Tanrı'nın varlığını yok saymanın veya bir Tanrı tutulması yaşamının insanlığı bir karanlığın içine sürükleyeceğine dikkat çekmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki ateist varoluşçu düşünürlerin felsefe ile Hristiyanlık arasındaki bağı koparmak için mücadele verdiklerini görmekteyiz. Bu bağı kopuşu, felsefe için bir problem olmasa da Hristiyan teolojisi için teologların bir problemi olarak kalmaya devam edecektir. Hristiyanlıktan arındırılmış bir felsefe ise ancak Hristiyan teolojisiyle arasına mesafe koyduğunda gerçekleşecektir. Bu amaç doğrultusunda Nietzsche sonrası artık varoluşçu felsefede metafizik, Tanrı'nın ölmesiyle, yani yokluğuyla, yeni bir yön bulmaya çalışmıştır. Nietzsche ve Heidegger'in birbirine karışmış olan felsefe ve teolojiyi ayırması, bu iki alanın gelişimi açısından yararlı görülebilir. Fakat felsefenin, teolojik meşguliyetlerden kurtulması ve ateist düşünürlerin önemseydiği asıl mesele olan “varlık” sorusuyla ilgilenebilmesi için metafiziksel alandan Tanrı'nın yok edilmeye çalışılması elbette eleştirilmesi gereken önemli bir durumdur. Çünkü Tanrı kavramı bütünüyle metafiziksel bir karaktere sahip olduğu için bu kavramın metafizikten farklı olarak nasıl betimleneceği yönünde bir çözüm sunmamaktadırlar. Ayrıca felsefe tarihinde metafiziğin ortaya çıkışında en temel konu olan Tanrının reddedilmesi, insan düşüncesine ve felsefe dünyasına büyük bir darbe niteliği taşımaktadır. Tanrı konusunu felsefeden çıkarıp tamamen teolojinin sırtına yüklemek, felsefenin büyüklüğünün sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Felsefeyle Hristiyan teolojisinin iç içe geçmesi problemleri bir durum olsa da bunun çözümü için Tanrı'nın öldürülmesi, metafizik açısından bir kaçıştan başka bir şey değildir. Çünkü metafiziğin temelinde Tanrı vardır. Tanrıyı yok saymak metafiziğin temelini sarsmak anlamına gelmektedir. Ateist varoluşçu düşünürler genelde her şeyin temelini sarsmaya niyetli oldukları için böyle bir yaklaşım sergilemeleri, felsefe yapış tarzlarının bir sonucu gibi görülse de mesele Tanrı kavramı olunca birçok eleştirinin odağı haline gelmektedirler. Kanaatimize göre Buber'in “Tanrı tutulması” söylemi, modern dönemin ateist varoluşçularının “bilinçli insan” üzerinden ateistik bir anlayış ortaya koyması ve buna rağmen içine düştükleri “bunalım” felsefesiyle bir ihtimal dahi olsa Tanrı'ya dönüşün

¹⁶¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 36-37.

gerçekleşebileceği mesajını vermelerini iyi bir şekilde betimlemektedir. Ayrıca Buber'in Tanrı'nın varlığını reddetmeden de insanın bir varoluş süreci içerisine girebileceğini diyalog felsefesiyle açıklaması da teistik anlayışı benimseyen varoluşçular açısından bir yol gösterici olacaktır.

Şimdiye kadar Mutlak Sen ve Tanrı'nın varlığı konusunda Buber'in görüşlerini merkeze alarak ve bazı ateist düşünürlerin düşüncelerini de ortaya koyarak bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Bu konu genel anlamda metafiziksel bir alana hitap ettiği için Buber'in Ben ve Mutlak Sen Anlayışında Tanrı-İnsan İlişkisini ayrıca aşağıda değerlendirmeye çalışacağız. Zira Ben ve Mutlak Sen ilişkisinin metafiziksel boyutunun Tanrı-insan ilişkisine yansımaları oldukça önemlidir. Aksi halde Tanrı, insan zihnindeki ontolojik bir varlık olarak kalacaktır. Dolayısıyla Ben-Mutlak Sen temel kelimesinin Tanrı-insan ilişkisi açısından aşağıda değerlendirmesinin yapılması Buber'in ilişki merkezli felsefesini anlamamız için oldukça önemlidir.

1.2.2. Ben ve Mutlak Sen Anlayışında Tanrı-İnsan İlişkisi

Buber'in felsefesinde “ilişki” oldukça önemli bir kavramdır. Dolayısıyla onun Tanrı kavramına bakışında da ilişki ön plana çıkmaktadır. Buber'e göre var olan, ya yüz yüze varlıktır ya da pasif bir objedir. Burada önemli olan ise ilişki modelinin nasıl olduğudur. Ben-Sen veya Ben-O şeklinde kendini gösteren ilişki modelleri insan özünün var olanla iki başlı irtibat halini göstermektedir. Bu ilişki modelleri iki zahiri fenomen değil, bilakis varlıkla birlikte var olmanın iki temel tarzını ifade etmektedir. Bu durumu Buber, “gözlerine bakmaktan başka bir şey yapmadan suskun bir şekilde annesiyle konuşan çocuk ve herhangi bir objeye baktığı gibi annesinin üzerinde olan bir şeye bakan aynı çocuk”¹⁶² örneğiyle açıklamaya çalışır. Ona göre burada açıkça ortaya çıkan şey, bizzat insan varoluşunun çifte yapısıdır.¹⁶³

İnsanın Sen (Thou/Tanrı) ile olan ilişkisi veya O (tecrübe dünyası) ile olan ilişkisi varoluşunun iki temel tarzını oluşturmaktadır. Ben- Sen ilişki modelinde karşılıklı ilişki vardır ve her iki taraf da bir nesneyi ifade etmemektedir. Fakat Ben-O ilişkisinde “O”, karşılık vermeyen “Ben” tarafından tecrübe edilen bir nesne gibidir. Bu yüzden ki

¹⁶² Buber, *Tanrı Tutulması*, 58.

¹⁶³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 58.

Buber’e göre Ben-Sen en yüksek yoğunluğunu ve tecellisini, sınırsız varlığın mutlak kişi olarak partner olduğu dinî gerçeklikte bulmaktadır. Ben-O ilişkisinde ise en yüksek aydınlanmış felsefî bilgi ile gerçekleşmektedir. Ben, O’yu araştırır, inceler, ölçer, biçer ve nesnel bir tavırla tecrübe eder.¹⁶⁴ Kısacası diyebiliriz ki insan varoluşu için iki ilişki modeli de önemlidir. Fakat “karşılıklı” oluşu bakımından Ben-Sen ilişkisi insan varoluşu açısından oldukça önemlidir. Çünkü Ben-O arasındaki ilişkide “Ben” aktif durumda iken “O” pasiftir. O halde diyebiliriz ki asıl gerçek ilişki Ben-Sen ilişkisidir. Bu açıdan baktığımızda Buber’in aslında Tanrı’yı birçok filozofun herhangi bir nesne içinde kullandığı “O” kelimesinden farklı olarak “Sen” olarak nitelendirmesi, onun insan-Tanrı ilişkisinde Tanrı’yı çok önemli bir yere koyduğunun göstergesidir.

Dinlere bakıldığında hakikatin Tanrı’nın katında olduğu ve bunun ise ancak vahiy yoluyla bilinebileceği öğretileri görülmektedir. Bu durum gösteriyor ki din, insanî varoluşun ötesinde bir alanı asıl gerçeklik olarak göstermekte ve insanı hiçleştirmektedir. Tanrı tarafından yaratılan, yönetilen ve Tanrı’nın oynattığı bir kukla gibi gösterilen insan, gerçek anlamda bir varlığa sahip olamaz. Böyle bir anlayışta insan-Tanrı ilişkisinde insan daha önce bahsettiğimiz Ben-O ilişki modelindeki “O” gibi yani bir nesne gibi durmaktadır. Buber, Tanrı karşısında bir nesne değil de Tanrı’ya hitap eden, O’nunla diyalog kuran aktif bir varlık olarak insan bireyinin somut varoluşunu ön plana çıkarmaktadır.¹⁶⁵ Bu diyalogda her bir taraf diğeri için “Sen” olmaktadır. Yani Tanrı insanı muhatap olarak görmektedir. Kısacası diyebiliriz ki Buber, bireysel dindarlık, dini gerçekliğin Tanrı-insan ilişkisi içerisinde görülmesi, Tanrı’nın karşısında özgür ve bağımsız bir “Sen” olarak insanın durması gibi temel fikirleriyle Tanrı anlayışı noktasında güçlü bir şekilde somut insan varoluşunu ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.

Buber’in Tanrı-insan ilişkisi konusunda görüşlerinden hareketle İbranî geleneğe uygun bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Bu durumu Yunanlılar ile İbranilerdeki Tanrı-insan ilişkisinin ele alınış biçimini karşılaştırarak ortaya koyabiliriz. Yunanlılarda insanlar genel anlamda göze hitap eden şeylerle ilgilenmişler, destanları ve heykelleriyle görsel sanatlarda çok övülmüşlerdir. Yunanlıların görselliğe yönelik bu ilgilerinin Tanrı tasavvurlarına da yansıdığını görmekteyiz. Zihinlerindeki tanrıları mermerlerde ve vazo resimlerinde tasvir etmişlerdir. İbraniler ise Tanrı’yı gözde canlandırılan veya tasvir

¹⁶⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 58-60.

¹⁶⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 7-10.

edilen bir obje haline getirmemiştirler. Dolayısıyla onlar için Tanrı, görülen değil, duyulan ve dinlenen bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Buber'in de Tanrı-insan ilişkisinde bahsettiğimiz İbranî anlayışa uygun olarak görülen bir "O" dünyasını değil de Ben ve Mutlak Sen ilişkisini önemseydiğini görmekteyiz. Kısacası Buber'in Ben ve Sen ilişki modeli, Yahudi Tanrı anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁶

Buber'in insan-Tanrı ilişkisi konusunda Yahudi geleneğini önemsemesi ve Tanrı için sıklıkla vurguladığı "Thou" kelimesini kullanması, onun bir teolog olabileceği izlenimi verebilir. Fakat genel anlamda baktığımızda Buber'in insanın diğer insanlarla ilişkisini, yani Ben-Sen (you) temel kelimesini daha fazla önemseydiğini ve ele aldığını görmekteyiz. Bunun temel sebebi ise nihâî hedef olan Mutlak/Ebedi Sen'e ulaşmada Ben-Sen (you) ilişki dünyasının oldukça önemli olmasıdır. Bu durum Buber'in Tanrı temasını merkeze alan bir teolog olmadığını, aksine insanın ilişkilerini daha fazla önemseyen ve bu ilişkilerle Tanrı'ya yaklaşma imkânını sunan bir düşünür olduğunu göstermektedir. Ayrıca Buber'in en temel amacı insanlara Tanrı hakkında bilgi vermek değildir. O, Batı'nın modern toplumunda oluşan hasta zihniyet karşısında yeni bir topluluk duygusu geliştirmeyi ve bu şekilde insanların insan-insan ve insan-Tanrı ilişkilerine bakış tarzlarını değiştirmeyi amaçlamaktadır.¹⁶⁷ Dolayısıyla Buber'in amacını gerçekleştirmek için ortaya koyduğu ilişki dünyası içerisinde Tanrı'nın nasıl bir yer edindiğini ve insanın Tanrı ile ilişkisinin ne ifade ettiğini aşağıda değerlendirmemiz gerekmektedir.

Önceden Ben için "O" olan her şey, Sen'e döndükten sonra tabiatı gereği "O" olmaya zorlanabilir. Buber'e göre sadece her şeyi kuşatan Ben-Mutlak Sen ilişki dünyasında bu durum gerçekleşemez. Çünkü Tanrı'nın bizim için "Sen" olması tabiatı gereği hiçbir zaman son bulmaz. Bunun temel sebebi ise Tanrı-insan ilişkisinde Mutlak Sen olarak Tanrı'nın her zaman var olabileceği gerçeğinin bulunmasıdır. Zira Tanrı'dan "he" "it" olarak bahsedilmesi alegoriden öte bir şey olmayacaktır. Fakat Tanrı'ya Sen denildiğinde, evrenin kesintisiz devam eden hakikati ortaya koyulmuş olmaktadır. İnsanın insan ve tabiatla ilişkisi noktasında ise bir şeyin Sen olabilmesi için O'ya ihtiyaç duyulmaktadır. Nasıl ki bir kelebek belirli bir süre kozanın içinde kalıp uçabilmek için kanatlarını geliştiriyorsa her bireysel Sen (you) de gelişebilmesi için O'nun içerisinde belirli bir süre kalmalıdır. Yani insanın karşısındaki insan veya tabiat, belirli bir dönem

¹⁶⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 48-49.

¹⁶⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 53.

Sen (you) olana kadar O'nun içinde kalmaktadır. O'yu aşp Sen (you) olabilmesi için Ben karşısında "O" içerisinde bir gelişim sürecini geçirmesi gerekmektedir.¹⁶⁸ Bu konuyu daha anlaşılır bir hale getirecek olursak evrendeki her Sen (you) tabiatı gereği "O" olabileceği gibi Sen'e de geçiş yapabilir. Bu durum Ben'in karşısındaki her Sen'in eskiden bir "O" olduğunu veya ileride O'ya geri dönüş yapabileceği anlamına gelmektedir.

Mutlak Sen tabiatı gereği tam olan Sen'dir. İnsan ise kendi tabiatında "O" mevcut olduğu için Tanrı'yı da "O" dünyasına veya diline çekmeye çalışmaktadır. Fakat her ilişkide insan sonunda gözünü Mutlak Sen'e diker ve Tanrı'yı hisseder. Böylelikle her Sen aracılığıyla insan, Mutlak Sen'e hitap eder. Nihai hedef olarak görülen Mutlak Sen'e bütün ilişki alanları dâhil iken Tanrı, hiçbirine dâhil değildir. Kısacası onların hepsinden yegâne ve tek olan Tanrı parıldamaktadır. Fakat önemli olan bu parıldamanın insan tarafından fark edilip "O" dünyasının "Sen" dünyasına dönüştürülebilmesi ve böylelikle nihaî hedef olan Mutlak Sen'e yaklaşabilmesidir.¹⁶⁹

Buber'in yukarıda bahsettiğimiz Tanrı hakkındaki anlayışı, Mutlak Sen'in hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olabileceği sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla karşımıza "hiçbir şeyle oyalanmaksızın, şartsız olarak Tanrı'ya yönelmemizi gerektiren, bununla beraber, insanın diğer bütün Ben-Sen ilişkilerini kucaklayan ve onları, olduğu gibi Tanrı'ya getiren insanın, Tanrı'yla Sen ilişkisi nasıl mümkün olabilir"¹⁷⁰ sorusu çıkmaktadır. Buber'e göre bu soru Tanrı hakkında değil, insanla Tanrı arasındaki ilişki ile ilgilidir. Fakat bu soruya cevap verebilmek için Tanrı hakkında bahsetmek gerekmektedir. Çünkü Tanrı, ne kadar çelişki-üstü ise insanın Tanrı ile ilişkisi de bir o kadar çelişki-üstüdür.¹⁷¹ Buber, Tanrı'yı bir *ide* veya *prensip* olarak değil de bir kişi (zat) olarak düşündüğünü belirtmektedir. Her ne kadar bazı mistikler Tanrı'yla varlığı bir tutsalar veya Platon gibi filozoflar O'nu zaman zaman bir ide olarak kabul etseler de Buber, kendisi gibi düşünenlerin tanrı kelimesinden yaratan, vahyeden, bağışlayan gibi fiiller aracılığıyla insanlarla doğrudan ilişkiye giren bir varlığı kastettiklerini söylemektedir. Böyle bir anlayışta insanların da doğrudan Tanrı'yla ilişkiye girmesi Tanrı

¹⁶⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 161-162.

¹⁶⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 163.

¹⁷⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 192.

¹⁷¹ Buber, *Ben ve Sen*, 192.

tarafından mümkün kılınmaktadır. Buber'e göre kişilik (zat olma) kavramı, Tanrı'nın mahiyetini tamamıyla anlama noktasında diğer sıfatlar gibi aciz olsa da Tanrı'nın bir sıfatı olarak zat kavramı ele alınmalıdır. Buber, bu konuyu Spinoza'nın Tanrı'nın sonsuz öz-nitelikleri (sıfatları) üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.¹⁷² Dolayısıyla Spinoza'nın Tanrı'nın öz-nitelikleri hakkındaki görüşüne kısaca yer verip Buber'in kişilik (zat) kavramını nasıl bir konuma koyduğunu aşağıda değerlendirmemiz gerekmektedir.

Spinoza, var olan her şeyin ilk nedeni ve özü olarak Tanrı'yı "töz" kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre töz, "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edinilen şeydir."¹⁷³ Genel anlamda töz; bir tane, kendi kendisinin nedeni ve sonsuz olan bir Tanrı'yı anlatmak için kullanılmaktadır. Spinoza'ya göre tözde (Tanrı) bulunan ve onun özünü tanımlamak için kullanılan kavram ise öz-niteliktir. Tanrı'nın özünü ifade eden bu öz-nitelikler (sıfat) sonsuz sayıda bulunmaktadır.¹⁷⁴ Fakat Spinoza, bu sonsuz sayıda sıfatlardan sadece iki tanesini bileceğimizi düşünmektedir. Bu iki sıfatı ise düşünce ve yayılım şeklinde isimlendirmektedir.¹⁷⁵ Her iki sıfat da Tanrı'nın özünü insanlara gösteren temel öz-niteliklerdir. Bu öz nitelikler sayesinde Tanrı'nın özünü madde veya düşünce dünyasında görme imkânımız olmaktadır.¹⁷⁶

Buber, Spinoza'nın ortaya koyduğu Tanrı'nın iki temel sonsuz öz-niteliklerinin yanına üçüncü bir öz-nitelik olarak ise kişiliğin (zat olma) eklenmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁷⁷ Buber'in bu görüşü, Spinoza'nın yayılım ve düşünce öz-niteliklerini benimsediğini ve bunlara ilave olarak da "kişilik" öz-niteliğinin eklenmesi gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla Buber'in de benimsediği Spinoza'ya ait olan yayılım ve düşünce sıfatlarını kısaca ele alıp bu temel öz-niteliklerden hareketle Buber'in kişilik sıfatına nasıl ulaştığını değerlendirmemiz gerekmektedir. Spinoza'nın ortaya koyduğu yayılım sıfatıyla beden (madde); düşünce sıfatıyla ise zihin gibi *modus*lar oluşmaktadır. Spinoza'nın *modus* olarak nitelendirdiği, bir tözün varlığına muhtaç olan evrendeki her

¹⁷² Buber, *Ben ve Sen*, 193.

¹⁷³ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, 31.

¹⁷⁴ Spinoza, *Ethica*, 30-36.

¹⁷⁵ Spinoza, *Ethica*, 29-45.

¹⁷⁶ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 21-23.

¹⁷⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 193-194.

şey, yayılım ve düşünce öz-niteliklerinin görüntüsünden başka bir şey değildir.¹⁷⁸ Dolayısıyla diyebiliriz ki Spinoza'nın önemseydiği Tanrı'nın iki temel öz-niteliğinin yansımasıyla insan modusu oluşmuştur. İnsanın bedeninin yayılım sıfatının, düşünen ruhun ise düşünce sıfatının birer modusu olduğu söylenebilir.¹⁷⁹ Kısacası insan, yayılım (beden) ve düşünce (ruh) öz-niteliklerinin bir arada bulunduğu bir modustur. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Spinoza'nın iki öz-niteliğini insanın ruh ve tabiat varlığı olduğu sonucundan çıkarabilmekteyiz. Aynı mantıkla hareket edildiğinde Buber, insanın beden ve ruhunun yanında, bütün insanların aynı zamanda birer kişi olduğundan hareketle, kişilik (zat olma) öz-niteliğinin de eklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu üçüncü öz-nitelik de Spinoza'nın ortaya koyduğu düşünce ve yayılım gibi kendi içinde doğrudan bilinebilecektir. Buber'e göre her bir kişinin bağımsız bir fert olması, bütün insanların birbirinden farklı bir fert olduğunu göstermektedir. Bu çeşitlilik-çokluk durumu ise "kişilik" öz-niteliğinin nasıl Tanrı ile bağdaştırılacağı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Fakat Buber'e göre kişi (zat) sıfatı insan için bağımsız fertlerin çokluğu ile görelileştirilirken Tanrı için böyle bir şey söz konusu olamaz. Tanrı, Mutlak Kişi olduğu için "görelileştirilemeyecek" olandır. Mutlak bir kişi olarak Tanrı, insan ile ilişki içerisinde olmaktadır ve mükemmelliğini bu ilişkiye intikal ettirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'ya yönelen insan, başka hiçbir Ben-Sen ilişkisine sırt çevirmemelidir. Ben-Sen ilişkilerinin her biri insan-Tanrı ilişkisi açısından önemlidir.¹⁸⁰

Buber, Tanrı'nın insana hitabının bütün hayatımız içindeki olaylara, tarihi olan her şeye nüfuz ettiğini ve insana yol gösterdiğini düşünmektedir. Tanrı, olaylar ve durumlar karşısında insanın karar vermesini ve dayanmasını talep etmektedir. Demek ki insanın Tanrı ile ilişkisinde karşılıklı konuşma sadece gündelik olandan ayrı veya onun ötesinde oluşan bir şey gibi anlaşılmamalıdır.¹⁸¹ Bu yaklaşım, Tanrı ile ilişki noktasında duyular dünyasından sıyrılmanın yanlış olduğunu göstermektedir. Buber'e göre insanın iki boyutlu davranışlarının bir gereği olarak dünya iki boyutlu görülmektedir. Fakat bilinmelidir ki görünen veya görünmeyen değil tek bir dünya bulunmaktadır. Aynı şekilde duyu tecrübesinin ötesine geçmeye de gerek yoktur. İnsanın her tecrübesi ne kadar

¹⁷⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza; Pratical Philosophy*, (Trans.: Robert Hurley), City Lights Books, San Francisco 1988, 85-88.

¹⁷⁹ Spinoza, "The Ethics", *The Cheif Works of Benedict de Spinoza*, (Trans.: R. H. M. Elwes), Dover Publication, New York 2018, 44-45.

¹⁸⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 193-194.

¹⁸¹ Buber, *Ben ve Sen*, 194.

ruhî de olsa karşısında bir “O” oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, Buber’in insan ruhunun belirli bir reçeteye göre tecrübe ve meditasyon yoluyla Mutlak Sen’le saf karşılaşmaya yönlendirilmesini, insan-Tanrı ilişkisi açısından gerekli görmediğinin bir göstergesidir.¹⁸² Buber’e göre saf ilişki içerisinde olmak, her şeyi ihmal etmek ve dünyadan el etek çekmek anlamına gelmemelidir. İnsanın gözünü dünyaya dikmesinin bir faydası olmayacağı gibi başını tamamen dünyadan çevirmesinin de bir anlamı olmayacaktır. Yapılması gereken dünyayı Tanrı’nın içinde müşahade etmek ve her şeyi Mutlak Sen’de görmektir. Dünyanın burada, Tanrı’nın ise orada olduğunu benimsemek “Sen” değil de “O” söylemi olacaktır. Tüm bu söylemlerin aksine hiçbir şeyi dışarıda veya arkada bırakmadan her şeyi kavramanın Sen’i kavramada olması, dünyaya hakkını ve hakikatini vererek Tanrı’dan başka bir şey olmadığı, fakat her şeyin onda olduğunu kavramak mükemmel ilişkinin özetidir. Nasıl ki dünya içinde kalınarak Tanrı bulunamıyorsa dünya terk edilerek de bulunamaz. İnsan, Mutlak Sen’e bütün varlığıyla yönelir ve dünyanın bütün varlığını ona taşırsa Tanrı’yı aramadan bulabilir.¹⁸³ Buber’in Tanrı-insan ilişkisinde ortaya koyduğu bu yaklaşım, mistiklerin ileri sürdüğü, insanın dünyaya sırt dönmesi ve kendi Ben’inden vazgeçmesi gibi Tanrı’ya yönelim reçetelerini eleştirdiğinin bir göstergesidir. Ayrıca Buber’in felsefesinin temel argümanı ilişki dünyası üzerine kurulu olduğu için dünyayı dışarıda bırakan mistik anlayışla örtüşmesi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla mistiklerin aksine Buber’in insanın hakikate ulaşma çabasını mevcut dünyada gerçekleştirmesini savunduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın Tanrı ile ilişkisinde Buber, asli unsurun bir bağlılık (dayanma, güvenme) veya yaratılmış olma duygusunda aranması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁴ Fakat bu unsurlar, yaratılmış yaratan arasında saf ilişkide hissedildiği takdirde anlamlı olacaktır. İnsan, Tanrı’ya her şeyden fazla ihtiyacı olduğunu kalben bilmektedir. Fakat bilinmelidir ki ezeli-ebedi bütünlüğü içinde Tanrı’nın da insana ihtiyacı vardır. Buber’e göre Tanrı, ihtiyaç duymasaydı insan var olabilir miydi? Yani insanın var olmak için Tanrı’ya olan ihtiyacı, hayatının manası olduğu için Tanrı’nın da insana ihtiyacı vardır. Burada Tanrı’nın insanı yaratması konusundan karşılıklı ihtiyaç üzerine kurulu ilişkiden bahsedilmektedir. Tanrı’nın insana ihtiyaç duyması, insanı yarattıktan sonra insanın

¹⁸² Buber, *Ben ve Sen*, 140.

¹⁸³ Buber, *Ben ve Sen*, 141.

¹⁸⁴ Martin Buber, *Two Types of Faith*, (Trans.: Norman P. Goldhawk), The Macmillan Company, New York 1951, 7-9.

hayatının manası olduğu için gerekli görülmektedir. Aksi halde Tanrı, insanı yaratmasaydı karşılıklı ihtiyaçtan bahsedilemezdi. Bu durum Tanrı'nın insana muhtaç olduğu anlamına gelmemelidir. İnsanın acizliğinin ve ihtiyacının bir neticesi olarak Tanrı, insana ihtiyaç duymaktadır.¹⁸⁵ Buber'in bu anlayışıyla Tanrı'ya bağlılık duygusunu Tanrı'yı da işin içine katarak iki taraflı yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. İnsan, Tanrı'yı deneyimlediği ve bu deneyim üzerinden bir bağ kurduğu ölçüde ruhsal anlamda bir bütünlük ve derinlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı-insan ilişkisini daha anlamlı hale getirmeye çalışan Buber'in duygu boyutunu önemsemesi kurmaya çalıştığı ilişki felsefesi açısından faydalı olduğunu düşünmekteyiz. Fakat insanî bir yön olan ihtiyaç ifadesi üzerinden insan ile Tanrı arasında zorunlu bir bağ olduğunu ortaya koymak, ilişkinin özgür yanına gölge düşürür niteliktedir.

Şimdiye kadar incelediğimiz Tanrı-insan ilişkisinin bir diğer boyutunu ise Tanrı-iman ilişkisi oluşturmaktadır. Aşağıda bu konuya değinerek insan Tanrı ilişkisinde imanın nasıl bir konumda olduğunu ve Buber'in diyalog felsefesinde ne anlam ifade ettiğini değerlendirmeye çalışacağız.

1.2.3. Tanrı ve İman İlişkisi

Buber'in ilişki merkezli felsefesinde insan, Tanrı'ya ezeli-ebedî Sen diye hitap etmekte ve Tanrı tarafından kendisine hitap edildiğini hissetmektedir. Buber'in bu yaklaşımının amacı, dinî geleneği veya herhangi bir kurumu korumak ve desteklemek değildir. Buber, modern dönemde imanlarını kaybetmelerine rağmen hayatın bazı alanlarında dinin olmamasının getirdiği eksiklikler karşısında kaygı duygusu yaşayan insanlara seslenmeyi hedeflemektedir.¹⁸⁶ Bu açıdan baktığımızda Buber'in iman konusundaki görüşlerini incelemek, modern dönemin bunalımı karşısında Tanrı-insan ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda önemli fikirler verecektir.

Buber, her kusursuz dindarlığı şu şekilde tarif etmektedir: “İman realitesi, ‘kendisine inanılan’ varlıkla, yani şartsız bir biçimde tasdik edilen Mutlak Varlıkla yakın bir ilişki içinde yaşamak anlamına gelmektedir.”¹⁸⁷ İman eden insan, zihninde Tanrı'yı şahsi bir formda kavrayamasa ve isimsiz bir mutlak olarak görse bile, eğer Tanrı'yı

¹⁸⁵ Buber, *Ben ve Sen*, 143-144.

¹⁸⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 47.

¹⁸⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 45.

gerçekten karşısında duran mutlak ve mevcut bir varlık olarak düşünüyorsa, inancı varoluşsal bir gerçekliğe sahiptir. Eğer insan, Mutlak Varlığı şahsi bir form içerisinde sınırlı olarak düşünürse veya Tanrı'yı bir nesneyi tefekkür ettiği gibi zihnî bir öge olarak görürse iman etmek yerine felsefe yapmış olur.¹⁸⁸ Buber'e göre tanrısal olanın kişisel tezahürü dinin hakikiliği için katî değildir. "Kesin olan şey, yalnız benim karşımda olmakla beraber, karşımda olan varlık olarak tanrısal olana kendimi bağlamamdır."¹⁸⁹ Tanrısal olan, insanî ben alanına tam anlamıyla dâhil edildiğinde ise tanrısallık ortadan kalkmaktadır. İnsanın tam manasıyla iman edebilmesi için Tanrı hakkında bir şeylerin bilinmesi zorunlu değildir. Buber, birçok müminin Tanrı hakkında bilgisi olmasa da Tanrı'yla nasıl konuşacağını bildiğini söylemektedir. İnsan, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmadan O'na yönelir, adım atar ve seslenirse, bu cesareti sayesinde gerçek bir ilişki ortaya çıkar. Buber'e göre Tanrı'yı aşkın olanla sınırlamayı kabul etmeyen bu kişi, O'nu aşkın olanla sınırlayandan daha tam bir kavrayışa sahiptir. Aşkınlık dışında Tanrı'yı içkin alanla sınırlayan ise Tanrı'dan başka şeyi kastetmektedir.¹⁹⁰ Dolayısıyla diyebiliriz ki aşkınlıkta bir sınır koymak veya Tanrı'yı tamamen içkinliğin içine hapsedmek, iman anlamında gerçek bir karşılaşmanın önüne engel olacaktır. Buber'e göre "yaratılmamış olan" Mutlak Varlığa ses veya ruhla hitap edilmese bile dinde her zaman Ben ve Sen düalitesi bulunmaktadır. Fakat felsefede düalite süje ve objeye dayanmakta ve bunlardan güç almaktadır. Süje düalitesi, insanın asli durumundan Tanrı'ya dönmüş olduğu için kendisine doğru dönen Tanrı'nın durumunu anlatmaktadır. Obje düalitesi ise süje düalitesinin sağladığı beraberliğin sonucu olarak birisi gözlemlemek ve düşünmek, diğeri ise gözlenilmek ve düşünülmekten öteye geçmeyen birbirinden farklı iki varoluş tarzının ayrılmasıdır. Soyutlama ürünü olarak ortaya çıkan suje ve obje, Mutlak Varlık iş başında kaldığı sürece devamlılığını sürdürebilir. Fakat din ve iman için önemli olan Ben ve Sen, yaşanan somutluk içerisinde ve bu somutluk vasıtasıyla var olmaktadır. Felsefî tutum kendisini otonom olarak gören bir bilincin ürünüdür. Din ise varlığın karşısında duran bir bütün kişi olarak açılmış olan varoluştan başka bir şey değildir. Buber'e göre felsefe, bahsettiğimiz bu farklılıklara rağmen dini aklî bir konu olarak ele alması ve bunun sonucu olarak dinin özünün bilinemeyeceğini telakki etmesi açısından hata yapmaktadır. Bu yaklaşım beraberinde imanın açık bilgi ile karışık Sen'i arasında bir yerlerde bulunan

¹⁸⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 46.

¹⁸⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 42.

¹⁹⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 42.

hakikatin bir tasdiki olarak görülmesine neden olur. Fakat iman, düşünen bir öznenin aklî bir ilişki kurduğu düşünce objesi değildir. Aksine iman, bir varoluşla bir diğeri arasında hayatın içinde gerçekleşen gerçek anlamda çift taraflı buluşma ve karşılıklı teması gerektirmektedir. Ayrıca Buber, imanın Tanrı'nın kanıtlanmama durumunda bile Mutlak Varlıkla ilişkiye bağlı kalınması olduğunu düşünmektedir.¹⁹¹

Buber'in iman konusundaki anlayışının bir benzerini Kierkegaard'da ve Gazzâlî'de de görmekteyiz. Kierkegaard'a göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zor bir iştir. Çünkü genel anlamda zaten varlık kanıtı imkânsızdır. Ona göre bir taşın varlığını kanıtlamak yerine var olan bir şeyin taş olduğunu kanıtlamak daha doğrudur.¹⁹² Kierkegaard'a göre umutsuzluk içindeki insan, bir inanç atılımı göstererek Tanrı'ya teslim olur. Bu dinî varoluş tarzında insan, artık Tanrı'nın tam karşısındadır ve teslimiyet halindedir. Bu aşamada insan, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın bütün yerleşik değerlerden bağımsız olarak, sadece kendi öznelliğiyle duyduğu sesin Tanrı'nın sesi olduğuna karar verir. Kierkegaard, bu en yüksek varoluş mertebesine ulaşan insanın bir iman şövalyesi olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Kierkegaard için iman bir tutku olduğundan dolayı imanın aklî olması gerekmemektedir. İman aslında geleneksel anlamda bilmek için yeterli kanıtla sahip olunmasa bile bir şeye inanmak olduğundan Kierkegaard, imanın aklî olmasını zorunlu bulmamaktadır.¹⁹⁴ Ona göre iman, koşulsuz ve şartsız, saçma olsa bile, bir delil aramaksızın Tanrı'ya bağlanmayı ifade eder. Eğer Tanrı konusunda kanıt olsaydı, imana da gerek kalmayacağı için imanın belirsizlik içinde kendini göstermesi gerekir.¹⁹⁵ Gazzâlî'ye göre ise Peygamber'in mesajını ve vahyin içeriğini kararlı bir şekilde iman ile kabul eden kimse, bunların aklî açıdan ispatını bilmese de mümkündür. Ayrıca Gazzâlî, bu imanı sapasağlam duran dağlara benzetirken, kelâmcıların imanını ise rüzgâr karşısında sağa sola sallanan bir ipe benzetmektedir.¹⁹⁶ Gazzâlî'nin bu konuda asıl vurgulamak istediği şey, felsefenin yaptığı gibi soyut ispatlarla, sistematik tasniflerle ve ayrıntılı

¹⁹¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 45-47.

¹⁹² Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, (Trans.: David F. Swenson), Princeton University, New York 1962, 49-50.

¹⁹³ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (Çev.: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2002, 94.

¹⁹⁴ Robert C. Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, (Çev.: Reha Kuldaşlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, 136-137.

¹⁹⁵ Kamuran Gödelek, *“Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi”*, Kierkegaard, Say Yayınları, İstanbul 1999, 66.

¹⁹⁶ Ebû Hamîd Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn I*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, 160-162.

münakaşalarla akıl yürüterek imanı ele almanın yanlışlığıdır.¹⁹⁷ Bu doğrultuda Gazzâlî, imanda hiçbir tereddüdün olmadığını veya iman edilen konuda hata ve yanlışlığa düşme ihtimalinin bulunmadığını söylemektedir.¹⁹⁸ Kierkegaard'da ve Gazzâlî'de değindiğimiz akıl merkezli olmayan iman anlayışının bir benzerini Buber'de de görmekteyiz. Buber'e göre felsefenin ortaya koyduğu Tanrı, somut ilişkilere dayalı olmayan Platon'un ideaları kadar genel olan soyutlamalardır. Fakat dindar/imanlı insan için Tanrı, mükemmel özler, şeyler veya idealar değil, bilfiil bedensel kişi olarak insanın hayatını beraber geçirdiği bir varlık olarak görülmektedir. Yani insan böyle bir durumda Tanrı için yukarıya değil gözünün önüne, buraya bakmalıdır.¹⁹⁹ Buber'in bu yaklaşımı, bahsettiğimiz Kierkegaard'da ve Gazzâlî'de olduğu gibi imanın illa felsefedeki aklî bir tasavvur ile ortaya çıkmayacağını, ispat olmaksızın dahi iman edilmesi gerektiği gibi temel ilkeleri benimsediğini göstermektedir. Kısacası diyebiliriz ki iman konusunda değindiğimiz Buber ve Kierkegaard gibi düşünürler yeterli delilin bulunup bulunmadığına bakmaksızın "imancılık" anlayışına sahiptirler.

Genel anlamda imancılık, delil ve ispat veya akıl ve aklî faaliyetler üzerinden rasyonel temellendirme yapmaya ihtiyaç duyulmaksızın Tanrı'ya güven duyup teslim olmaktır. Dolayısıyla imancılık anlayışında Tanrı'ya imanda herhangi bir felsefî temellendirmeye de ihtiyaç duyulmamaktadır.²⁰⁰ Bu doğrultuda Buber, iman veya felsefe yoluyla Tanrı'ya bakmanın ne gibi farklı anlamlar ifade edebileceğini ise Pascal'ın kalbinde yaşadığı değişimi ele alarak açıklamaya çalışmaktadır. Pascal'a göre "İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı, Yakup'un Tanrı'sı, filozofların ve âlimlerin Tanrı'sı değildir."²⁰¹ Buber'e göre Pascal'ın bu sözleri onun Tanrı'nın var olmadığı bir durumdan var olduğu bir duruma geçtiği anlamına gelmemektedir. Pascal, imanın kendisine ağır basmasının bir sonucu olarak, filozofların tanrılarından İbrahim'in Tanrı'sına dönüş yapmaktadır. Dönüş yapılan bu Tanrı ise bir düşünce sistemi içerisine sokulamayacak bir varlıktır. Çünkü Buber'e göre Pascal'ın da vurguladığı Tanrı, kendi

¹⁹⁷ Toshihiko İzutsu, *İslâm düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1984, 153.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *İlcâmü'l-âvam an İlmi'l-Kelâm*, (Ed.: Muhammed Muksim billah el-Bağdâdî), Dar al-Kutub al-Arabi, Beyrut 1985, 112.

¹⁹⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 55.

²⁰⁰ Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım Temelcilik ve İmancılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2-3), 1999, ss. 157-176, 164.

²⁰¹ Blaise Pascal, *Memorial*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids 1654, 2.

doğası gereği ve mutlak oluşundan ötürü düşünce sistemlerinin hepsinin ötesinde yer almaktadır. İbrahim'in Tanrı'sı, filozofların tanrı ismiyle tanımladıkları bir idea (tasavvur) değildir.²⁰² Buber, Pascal'ın esasında bir filozof değil de matematikçi olmasından dolayı filozofların tanrısına sırtını dönmesinin kolay olduğunu düşünmektedir. Fakat bu durum, bir filozof için hiç de kolay olmayacaktır. Çünkü bir filozofun tasavvurundaki Tanrı, günlük hayatta yer alan Tanrı'nın benimsendiği noktada çözülmeye başlayacaktır.²⁰³

Buber, şimdiye kadar üzerinde durduğumuz “tanrı tasavvuru” ile “iman” arasındaki farkın oluşturduğu ortamda ikisi arasında sıkışıp kalma durumunu ise Kant üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Buber'e göre Kant, Tanrı'yı düşünmek (tasavvur etmek) ile O'na inanmanın özdeş bir edim olduğunu ortaya koymakta ve “Tanrı'ya inanmak” ile “Tanrı'ya iman etmek” arasında keskin bir ayrım yapmaktadır.²⁰⁴ Kant'a göre “Tanrı'ya inanmak”, Tanrı'nın bir kimsenin imanının düşünsel içeriği olması anlamına gelirken “Tanrı'ya iman etmek” ise yaşayan bir Tanrı'ya inanmak anlamına gelmektedir. Yani Tanrı'ya iman etmek, Tanrı ile kişisel ve canlı bir ilişki içerisinde olmaktır.²⁰⁵ Buber'e göre bu ayrım ile Kant, sadece inanmanın hayat sahibi bir kişi olarak Tanrı'yı bir put durumuna sokabileceği gerçeğiyle yüzleştirmiştir. Fakat daha önce de bahsettiğimiz üzere, felsefecilerin kendi Tanrı tasavvurlarına sırt çevirmeleri hiç de kolay değildir. Dolayısıyla Kant'ın sistemi de iman konusunda bir sınır çizerek onu, Tanrı'nın yaşayan bir Tanrı olarak tasavvuru, insanın kaçınılmaz kaderi olduğu sonucuna götürmüştür. Buber, böyle bir Tanrı tasavvurunun “Tanrı'ya iman” etmeyi, yani O'nunla kişisel bir ilişki içerisinde olmayı imkânsız bir hale getireceğini düşünmektedir. Kant'ın bir kafa karışıklığı süreci yaşasa da Tanrı tasavvuruna geri dönmesi, Pascal için de kesin olan “Tanrı sevgisinin” eksik bırakıldığının bir göstergesidir. Dolayısıyla Buber, imanın kendisinde ağır bastığı bir filozofun Tanrı sevgisinden bahsetmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁰⁶ Buber'e göre Tanrı sevgisi tüm bilgileri aşmakta ve insanın bilincini kuşatmaktadır. Böylelikle insan için her şeyi içine alıp eriten bilgi, artık sevgi halini almış olmaktadır. Buber, insanın Tanrı'yı “sadece bir tasavvur” olmadığı sürece sevebileceğini

²⁰² Buber, *Tanrı Tutulması*, 63.

²⁰³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 64.

²⁰⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 66.

²⁰⁵ Kant, *Religion Within The Boundaries of Mere Reason*, (Ed.: Aallen Wood, G. di Giovanni), Cambridge University Press, New York 1998, 153.

²⁰⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 68-70.

düşünmektedir. Çünkü insanın bir şaheseri olarak ortaya çıkan Tanrı tasavvuru, sadece imgelerin imgesi, yani insanın, suretsiz Tanrı'yı tahayyül ettiği tüm imgelerin en yücesidir. Fakat bu olguyu kabul etmek, insanın hoşuna gitmemektedir. İnsan ne zaman ki Tanrı'yı sevmeyi öğrenirse, yani imanî duyguya ulaşırsa, tasavvurun üstünde olan bir hakikate ulaşmış olacaktır²⁰⁷ Buber'in iman konusunda üzerinde fazlaca durduğu sevgi, imanin duygu unsurlarının en başında gelmektedir. O kadar önemlidir ki sevginin olmadığı bir imanin oluşması söz konusu olmamaktadır.²⁰⁸ İman için önemli bir kavram olan güven de ancak sevgi sayesinde ortaya çıkabilir. Çünkü insan ancak sevdiğine güvenebilir ve bu sayede onunla ilişki kurabilmektedir. Mutlak olan Varlığa sevgi sayesinde güvenen insan, “derin bir iç huzuru ve ruh sekineti duyar.”²⁰⁹ Buber'in iman konusunda önemseydiği sevgi duygusunun bir benzerini Paul Tillich'te de görmekteyiz. Tillich'e göre sevgi, ontolojik bir kavram olarak ayrılmış olanların tekrar birleşmesine imkân tanıyan bir güçtür. Ayrılmış olanın tesadüfî olmadan isteyerek birleşmesi, sevginin amacını oluşturmaktadır.²¹⁰ Bu yaklaşım, gerçek anlamda Tanrı'nın doğrudan sevgiden ibaret olduğu anlamına gelmemektedir. Aksi halde Tanrı, ontolojik unsurlara tabi olan bir varlığa dönüştürülebilir. Fakat Tanrı'nın ontolojik unsurlara tabi olması imkânsız olduğu için sevgi, Tanrı'ya sembolik olarak atfedilmelidir. Çünkü Tanrı'dan sevgi olarak bahsetmek, insanın sevgi tecrübesini ön plana çıkarırken sevgiyi Tanrı'ya atfetmek, tanrısal derinliğin gizemine yönelme anlamına gelmektedir.²¹¹ Dolayısıyla diyebiliriz ki Tillich, Buber'de de olduğu gibi imanın bir unsuru olan sevgi üzerinden Tanrı'yı tecrübe edilebilir bir obje olarak nitelendirmemektedir. Bunun yerine sevgi, insanın bir iman yönelimi ile Tanrı'yla ilişki kurabilmesine ve bir araya gelebilmesine katkı sunan bir sembolik unsur ifade etmektedir. İman konusunda Buber'in sevgiyi fazlasıyla önemsemesi, onun ilişkiye dayalı bir iman anlayışı ortaya koyduğunun en önemli göstergesidir. İkili ilişki dünyasında Ben'in Mutlak Sen'e yönelen imanının sevgi duygusuyla anlatılmaya çalışılması, Ben karşısında cevap veren, etkileşimde bulunan bir

²⁰⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 74-76.

²⁰⁸ İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, (Çev: Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul 1985, 125.

²⁰⁹ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991, 99.

²¹⁰ Paul Tillich, *Aşk, Güç ve Adalet*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Bozkurt Koç), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004, 23-25.

²¹¹ Ruhattin Yazoğlu, “Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2005, ss. 134-147, 140-141.

Mutlak Sen'i tanımlama noktasında Buber'in felsefesiyle oldukça uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

1.3. AHLÂK ANLAYIŞI

1.3.1. Tanrı'nın Bilgisi ve Kanunu Çerçevesinde Ahlâk

Buber'in ahlâk anlayışına kıta etiği veya eleştirel etiğin önemli parçalarından biri olan ötekiyle ilişki etiği de denilmektedir. Bu etik anlayış, “öteki” ve “ahlâkî failin ötekiyle olması gereken ilişkisini” ele almaktadır. Öteki problemi, ötekiyle kurulması gereken doğru ahlâkî ilişkinin mahiyeti üzerine geliştirilmiş bir söylemdir.²¹² Buber, felsefe ve ahlâk anlayışını ötekiyle ilişki merkezli kurduğu için onun felsefesine veya etiğine bir diyalog felsefesi veya ilişki etiği de denilmektedir.²¹³

Ahlâk, en temelde insanın davranış boyutuyla ilgili bir meseledir. Buber, ahlâk anlayışını Ben-O ve Ben-Sen ilişkisi üzerine inşa etmiştir. Dünya, insan için bu iki tutum doğrultusunda iki yönlüdür.²¹⁴ Buber, insanın iletişim dünyasında olduğu gibi davranışlarını da iki boyutlu olarak ele almaktadır. İnsan dünyasına bakıldığında bu çok boyutluluğu her anlamda görmekteyiz. İnsanın bu yönü, davranışlarında daha net bir şekilde görülmektedir. Fakat bu çok yönlülük açık ve kolay anlaşılır olmadığından ötürü ürkütücü bir hal almaktadır. İnsan davranışlarının en az iki seçeneğinin bulunması karşı taraf için ürkütücü olmakla birlikte davranışı sergileyecek olan açısından rahatlatıcı olabilmektedir. Buber'e göre daima bir yol, alışılmış olmaya mahkûm edilirken, diğeri üstün olarak ilan edilip övülmektedir. İki yolu anlatan ve aralarından birisini yüceltenler ise peygamberler veya büyük üstatlar olarak bilinmektedir. Peygamberler, Tanrı'nın bilgisi ve kanunu çerçevesinde insanları çok boyutlu veya çeşitli davranış kargaşasından ve zor tercihte bulunmaktan korumaktadırlar. Onlar, insanın yerine getirmesi kolay olan ve insan için hayırlı olan tek bir tercih üzerinde durmaktadırlar. Bir şeylerin basit olması onları hikmetli yapmayabilir. Fakat ihtimallerin fazla yer aldığı durumlarda insan korkuya kapılabildiği için ihtimallerin çokluğundan bahsedenler az sayıda insana hitap

²¹² Cevizci, *Etik-ahlâk Felsefesi*, 401-402.

²¹³ Abdullatif Tüzer, “Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4(8), 2009, 18.

²¹⁴ Buber, *I and You*, 1-2.

ederken peygamberler ise iyi ve doğru şeklinde iki seçenek göstererek çok daha fazla insana hitap edebilme olanağı yakalarlar.²¹⁵ Dolayısıyla diyebiliriz ki Tanrı'nın bilgisi ve kanunu çerçevesinde birtakım ahlâkî davranışlar herkese hitap edebilmesi için iyi ve kötü şeklinde daha basit bir anlatım ortaya koymaktadır.²¹⁶ Böylelikle insan, çok boyutlu ve birçok seçeneğin olduğu davranış sahasında büyük bir karmaşadan kurtulabilmektedir. Bu yönüyle Buber'in Tanrı'nın ahlâkî kanunlarının yol göstericiliğini önemseydiğini söyleyebiliriz. Tanrı'nın kanunlarının olmadığı bir hiçlik ortamında ise insanın korku ve güvensizlik duygularını oldukça yoğun bir şekilde yaşayacağı aşîkârdır.

Şeyler dünyasını sadece tecrübe eden ve kullanan insanlar, bulundukları çağda hiçlik imalarına kendilerini kaptırdıklarında korku ve güvensizlik duygularıyla bir bunalım yaşarlar. Böylelikle hiçlik karşısında güven bulacakları bir sığınak ararlar. Ben-O ilişkisini davranışlarında uygulayan bu kimseler, sığınak olarak ise oluşturdukları fikirleri seçmektedirler. Fakat ilk varlığı veya olması gerekeni tefekkür ettikleri zaman, yeniden eski hallerine döndüklerini fark ederler. Buber, insanın kendisine baş tacı ettiği fikirlerin aslında oldukça sığ olduğunu düşünmektedir. Ona göre Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen temel kelimelerini söylemeyenler bir fikir veya sloganla kendilerini acınacak bir duruma sokmaktadırlar.²¹⁷ Buber'in yaptığı bu eleştirileri aslında Tanrı'nın kanunlarını insan hayatından tamamen çıkaran ve fikirleriyle bir hiçlik ortamı oluşturan Nietzsche gibi ateist varoluşçulara yaptığını söyleyebiliriz.

Nietzsche'nin ahlâk anlayışı Buber'in eleştirdiği nihilizm ortamına zemin oluşturmuştur. Nietzsche, Platonizme dayalı Batı metafizik geleneği ve bu geleneğin yorumundan ibaret olan Hristiyan ahlâkına karşı çıkmıştır.²¹⁸ Nietzsche: "Nihilizm kapıya dayandı: Bütün konukların bu en tekinsizi nereden geldi?"²¹⁹ sözleriyle Hristiyan ahlâkının son bulup nihilist dönemin başladığına işaret etmiştir. Ona göre nihilizmle birlikte artık değerler evrensel değerini yitirip anlamsız bir hal almıştır. Bu nihilizm ortamı birçok olumsuzluğu beraberinden getirdiği gibi, insana hakikati bulma çabasında da birçok imkân sağlamıştır.²²⁰ Hâkim ahlâk anlayışı veya klasik metafiziksel gelenek

²¹⁵ Buber, *Ben ve Sen*, 23-24.

²¹⁶ Martin Buber, *Good and Evil*, Charles Scribner's Sons, New York 1953, 15-25.

²¹⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 80-81.

²¹⁸ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 47-49.

²¹⁹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 21.

²²⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 22-24.

karşısında insanın varoluşsal mücadelesinde nihilizm ortaya çıkmıştır. Daha önce de bahsettiğimiz üzere bu durumu Nietzsche, “Tanrı öldü” söylemiyle ortaya koymuştur. Geleneksel ahlâkî değerlerin karşısında bir immoralist olarak nitelendirilecek kadar sert eleştirel tutum sergilemiştir. Fakat bu tutumu onun ahlâkî tümünden ortadan kaldırmayı amaçladığı anlamına gelmez. Çünkü Nietzsche, ahlâk adına ortaya konulan zemini reddettikten sonra ahlâka yeni bir zemin oluşturma gayreti içinde olmuştur.²²¹ Nietzsche, reddettiği geleneksel ahlâk anlayışı karşısında insana sorumluluk yükleyen yaratıcı bir etik anlayışı ortaya koymaktadır. Ona göre din, insanı bu dünyadan kopararak, insanın gelişmesini engelleyecek ketler vuran düşsel dünyaları benimsemektedir. Bu geleneksel anlayış aşıldığında insan kendi gelişimi ile birlikte yeni bir ahlâk anlayışı oluşturabilecektir.²²² Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Nietzsche, nihilizmi yeni değerler inşa etme noktasında bir fırsat olarak görmektedir. Fakat nihilizme önem vermesi Nietzsche’nin bir nihilist olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o, hiçlik karşısında yeni değerler ortaya konulması gerektiğini savunmuştur.²²³ Dolayısıyla Nietzsche, Tanrı’nın ve diğer tüm otoritelerin reddi sayesinde insanın eylemleri ile kendi yaratıcı etiğini oluşturabileceği kanaatindedir. Kısaca diyebiliriz ki nihilizm karşısında Nietzsche’nin herhangi bir ahlâkî önermede bulunmadığı söylenemez. Aksine insana sorumluluk yükleyerek kendi “yaratıcı etiğini” oluşturabileceğini ortaya koymuştur.²²⁴ Bu durum bize gösteriyor ki birçok ateist düşünürde olduğu gibi Nietzsche de Tanrı inancıyla ahlâk arasında zorunlu bir ilişki olduğunu düşünmemektedir. Çünkü insanın Tanrı olmadan da kendi çabasıyla yaratıcı etiğini oluşturabileceğini düşünmektedir.

Bahsettiğimiz Nietzsche’nin önemsedığı insan kaynaklı “yaratıcı etik” anlayışına Buber ise karşı çıkmaktadır. Buber’e göre dünya adını verdiğimiz yerde bilinen fenomenlerin bir düzene sokulması elbette milyonlarca insanın ortak eseridir. Fakat aslında dünya, insanın eseri olmayan çeşitli varlıkların öznelliği ile karşılaştığı bir sahadır. Yani insan kendisinin değil Tanrı’nın eseri olan varlıklarla karşılaşmaktadır. Kısacası insan da dâhil olmak üzere var olan her şey, Tanrı tarafından tesis edilmiştir. Bunun sonucu olarak ise var olan şeylerle yaşanan karşılaşmaları da Tanrı’nın tesis ettiği söylenebilir. Bu gerçeğe zıt olarak “insanın yaratıcı özgürlüğünü” elde etmesi terimini

²²¹ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 294.

²²² Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-463.

²²³ Arthur Danto, *Nietzsche*, (Çev.: İlke Karadağ), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2016, 29-30.

²²⁴ Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-469

Buber, demagojik bulmaktadır. Yaratıcı özgürlük anlayışı yerine Tanrı'nın insana ne daha az ne de daha fazla vermiş olduğu bir "özgürlük" anlayışı amaçlanmalıdır. Bu anlayış yerine "özgürlüğün yeniden ele geçirilmesi" amacıyla insanın yaratıcı özgürlüğü üzerinde duran kişi, gönderilme ve görevlendirme anlamına gelen gerçek insanî varoluştan başka bir yöne yönelmiş olur.²²⁵ Dolayısıyla diyebiliriz ki Buber, Tanrı'nın tesis ettiği özgürlük ve varlıklar arası karşılaşmalar sayesinde insanın özgürlüğünü hangi yönde kullandığını önemsemektedir.

Tanrı'ya atfedilen "yaratıcı özgürlük" teriminin modern zamanda insan tarafından ele geçirildiğini söyleyebiliriz. Çünkü modern zamanda insan, kendi vasıtasıyla dünya hayatının varlığa geldiğini iddia eden bir görüşe sahip olmuştur.²²⁶ Bu görüş en temelde ahlâk konusu başta olmak üzere insan hayatının her alanında Tanrı'yı gerçek dışı kılma çabasının bir yansımasıdır. Buber'e göre Tanrı'yı gerçek dışı kılma çabaları karşısında Kant'ı takip eden birtakım filozoflar mutlaka eski mevkiine getirmeye çalışmış, onu hayatımızın içinde var olmayan olarak tasavvur etmişlerdir. Fakat Buber, varoluşumuzu doğrudan belirleyen bir vizyon ya da bir temasın gerçekliği üzerinden geleneksel Tanrı anlayışının korunması gerektiğini düşünmektedir. Tüm varlığıyla insanın Tanrı ile irtibatta olabileceği anlayışına sahip olan Buber, bu konuda oldukça olumsuz bir bakış açısına sahip olan Hegel'i eleştirmektedir. Buber, Hegel'in doğası gereği Tanrı'yı, insanın yaşadığı somut hayattan ötürü bütün varlığıyla değil sadece aklı sayesinde ulaşabileceği bir varlık olarak benimsemesini yanlış bulmaktadır.²²⁷ Hegel'e göre akıl ve iman ilâhî bir ruhun ürünü olmalarından dolayı uyum içindedirler. İkisi arasında herhangi bir karşıtlık bulunmamaktadır. Aydınlanma rasyonalizminin dinin hakikat iddiaları ve geleneksel ahlâka karşı olumsuz bir tavır sergilemelerini engellemek adına Hegel, hakikat iddialarını rasyonel temellere oturtmaya çalışmıştır.²²⁸ Hegel'in böyle bir uzlaştırma içerisine girmesi beraberinde insanı Tanrı'nın projesini bu dünyada gerçekleştirmekle yükümlü edilgin bir konuma yerleştirmiştir. Buber, Hegel için felsefî düşünmenin başladığı radikal soyutlama, başka her şeyin varoluşsal gerçekliğiyle birlikte Ben ve Sen'in varoluşsal gerçekliğini de önemsemediğini düşünmektedir. Çünkü Hegel'in önemsemediği evrensel akıl olan Tanrı, insan ve ilişkili olduğu her şeyi kendinin bilincinde

²²⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 85-86.

²²⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 85-86.

²²⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 30-31.

²²⁸ Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev: Doğan Naci Kadioğlu), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, 21-22.

olma aleti olarak kullanılmaktadır.²²⁹ Buber, böyle bir konumun insanı tanrısal bir mekaniğin silik bir parçası haline getirdiğini düşünmektedir. Bu yaklaşım, insanı Ortaçağın Tanrı merkezli felsefesine götürme anlamını taşımaktadır. Fakat Yeniçağın felsefe anlayışı, bunun tam karşısında insan merkezlidir. Bu insan merkezli ahlâk anlayışı yanında rasyonel olmaktan çok irrasyonel bir tutumla insanın iç dünyasına yönelmek en temel gaye olmalıdır.²³⁰ Bu açıklamalar bize gösteriyor ki Buber, insanın sadece akılla tasavvur ettiği bir Tanrı yerine tüm varlığıyla hayatın her alanında bulunan Tanrı fikrini önemsemektedir. Buber, ahlâkî alanda insanla canlı ve doğrudan ilişki içerisinde olan Tanrı'yı ön plana çıkarmakta ve bu anlayışa uygun bir Tanrı tasavvuru geliştirmektedir. Dolayısıyla Ben-Sen ilişki dünyasının ahlâkî alana uygulanmasını önemseyen Buber'in Tanrı'yı ahlâk konusunda sadece emir verici bir pozisyonundan çıkarıp insanın dünyasında canlı ilişkinin bir tarafı olarak önemseyeceğini söyleyebiliriz. Aksi halde Tanrı'nın sürekli emir veren halinin ön plana çıkarıldığı bir dünyada Tanrı'nın belirli bir dönem insanlara hitap ettiğini ve artık sustuğunu iddia eden düşüncelerin ön plana çıkmasına neden olabilir. Bu duruma örnek olarak Nietzsche ve Sartre'ın "Tanrı'nın suskunluğu" üzerinden bir felsefe geliştirmelerini verebiliriz.

Nietzsche ve Sartre gibi ateist varoluşçuların Tanrı'nın suskunluğu söylemleriyle Tanrı'yı reddettikleri gibi ahlâkî da reddetmişlerdir. Varlığı insana ait olmaksızın insanın Tanrı'nın nesnesi olduğu ve Tanrı'nın artık insanla bir ilgisinin olmadığı düşüncesi "Tanrı suskundur" görüşüne götürmüştür. Buber'e göre Sartre ve diğer ateist varoluşçular özne-nesne ilişkisinde Ben-Sen arasındaki aslî ve kesin ilişkiyi görememektedirler. Tanrı suskundur düşüncesiyle ateist varoluşçular, bir kişiye kayıtsız şartsız veya mutlak bağlayıcı olan hiçbir ahlâkî şey söylenmemelidir sonucuna gitmişlerdir. Ateist varoluşçuların bu anlayışları beraberinde dünyada evrensel ahlâka dair hiçbir şey olmadığı ve mutlak hakikatlerin tüm keşfetme olasılıklarının Tanrı ile birlikte ortadan kalktığı bir ahlâk düşüncesi getirmiştir. Tanrı'nın olmadığı bu düzende bundan böyle insanın nihayet özgür olması ve her şeyin serbest olmasından dolayı değerleri belirlemek insana kalmıştır.²³¹ Sartre, bahsettiğimiz özgürlük anlayışını en temelde Tanrı'nın varlığını reddederek ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken varoluşçuluğun

²²⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 30-31.

²³⁰ Özlem, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 116-117.

²³¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 86-87.

hareket noktası olarak gördüğü Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" sözünü dile getirerek gerçekten de Tanrı yoksa her şeyin mübah olduğunu söylemektedir. Bu anlayışta insan kendi başına bırakılmış, herhangi bir desteği olmayan bir varlık durumundadır. Varoluşun özden önce gelmesinin bir gereği olarak Tanrı'nın yokluğunda belirlenmiş bir insan doğasından bahsedilmemektedir. Yani kadercilik yerine özgürlük bulunmaktadır.²³² Kısacası Sartre, insanın tam bir hürriyet içerisinde kendisini yaratmasının varoluşçuluğun temel amacı olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle Georges Gusdorf'un dediği gibi: "İnsanı Tanrı'nın mirasçısı yapmıştır."²³³ Necati Öner'e göre Sartre'ın bu mutlak hürriyet anlayışı beraberinde varoluşun özden önce gelişi, durum değişmesi, külli insan kavramının reddi gibi bazı önemli problemleri getirmiştir. İnsanda varoluşun özden önce gelmesi insanın şahsiyetini kazanması bakımından psikolojik olarak olumlu bir durum olarak gözüktüğü de ontolojik bakımdan bir öz olmadan varoluşun nasıl meydana geldiği anlaşılır gibi değildir.²³⁴ Teist varoluşçulardan olan Buber'in felsefesinde de varoluş özden önce gelmektedir. Fakat onun felsefesinde insanın özgürlüğü ve ahlâk oldukça farklı anlamlara gelmektedir. Çünkü Buber için varoluş, "Ben-Sen" ilişkisi içinde ortaya çıkar; bu tür bir ilişki, bireyin diğerine dair kendi varoluşunu anlamlandırmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla, Buber'in felsefesinde deneyimler ve etkileşimler, bireyin dünyadaki yerini ve anlamını belirlemektedir. Bu deneyim ve etkileşimlerin en önemli parçası ise Mutlak Sen, yani Tanrı'dır.

Buber, Tanrı'yı ortadan kaldırmanın bir sonucu olarak insanın değerleri icat etmesi gerektiğini vurgulayan Sartre ve diğer ateist varoluşçuları eleştirmektedir. Buber'e göre bir kişi icat ettiğinde değil keşfettiğinde bir anlam ve değere inanabilir, kabul edebilir ve onu kendi hayatında bir rehber olarak görebilir. Çünkü insanın var olan olasılıklar arasından kendisi için özgürce seçmiş olduğu ve bunu yaparken diğer insanlarla ayrıca bir karara varmış olmadığı ahlâkî yönelimler önemlidir. Ayrıca Buber, insanın varlıkla karşılaşmasının bir sonucu olarak insana kendisini gösteren aydınlatıcı verilerin yol gösterici birer değer olabileceğini düşünmektedir.²³⁵ Buber, ahlâk konusundaki bu düşüncelerini bir dindar adamın durumu üzerinden değerlendirmiştir. Buber, dindar olan birisinin bilinenin aksine dünya ve varlıklara ait bütün ilişkilerden uzak bir kişi

²³² Sartre, *Varoluşçuluk*, 46.

²³³ George Gusdorf, *Signification Humain de la Liberte*, Payot, Paris 1962, 244.

²³⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982, 48.

²³⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 86-87.

olmadığını düşünmektedir. Çünkü Ben’den Mutlak Sen’e bir yönelim olması, Ben-Sen ilişkisinden geçmektedir. Eğer insanın davranışları ilişki dünyasında Tanrı ile olan ilişki ve Ben-O ilişkisi olarak ayrılırsa büyük bir hata yapılmış olur. Çünkü böyle bir yaklaşım, Ben ve Tanrı arasındaki ilişkiyi sadece Tanrı’ya ibadet etmek olarak görürken, Ben-O arasında kurulan ilişkiyi ise dünyayı kullanma şeklinde anlamaktadır. Bu şekilde benimsenen ilişki modelinde insan, dünyayı kullanılacak bir şey olarak gördüğü için Tanrı’yı da aynı şekilde anlamlandırabilir. Bu kimse için yaptığı ibadetler onu bir yükten kurtarmaktan öteye de geçmeyecektir.²³⁶ Dolayısıyla diyebiliriz ki Buber’in dikkat çekmek istediği şey, insanın dünyaya karşı davranışı Tanrı’ya yönelik davranışını da etkilemektedir. Eğer insan, tabiat ve diğer insanlara Sen olarak bakıp o yönde bir davranış sergilerse Tanrı’ya da Mutlak Sen yaklaşımı sergileyebilir. Kısacası insanın varlıklarla olan ilişki dünyası ahlâkî davranışlarını da etkilemektedir. Buber, dünyaya karşı görev ve yükümlülüklerini yerine getiren ahlâk adamı olma mertebesini aşmış, Tanrı’nın huzuruna adımını atmış dindar adamın diğerlerinden daha değerli olduğunu düşünmektedir. Eğer bir insan Tanrı’nın huzuruna adım atmış olursa ahlâkî görev ve yükümlülüklerin ötesine yükselmiş olur. Fakat bu durum, insanın dünyadaki her şeyden elini eteğini çekmesi anlamına gelmemektedir. İnsan, Tanrı’ya hakikaten yaklaştığı için görev ve yükümlülükler nezaket ve sevgi halini alır. Yani insan, Tanrı’nın huzuruna çıktığında dünya ebediyet nuruyla aydınlanarak tamamıyla Sen haline gelebilir. Bu durumda olan insan, ahlâkî sorumluluklardan kurtulmuş değildir. Aksine dünyanın henüz keşfedilemeyen bütün seyrini sevme sorumluluğuyla her şeye yaklaşmak durumundadır. Bu anlayıştaki insanlar “kötü” olarak nitelendirilen insanları daha fazla sevgiye ihtiyacı olanlar olarak görmeye başlar. Bu yaklaşım aslında ahlâkî olanın ötesine geçme durumudur.²³⁷

Anlattıklarımızdan hareketle genel bir değerlendirme yapacak olursak ahlâk konusunda “varoluşun özden önce geldiği” anlayışına yapılacak herhangi bir eleştiriyi aslında sadece ateist varoluşçulara değil aynı zamanda teist varoluşçulara da yapılmış olarak değerlendirebiliriz. Çünkü daha önce bahsettiğimiz gibi varoluşun özden önce geldiği görüşü, tüm varoluşçuluk felsefesinin ortak fikridir. Ontolojik açıdan bakıldığında teist varoluşçular Tanrı’yı reddetmeseler de insanın özgürlüğü pahasına insan özünün

²³⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 168-169.

²³⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 170.

Tanrı'ya dayandırıldığı klasik felsefe anlayışı reddetmeleri eleştirilecek bir husustur. Çünkü böyle bir anlayış, Tanrı'nın ontolojik açıdan yaradan olma özelliğine gölge düşürmektedir. Basit bir şekilde formülize edecek olursak, varoluşun özden önce gelmesi demek özün bir insan ürünü olarak ortaya çıktığı sonucunu doğurur. Tanrı'nın insanı varoluş bakımından yaratması hiçbir tasarı ya da özellik olmadan aleni bir şekilde yaratması anlamına gelmez mi? Öncelikle özün gelmesi insanın varoluş mücadelesinde nasıl bir engel oluşturabilir ki? Dolayısıyla diyebiliriz ki varoluşçu filozoflar yaşadıkları dönemde baskıcı Hristiyan geleneğinin karşısında ancak böyle bir çözüm ile insanın özgürlüğünün gerçekleşebileceğini ve mevcut düzenden kopulabileceğini düşünmüşlerdir. Böylelikle son çözüm olarak ya Tanrı'nın konumunu değiştirmişlerdir ya da tamamen O'nu reddetmişlerdir. Tanrı'yı reddetmeyen teist varoluşçuların da Tanrı'nın konumu noktasında bir kargaşa içerisinde oldukları aşikârdır. Belki de ortak bir Tanrı bağlamı olmadığından ki filozofların sayısı kadar varoluşçu felsefe bulunmaktadır. Tüm bu eleştirilerimiz yanında Buber'in ahlâk konusunda oluşturduğu diyalog felsefesinin bulunduğu çağın koşullarına göre oldukça ileri seviyede olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ateist varoluşçuların sundukları bunalım felsefesi karşısında ahlâk konusunda Buber'in insan-tabiat ve insan-Tanrı ilişkisini sistemli bir şekilde ortaya koymasını oldukça değerli görmekteyiz.

1.3.2. İnsandaki Bağlanma Duygusu ve Ahlâk

Buber, insanın dinî ve varoluşsal durumunun genellikle bir antinomi olarak ele alındığını düşünmektedir. Bu antinomi terimini din ve varoluş arasındaki çelişki/paradoks durumunu açıklamak için kullanmaktadır. Genellikle antinomilerin çözümsüz oluşları asıl özellikleridir. Antinomide iki şeyden birini kabul edip diğerini reddetmek antinomiye aykırı bir tutumdur. Ayrıca ikisi arasında bir sentez yapmak da antinomi durumunun duygusunu tahrip etmektedir. Buber'e göre Kant, özgürlük ve zorunluluk arasındaki antinomi durumunu özgürlüğü varlık âlemine; zorunluluğu ise görünüş âlemine havale ederek görelileştirmiştir. Böylelikle özgürlük ve zorunluluk birbiriyle çatışmayan iki ayrı alan olarak kalmıştır.²³⁸ Fakat Buber'in bu yaklaşıma karşı çıktığını görmekteyiz. Buber'in eleştirilerinin sebebini değerlendirebilmek için Kant'ın bu konu hakkındaki

²³⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 157.

görüşlerine yer vereceğiz. Daha sonra ise bu konuyla bağlantılı olarak bağlanma duygusu üzerinden ahlâk konusunu inceleyeceğiz.

Kant, duyu verileriyle anlaşılan alanı “fenomen”; duyu verileri dışında olan ve aklın mevcut yetileriyle bilemeyeceği alanı ise “numen” olarak tanımlamaktadır. Kant’a göre duyu verileriyle anlaşılan fenomenlerle akıl tarafından anlaşılamayan Tanrı, ruh gibi metafiziksel konular bir ilişki içerisinde bulunamaz.²³⁹ Böylelikle Kant, bilimsel bilginin olanaklı olacağını ortaya koyarken din ve Tanrı gibi konuların işlendiği metafizik alanda anlamlı tartışmaların yapılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.²⁴⁰ Kant’ın görüşlerini değerlendirdiğimizde ahlâk konusunda özgürlüğü, fenomen; zorunluluğu ise numen alan içine aldığını ve böylelikle antinomi durumundan kaçtığını söyleyebiliriz. Buber ise Kant’ın aksine özgürlük ve zorunluluk derken iki ayrı dünyayı ortaya koymamaktadır. Buber, uzlaşmayan şeyleri iki ayrı âleme havale ederek yaşamak durumunda olduğu bu paradokstan kurtulmaya çalışmadığını veya birtakım teolojik hilelerle kavramsal uzlaşmayı sağlamayı amaçlamadığını söylemektedir. Bunun yerine Buber, Tanrı’nın önünde bulunduğu gerçeklikteki bir âlemde Tanrı’ya teslim olduğunu ve Tanrı-insan bağlılığını kabul ettiğini belirtmektedir. Ona göre özgürlük ve sorumluluk farklı âlemlerde değil Bir’de yaşmalıdır.²⁴¹ Kanaatimizce Buber’in “Bir” tabiri sadece Tanrı’yı değil sevgi duygusunun bir sonucu olarak bir bağlanma haliyle Tanrı-insan ilişkisinin “Bir haline gelmesini” de anlatmaktadır. Kant’ın numen-fenomen ayrımı üzerinden antinomi durumundan kaçışı akli merkeze almasının bir sonucu olduğunu düşünmekteyiz. Fakat Buber’in metafiziksel bir konu olan Tanrı’yı fenomen alanının dışında değerlendirmeyip insan ve Tanrı’nın birbirine sevgi duygusuyla bağlı olmasını ortaya koymasını diyalog ahlâkı açısından yerinde bir felsefî tutumdur. Aksi halde insan-Tanrı ilişkisi Ben-Ezelî Sen halini alamayacaktır.

Buber, Kant’tan farklı olarak sevgi üzerine inşa edilen üç farklı âlemde ilişki hususundan bahsetmektedir. Tabiatla ilişkili hayattan fizikî dünyayı (kozmos); insanla ilişkili hayattan duygu dünyasını (eros); manevî dünyayla ilgili hayattan ise neoetik dünyayı (logos) kastetmektedir. Buber, üç farklı âlemi ifade eden kozmos, eros ve logos

²³⁹ İmmanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (Çev.: Loanna Kaçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, Ankara 1995, 64-70.

²⁴⁰ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 104-106.

²⁴¹ Buber, *Ben ve Sen*, 157-158.

kavramlarının daha anlamlı bir zemine oturtulması gerektiğini düşünmektedir. Bu yaklaşımla insan için kâinatın bir ev haline gelmesine kozmos; varlıklar ezeli-ebedi olanın birer imajı olduğunda eros; gizeme ruhun hizmetiyle hitap edildiğinde ise logosun oluşacağını söylemektedir. Değindiğimiz âlemlerden birisi olan “insanla ilişkili hayat” diğerlerinden oldukça farklıdır. Çünkü burada karşılıklı bir söz ve cevap bulunmaktadır. Yani insanla ilişki noktasında oluşacak bir Ben-Sen durumunda hitap ve cevabın şekli aynıdır. Bu ilişki insanlar arasında bir sevgi duygusu oluşturmaktadır. İnsanın karşısındaki “O” olmak yerine “Sen” gerçekliğini ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle tanıma-tanınma, sevme-sevilme gibi insanı birbirine bağlayan bir gerçeklik oluşmaktadır.²⁴² Beşerî ilişkilerde ortaya çıkan bu duyguların insanın davranış boyutunu da etkileyeceği aşikârdır. Çünkü böyle duyguların geliştiği bir ortamda Ben-Sen ilişki dünyasının bir yansıması olarak insan, karşısındakine daha insancıl yaklaşmaktadır. Ayrıca Buber’in zorunluluk ve özgürlük kavramlarını birbirilerini tamamlayıcı olarak görmesi ve zorunluluk olarak nitelendirilen ahlâkî birtakım kanunlar karşısında sevgi duygusuyla insan-Tanrı ilişkisini sağlam bir zemine oturtması, insanı tüm varlıklarla birlikte olma açısından özgürleştirmiştir. Ben-Sen ilişkisinde ortaya çıkan duyguların önemini de ortaya koyan Buber’in özellikle sevgi duygusunun üzerinde durması dikkatimizi çekmektedir. Dolayısıyla ikili ilişkilerde ve doğal olarak davranışlarda etkili olan sevgi duygusunu değerlendirmemiz gerekmektedir.

Metafizik olana ve metafizik olgusuna refakat etmesi bakımından duyguları ele alan Buber, duyguların çeşitli, sevginin ise tek olduğunu söylemektedir. Sevginin ön plana çıkan özelliği ise zuhur ediyor olabilmesidir. Duygular insanın içinde yer alırken insan, sevginin içindedir. Sevgi, Ben’in içinde yer alan ve Sen’i kendi muhtevası veya objesi olarak gören bir duygu değildir. Çünkü sevgi, Ben ve Sen arasında yer alan kozmik bir güçtür. Buber, Ben’in Sen’e karşı sevgi sorumluluğu olduğunu düşünmektedir. İlişkiyi mütekabiliyet olarak nitelendiren Buber, Ben’in Sen’inin Ben üzerinde etkili olduğunu düşünmektedir. Böylelikle insan hayatının hangi yönüne başını çevirirse her zaman karşılaştığı bir varlık, insanın varlığa ulaşma imkânını sağlayacaktır. Bu ilişkilerde de elbette sevgi oldukça önemli bir yer tutmaktadır.²⁴³ Buber’in iletişim merkezli sevgi anlayışının bir benzerini de Karl Jaspers’de görmekteyiz. Jaspers, klasik tözsel düalizme

²⁴² Buber, *Ben ve Sen*, 164-165.

²⁴³ Buber, *Ben ve Sen*, 82.

ve insan açısından bir ruh-beden ikililiğine karşı çıkmaktadır. Ona göre insanın *dasein* ve *existenz* (varoluş) olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. *Dasein*, insanın zamansal ve makânsal yönüne, yani evrenin bir parçası olan, nesneler arasında bir nesne olan yönüne işaret etmektedir. *Dasein* yönüyle insan, toplum içinde içsel yaşantının yerine dışsal kurumlardan (din, ulus, töre, sendika vb.) etkilenir. Bu insan herkesin inandığı gibi inanmaya veya düşündüğü gibi düşünmeye başlar.²⁴⁴ İnsan ne zaman ki bilincine kendisi olma istemi katar ve kendisi olursa o zaman *existenz* (varoluş) gerçekleşir.²⁴⁵ Jaspers'e göre insan, özgürlük mücadelesinde *dasein* ve *existenz* gibi aşamaları yaşarken en sonunda başka bir boyut olan aşkınlık da bu sürece dâhil olur. Kendini aşmaya başlayan insan, aşkın olanın eşiğine varır.²⁴⁶ Jaspers'in varoluş anlayışında nihai noktada Tanrı'nın huzuruna varması, Buber'in Ben-Sen ilişki dünyasının en son evresi olan Ben-Ezeli Sen'e ulaşmasıyla benzer bir yaklaşımdır. Buber ile Jaspers'in benzerliğini varlıkların birbiriyle iletişimi konusunda da görmekteyiz. Buber'de olduğu gibi Jaspers de sevgi duygusuyla temellendirdiği bir iletişim ve ahlâk anlayışı sunmaktadır. Jaspers'e göre insanın varoluşunun gerçekleşmesi için önemli olan bir diğer şey, iletişimdir. Özgürlük sadece dünyada değil, özneler arasında da gerçekleşir. Çünkü insanın asıl kimliğini bulabilmesi için başka *existenz*lerle iletişimde bulunması gerekir.²⁴⁷ Bu iletişim ise sevgi temelli yapılmalıdır. Sevgi temelli olmayan iletişimler varoluşsal nitelikte olamaz.²⁴⁸ "Sevgi varoluşumuzu taşır, sevgimizde bizi dolduran ve bize doyum sağlayan biricik kesinliği yaşarız. Eksiksiz hakikat kendini ancak sevgiye açar. O hiçbir nesnel inanç içeriğiyle bulandırılmak istemez."²⁴⁹ sözlerinden de anlaşılacağı üzere Jaspers de Buber gibi iletişimde sevgiye oldukça önem vermektedir. Dolayısıyla bu sevgi temelli diyalog anlayışı ahlâkî tutumlarının merkezinde yer almıştır.

Buber'in sevgiyi bu kadar önemsemesi ve insanlar arasındaki tek ilişkiymiş gibi görmesi nefretin de var olduğu ilişkilerde haklı bir tutum olup olmadığı sorusunu akıllara getirmektedir. Buber'e göre bir bütün olarak varlığı görmeyen bir kişi, Ben-Sen temel

²⁴⁴ Jaspers, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*, (Çev.: Sedat Umran), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, 51-55.

²⁴⁵ Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, (Trans.: William Earle), The Noonday Press, New York 1955, 54.

²⁴⁶ Karl Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, (Trans: Ralph Manheim), Archon Books, USA 1968, 62.

²⁴⁷ Karl Jasper, *Felsefe Nedir?*, (Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2001, 349.

²⁴⁸ Hasan Çiçek, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, 154.

²⁴⁹ Jaspers, *Felsefî Düşünüşün Küçük Okulu*, 148-149.

kelimesinin bir tarafında bulunamaz. Nefret de tabiatı gereği karşıda duran varlığı görmemektir. Fakat bir varlıktan kısmen de nefret edilebilir. Diğer taraftan bütünüyle bir varlığı gören fakat onu reddeden kimse ise ancak nefretin değil beşer zafiyetinin hükmü altındadır. Dolayısıyla Buber, doğrudan nefret eden kişinin sevgi ve nefreti hiç olmayana göre bir ilişkiye daha yakın olduğunu düşünmektedir. Çünkü nefret olsa da karşısındakini bütün varlığıyla görmek söz konusudur. Nefretin varlığı görme açısından ilişkiye yakın olabilir fakat sevginin oluşturduğu gerçek bir Sen-Ben ilişkisi oluşturamaz.²⁵⁰

Sevginin ahlâk boyutunu da değerlendiren Buber'e göre insanın Tanrı için sevmesi ahlâkî idealin sevilmesi anlamına gelmemelidir. Çünkü Tanrı, sadece ahlâkî ideal olarak sevildiğinde ahlâkî idealizmin ilkelerinin birbiriyle çelişmesi durumunda bir ümitsizlik ortaya çıkabilir. Bu durumu Hz. Eyüp örneği üzerinden açıklamaya çalışan Buber, Tanrı ile ahlâkî ideali birbiriyle aynı görmesi sebebiyle Eyüp'ün ümitsizliğe düştüğünü söylemektedir. Ona göre Eyüp'e cevap veren Tanrı, ideal olanın üstünde olan bir varlıktır.²⁵¹ Buber'in bu yaklaşımının bir benzerini ise Kierkegaard'da görmekteyiz. Kierkegaard, bu duruma Tanrı'nın Hz. İbrahim'den ahlâkî evrede, ahlâkî olarak nitelendirilmeyen oğlunu kurban etmesi emri örneği üzerinden açıklama yapar. Hz. İbrahim'den istenen şey, ahlâkî olarak kötü bir şey olarak görülse de "dini varoluş evresinde" sevgi ve imanın bir gereği olarak her şeyin üstünde bir eylemdir.²⁵²

Tanrı, idealin bir parçası değil, ideal Tanrı'nın bir parçasıdır. Tanrı, ideali ortaya çıkarır fakat kendini idealle tüketmez. Yani Tanrı'yı iyi olarak değil iyinin üstünde bir varlık olarak ele almak gerekir. Tanrı, ilâhî kanunların takip edilmesini istemektedir. Fakat bunun yanında ideal olmayanın gizemini kabul etmemizi ve onu sevmemizi istemektedir. Tanrı'yı seven kişi ideali sevmelidir fakat bunun yanında Tanrı'yı idealden daha fazla sevmelidir. Kısacası zihinlerde tasavvur edilen bir ideal, Tanrı'yı sevmek için tek ölçüt olmamalıdır. Sadece tüm ahlâkî ideallerin üstünde ve bir tasavvurla tahayyül edilemeyecek olan Tanrı'ya yönelen bir sevgi, Sevgilinin varoluşuna tanıklık edebilir.²⁵³ Dolayısıyla diyebiliriz ki Buber'in düşüncesinde sevgi ve ahlâk birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Gerçek sevgi ise Ben-O ilişkisinin Ben-Sen ilişkisine dönüştüğü ortamda

²⁵⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 83.

²⁵¹ Buber, *Ben ve Sen*, 74-76

²⁵² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 52-53.

²⁵³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 74-77.

derin bir ahlâkî sorumluluk gerektirmektedir. Kısacası Buber'in etiğinin merkezine akıl yerine sevgi ve bağlanmaya dayalı ilişki modelini koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Fakat bu ahlâk anlayışında ahlâkî idealler hiçbir zaman Tanrı'nın önüne geçmemelidir. Bir kişi Tanrı'yı ancak ahlâk üstü olarak gördüğü zaman tam manasıyla bir sevgi ve bağlılık durumu gerçekleştirebilmektedir.

1.3.3. Ben-O ve Ben-Sen Anlayışında Ahlâkın İnsan ve Toplumdaki Yeri

Ben-Sen temel kelimesi ile Ben-O temel kelimesinin toplumsal hayata ahlâkî yansımaları oldukça farklıdır. Ben-O temel kelimesinde yer alan “Ben”, tecrübe ve kullanmanın bir benliği-öznesi olarak ön plana çıkmaktadır. Ben-Sen temel kelimesinde ise “Ben”, kişi olarak bir objeye bağlı olmaksızın öznelliğinin bilincinde olma durumudur. Ben-O ilişkisinde egolar kendilerini diğer egolardan ayırarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum doğal farklılığın bir sonucudur. Ben-Sen ilişkisinde ise kişiler diğer insanlarla ilişki kurarak meydana çıkmaktadırlar. Böylelikle doğal bir birlikteliğin tinsel formu ortaya çıkar.²⁵⁴ Ben-O ve Ben-Sen ilişkilerinin arasındaki farklılıklar insana ve toplumsal hayata yönelik yansımalarına da etki etmektedir. Dolayısıyla iki ilişki tipinde Ben'in durumunu ve karşısındaki varlıklarla ilişki dünyasını ele almamız ahlâkî açıdan insana ve topluma yönelik yansımalarını analiz etmemiz açısından önemli veriler sunacaktır.

Ben-O ilişki dünyasında bir kimsenin kendisini ayrı bir yere koyması durumu söz konusudur. Bu yaklaşımda asıl amaç, karşısındaki şeyi tecrübe etmek, kullanmak ve yaşamaktır. Buber'e göre bu ilişki içerisinde olan kimse, ne yalnızca kişinin bir parçası olan ne de kişinin yalnızca dışında olan bir varlığa erişir. Buber, böyle bir ilişkide bütünüyle Ben'in karşısındakine gerçek anlamda iştirak edemediğini düşünmektedir. Çünkü katılımın olmadığı yerde bir gerçeklikten bahsedilemez. Ben-Sen ilişkisinde ise ilişkinin maksadı bizatihi ilişkinin kendisi ve Sen'i etkilemektir. Sen, ne kadar doğrudan etkilenirse katılım da o kadar gerçekçi ve mükemmel olur. Ben'in bu ilişkiye iştiraki ne kadar mükemmel olursa Ben, o kadar fazla gerçek halini almaktadır. Kişi, varlığa katılmanın bir sonucu olarak varlık olmak suretiyle kendisinin bilincine ermekte ve bu şekilde ego (benlik) bir varlık olarak kendi bilincine erişebilmektedir. Eğer insan, egoya

²⁵⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 125-126.

göre hareket ederse kendisini diğer varlıklardan ayrı tutarak varlığı terk etmiş olur. İnsan, ne zaman ki egonun esiri olmaktan kurtulur, diğer varlıklara katılırsa işte o zaman kişi olabilir. Böylelikle kişi, egonun sunduğu benim tarzım, benim ırkım, benim üstün yeteneğim gibi “ben merkezli anlayıştan” çıkıp kendisini müşahade etme imkânına kavuşur. Egonun hüküm sürdüğü ilişkilerde Ben, kendisini her şeyden ayrı tutar ve karşısındakini sadece tecrübe ve kullanma aracı olarak görür. Buber, böyle bir durum halinde olan insanı “bireycilik ihtirası” içerisinde görmektedir. Karşısındakini bir obje gibi kullanan, tecrübe eden bu kişi, istediği kadarını kendine mal eden fakat hiçbir cevher kazanamayan bir özne olarak kalacaktır. Bu durumun bir ahlâkî yansıması olarak insanoğlu ne kadar çok egonun tahakkümü altında olursa Ben, bir o kadar varoluşsal gerçeklikten ve insanlıktan uzaklaşmış olacaktır. Bir insanın Ben deme tarzı, onun neye ve nereye ait olduğunun en temel göstergesidir. Bu yüzden “Ben” ifadesinin kişiyi mi egoyu mu kastettiği oldukça önemlidir. İnsanın Ben deyişi insanla ve tabiatla saf bir ilişkiyi barındırıyorsa ahlâkî bir yönelimden bahsedilebilir. Çünkü bu kişi, insan ve tabiata teslim olmuş, onlarla sürekli irtibat ve iletişim halindedir. Ben’in karşısındakine inanıp “Sen” demesi aynı gerçekliği paylaşma imkânını sağlayacaktır. Buber’in bu konuda önemsendiği şey, insanın diğer varlıklarla birlikteliğidir. Fakat bir insanın misyonu tecrübe ve kullanma fenomeni olunca karşısındaki her şey onun kölesi haline gelebilir.²⁵⁵ Bu durumu Buber, şu şekilde tasvir etmektedir: “Kendisi soğuk dururken her şey ona doğru şevkle alevlenerek yönelir. Binlerce ilişki ona ulaşır, fakat ondan kaynaklanan ilişki yoktur. Hiçbir gerçekliğe iştirak edemez, fakat diğerleri, ölçüsüz derecede ona, bir gerçekliğe iştirak ettikleri gibi iştirak ederler.”²⁵⁶ Varlıkları amacına ulaşmak için kullanan bir makine olarak gören Ben-O ilişki modelinde Ben, kendisine de bir “O” gibi davranmaktadır. Modern egonun Ben demesi gibi, hırs ve zevklerinin kölesi olmuştur. Buber, ego merkezli “Ben” anlayışına sahip bu insanların yabancılaşma korkusu içerisinde yaşadıklarının ve bu korkudan ancak varlıklarla bütünlüğe karışınca aşılabileceğini belirtmektedir.²⁵⁷

Buber, modern insanın topluluk hayatının bahsettiğimiz “O” dünyasına dalmaya mahkûm olduğunu düşünmektedir. Ona göre toplumsal hayatın iki bölümünü oluşturan

²⁵⁵ Buber, *Ben ve Sen*, 127-131.

²⁵⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 131.

²⁵⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 133-135.

ekonomi ve devlet üzerinden bir açıklama yapılabilir. Tecrübe eden ve kullanan Ben, ekonomide mal ve hizmetleri, politikada ise fikir ve istekleri kullanmaktadır. Önde gelen devlet adamları ve iş adamlarının ilgili oldukları insanları tecrübe edilebilir olmayan bir “Sen” olarak görmekten ziyade özel yeteneklerine göre değerlendirmeleri ve istihdam etmeleri onları “O” olarak gördüklerinin bir göstergesidir. Politikacı ve iş adamlarının tek bir “O” elde etmek amacıyla birçok “O” ları toplaması yerine “Sen” leri toplamaları onların canlarını epeyce sıkacaktır. Çünkü onların temel amacı karşısındaki varlıkları tecrübe edip kullanmaktır. İdare edenler yerine idare edilenlere yönelmek ve insanların birbiriyle anlamlı ilişkiler kurmalarını sağlamak her şeyin çok farklı olmasını sağlayacaktır. Buber, insanın topluluk hayatında kazanç arzusu ve güç isteminin bir sonucu olarak “O” dünyasından vazgeçemediğini söyler. Bu yüzden “Sen” in varlığı bir ruh gibi O dünyasının üzerinde yüzmektedir. Dolayısıyla ekonomi kazanç arzusunun, devlet ise güç isteminin bir mekânı olacaktır. Bu mekânlar değişmeyebilir, fakat “Sen” ruhuna katılmaya yönelirlerse hayata katılmış olurlar. Eğer Sen olma ruhunu inkâr ederlerse hayatı da inkâr etmiş olurlar. Bu durumun sonucu olarak hayat, gereğini yapmaktan geri durmaz. Buber’e göre devlet kurumlarının daha hür veya ekonomi kurumlarının daha adil hale gelip gelmemesi meselesi insanın ferdî hayatında hüküm süren Ben’in kendisini tekrar topluluk hayatı ile bütünleştirip bütünleştiremeyeceği konusuyla ilgilidir. Zira Ben, “O” dünyasına nüfus edip onu dönüştürürse toplumsal hayatın her alanında Ben-Sen ilişki dünyası hâkim olur. Bunu yapabilen insan, hem kendini hem de dünyayı kurtarmış olur.²⁵⁸

O dünyasında nedenselliğin hâkimiyeti söz konusudur. Fizikî veya ruhsal olması fark etmeksizin her olayın bir sebep yüzünden olduğu düşünülmektedir. Çünkü O dünyasındaki ilişkilerin bir maksadı bulunmaktadır. İnsan, nedensellik yerine Sen merkezli ilişki dünyasından haberdar olduğunda gerçek manada karar verme gücüne, yani hür olmaya erişebilir. Bu kimse, kendisine verilen fani hayatın O ile Sen arasında gidip gelme olduğunu bilmektedir ve nedensellikten sadece Sen dünyasına karar vererek kurtulma imkânına ulaşabilir. Buber, kader ve hürriyet konusunda ise bir ayrıma gitmemektedir. Ona göre kader ve hürriyet birbirine bağlıdır. Kaderle karşılaşma, hürriyeti sağlayan kişinin yapabileceği bir şeydir. İnsanın kaderi keşfetmesi, ona gizemi

²⁵⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 110-113.

ifşa etme olanağı sağlamaktadır. Hürriyet ve kader manayı şekillendirmek üzere bir araya gelirler. Bu durum insanın kısıtlanması değil, manayı anlaması için bir fırsattır.²⁵⁹

Buber, sosyal kanun, kültürel kanun, hayat kanunu gibi isimlerle üreyen ve çoğalan dogmaların geliştirdiği O dünyası karşısında insanın her şeyden vazgeçmesini *düşüş dogması* olarak adlandırmaktadır. Bu düşüş dogması kuralları dikkatle takip etmeyi ve onlardan ayrılmayı insana sunar. Dogma, insana hayatını bazı şartlara bağlı olarak yürütmesini ve ruhunda hür olmasını sağlarken düşüş dogması, bu hürriyeti bile alçakça bir esaret olarak görmektedir. Buber’e göre düşüş dogması, dogmalardan kaçan insanı daha derin bir O dünyasının köleliğine sürüklemektedir. İnsan, mevcut dogmalar içinde bile Sen dünyasını sağlayarak özgürlüğe ulaşabilir.²⁶⁰ Dolayısıyla diyebiliriz ki Buber, Sartre gibi hiçliğin önemli bir imkân olduğunu iddia eden ateist varoluşçulardan farklı olarak dogmaların bulunduğu bir düzende de insanın kendi kararlarını verebileceğini düşünmektedir. Kanaatimizce Buber, mevcut O dünyasıyla çevrili düzeni değiştirebilmek için Sen dünyasını bir fırsat olarak görmektedir. Fakat bunu yaparken ateist varoluşçuların aksine mevcut düzen ve dogmaları tamamen reddetmek yerine Sen dünyası vasıtasıyla değişimini hedeflemektedir. Değerler açısından neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda ilâhî bir otoritenin kabul edilmeyişi veya dinî değerler sistemini kabul etmemek kişinin kendi seçimlerini kendisinin yapması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu özgürlükte olan insan, değerleri keşfetmek yerine doğrudan kendisi yaratmak ister. Fakat kaotik, kaba, uçsuz ve amaçsız bir dünyaya atılmış olan insanın bunaltısının sonucu olarak saf özgürlük odaklı olan insan, dış etkenlerden bağımsız ve kuralsız birtakım değerler ve anlamlar yaratırken bir ümitsizlik ve bunalım içerisine düşmektedir. Kısacası Buber’in bahsettiğimiz hiçlik ve bunaltı felsefesi karşısında oluşturduğu varoluşçuluk anlayışının özgür insanın ahlâkî değerleri bulma imkânı açısından oldukça değerli olduğunu düşünmekteyiz.

1.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Buber, Tanrı ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ahlâkî olanla dinî olan arasındaki farkı ortaya koyarak açıklamaya çalışmaktadır. Ahlâkî olan, “insanın kendisi açısından

²⁵⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 114-117.

²⁶⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 117-121.

mümkün olan davranış ve eylemlere verdiği evet ve hayır yanıtını, bireyler ve toplum için yararlılığı veya zararlılığına göre değil de esaslı değerleri ve değersizliklerine göre onayladığı ya da reddettikleri arasında yaptığı radikal ayrımı”²⁶¹ göstermektedir. Buber’in bu yaklaşımında ahlâkî olan açısından kişinin bizzat kendisiyle yüzleşmesi sonucunda doğrunun ve yanlışın ne olduğu noktasında karar verişini önemseydiğini göstermektedir. Kişinin iyi veya kötü arasında yaptığı ayrım geleneksel bir ölçüte dayanabileceği gibi bizzat kendisi tarafından idrak edilen veya ona vahyedilen bir ölçüt de olabilir. Burada önemli olan, ölçütün ne olduğu değil kişinin yaratılmış varoluşundan ne olmaya yöneldiğinin farkında olmasıdır.²⁶² Dinî olan ise “kişinin, bir bütün varlık olarak ilişkiye girdiği ve bu ilişkide daimî olduğu zaman mutlakla ilişkisini”²⁶³ ifade etmektedir. Mutlak, varoluşu hakkında herhangi bir şey söylenilmeksizin kişinin var olduğunu kabullendiği bir şey değildir. Zira Mutlak, şu anda kendisinin kişiye sunduğu form ne olursa olsun mutlak gerçekliğin kendisi anlamına gelmektedir.

Ahlâkî olanla dinî olan arasındaki ilişkinin özü, ahlâkın ve din öğretilerinin karşılaştırılması suretiyle ortaya koyulamaz. Bunun yerine insan, bu etkinlik alanlarının sahasına nüfuz etmelidir. Böylelikle bireyin olgusal ahlâkî kararı ve Mutlak ile olgusal ilişkisi ortaya çıkmış olur. Buber’e göre bu iki alan dışında bir üçüncü alan daha vardır. Fakat bu alan insana verilmiş değildir. İnsan düşüncesi, his veya irade gibi yetilerin bütünüyle bahsettiğimiz dinî ve ahlâkî alanla ilişki içerisine girmelidir. Bunu yaparken tek başına ahlâkî olan açısından insanın kendi ruhundan değerler derecesinin mutlaklığını çıkarması mümkün değildir. Bu yaklaşım yerine ahlâkî olan Mutlakla ilişki içerisine girildiğinde mutlak bir anlam kazanabilir. Ahlâkî olanda karşılaştığımız bu durum, dinî olan için de geçerlidir. Zira dinî gelenek tarafından bildirilen ölçüt, hakiki bir gerçeklik kazanabilmesi için bireyin Mutlakla kişisel aslî ilişkisinin olması gerekmektedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki dinî olan, veren; ahlâkî olan ise kabul edendir. Bunlar arasındaki koordinatı ise üçüncü alan olan insanın aslî ilişkisi belirlemektedir. Buber’in bu anlayışı onun ahlâkî otonominin karşısında yer alan harici ahlâk kurallarını veya insana empoze edilen ahlâk kanunlarını desteklemediğini göstermektedir. Çünkü Buber’e göre Mutlakın karşılıklı bir ilişki içerisinde konuştuğu bir yerde artık bu tür alternatifler yoktur. Bu

²⁶¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 115.

²⁶² Buber, *Tanrı Tutulması*, 115-116.

²⁶³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 116.

ilişkide Tanrı, kendisini empoze etmeyi değil, özgürce idrak edilmiş olmayı istemektedir. Kısacası Tanrı insana idrak edeceği şeyi verir; fakat idrak noktasında zorlamaz. İnsan fiili bizzat kendine ait olmalıdır. İlâhî kanun, Ben'e bizzat Sen'i vahyeder ve Ben'in kendini aramasını ister.²⁶⁴

Buber, ahlâkî olanı Mutlak olana bağlama teşebbüsünün tarihte iki defa tezahür ettiğini düşünmektedir. İlk tezahür, Doğu ve Yunan antik zamanlarında görülmektedir. Çin'de *Tao*, Hindistan'da *Rita*, İran'da *Urta* ve Yunanlılarda *Dike* olarak görülen “evrensel bir anlam sürekliliği” öğretisidir. Bu anlayışta göksel güçler insana doğru davranış modelini vermektedir. Fakat bu anlayışta göksel güçler insan için bir nizam tasarlamış değildirler. Mevcut nizam zaten onların kendi nizamıdır. Yani gök, yeryüzü için özel bir nizam tesis etmemekte ve yeryüzünün kendi nizamına katılmasına izin vermektedir. Böylelikle ahlâkî düzen, kozmik düzenle özdeş bir hale gelmektedir. Kısacası insanlar ve tanrılar bir tek erdemlilik düzeni oluşturmaktadırlar. Fakat bu anlayış ilk defa Yunanistan'da bir krize dönüşmüştür. Sofistlerin “insan her şeyin ölçüsüdür” sözü birleşik model olarak evrende etik olanla Mutlak olanın bağlantısını kurmaya çalışan anlayışı yıkmaya çalışmıştır. Evrenin birleştiren mükemmel ahengi karşısında hayatın içerisinde tek bir toplumun olmaması, değişen gelenekler, adetler ve düzenlerin var olması, iyinin tek ve insicamlı olmadığını göstermesi noktasında onlar için bir gerekçe olmuştur.²⁶⁵

Buber, ahlâkî olanı Mutlaka bağlama konusunda ikinci büyük teşebbüsün yöntemi ve gelişim seyri açısından ilkinden oldukça farklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü ikinci teşebbüs ilki gibi birbirine bağlı bir kıtaya yayılan yüksek kültürlerden ortaya çıkmamıştır. Mısır'ın yüksek medeniyetini terk eden, yer arayan, bir vahada Tanrı'ya olan ortak imanlarıyla bir kabileler birliği oluşturan çiftçiler zümresinde ortaya çıkmıştır. Buber, burada İsrail oğullarının Tanrı ile olan ilişkilerinden bahsetmektedir. İsrail Tanrı'sı ve diğer semitik kabilelerin tanrıları bir yasa koyucu ve koruyucusudur. Kati olan kozmik düzen yerine kozmik düzeni ve insanı yaratan bir yaratıcının koyduğu düzenden bahsedilmektedir.²⁶⁶ Buber, Tanrı'nın emirlerinin şu şekilde anlaşılması gerektiğini söylemektedir: “Hem ayinsel, hem ahlâkî kurallar manzumesine ait tüm bu emirler

²⁶⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 117-119.

²⁶⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 120-121.

²⁶⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 123-124.

kendilerinin ötesinde kutsal olana sevk etmeye yöneliktir. İnsanların gayesi iyi bir insan olmaya değil, kutsal bir insan olmaya davet edilmiş olmalarına göre tanzim edilir. Böylece her ahlâkî talep insanı, beşerî, etik olanın dinsel olana karıştığı veya daha ziyade etik olanla dinsel olan arasındaki farklılığın, tanrısallığın teneffüs fezasında askıya alındığı olana yükseltecek olan bir ahlâkî talep olarak sunulur.”²⁶⁷ Kısacası Buber, mutlak normların Mutlakın huzuruna götüren yolu göstermek için var olduğunu düşünmektedir. Ahlâkî olanla dinî olan arasında kurulan bu bağlantı, insanın Tanrı’nın yol gösterici buyruğunun yanında bağımsızlığına da imkân tanımaktadır. Böylelikle insan, varoluşun esasını oluşturan Tanrı-insan diyaloguna tam anlamıyla iştirak etme imkânına kavuşmuş olmaktadır.²⁶⁸ Buber, ahlâkî olanla Mutlak olanı bağlama konusundaki bahsettiğimiz bu ikinci teşebbüse karşı ise günümüze kadar uzanan bir eleştiri ortamının oluştuğunu düşünmektedir. Bunun yakın dönemlerdeki örneklerinden biri ise Nietzsche olmuştur. Buber’e göre Nietzsche, ahlâkî tarihsel olarak nitelendirmekle birlikte tarihsel olanın dışında hiçbir bilginin olmadığını iddia etmiştir. Bunu yaparken ise tarihsel açıdan efendi ahlâkî ve köle ahlâkî gibi terimler üzerinden düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.²⁶⁹ Buber’in Nietzsche’yi eleştirdiği veya onayladığı durumu tespit edebilmek için bahsettiğimiz konu hakkında Nietzsche’nin görüşlerine yer vermemiz gerekmektedir.

Nietzsche, nihilizm konusunu değerlendirirken ona sebep olan tarihsel kökeni araştırır. Bu doğrultuda ilk olarak mevcut ahlâkın kaynağına yönelik jeneolojik bir araştırma yapar.²⁷⁰ Bir fenomenin kaynağının ortaya çıkarılmasına yönelik bir araştırmayı ifade etmek için kullanılan jeneolojik²⁷¹ araştırma yöntemiyle Nietzsche, geleneksel ahlâkî değerlerin kaynağına inmeye çalışır. Kaynağa doğru yapılan bu araştırmanın sonucu olarak Nietzsche, beşerî olaylar sonucunda ortaya çıkmış olan “efendi” ve “köle” ahlâkî olmak üzere iki tür ahlâk tipine ulaşmıştır.²⁷² Bu ahlâk tiplerinden efendi ahlâkî güçlülere, köle ahlâkî ise zayıflara aittir.²⁷³ Nietzsche’ye göre efendi ahlâkî tarihte ilk ortaya çıkan ahlâktır. Soylu ve egemen olanların ortaya koydukları eylemler ve birtakım

²⁶⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 124.

²⁶⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 125.

²⁶⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 129.

²⁷⁰ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 476.

²⁷¹ Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev.: Mukadder Erkan ve Ali Utku), Ekabil Yayınları, Ankara 2006, 2006.

²⁷² İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, TFK Yayınları, Ankara 1997, 11.

²⁷³ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, 127.

ahlâkî tavırlar, efendi değer yargılarını ortaya çıkarmıştır. Nietzsche, aristokratik değer yargılarının değerler hiyerarşisini belirleyen iyi ve en yüce değer yargıları olduğunu düşünür.²⁷⁴ Köle ahlâkında ise sürü ahlâkî anlayışı hâkimdir. Yani sürünün belirli bir grup olarak ayakta durabilmesi için herkes tarafından kabul edilen bir ahlâka bağlı kalması zorunludur.²⁷⁵ Nietzsche'ye göre güçlüler ayrı durmaya, zayıflar ise bir araya gelmeye meyillidirler. Güçlülerin bir araya gelmesi ancak güç isteminin toplu tatmini amacıyla olsa da bireysel olarak vicdanlarının direnciyle karşılaşmak durumunda kalırlar. Fakat zayıflar bir araya gelme durumundan oldukça memnun kalırlar.²⁷⁶ Zayıfların ahlâkî, güçlülere karşı bir hınç duygusunun sonucu olarak bazı değerler oluşturmaya başlamıştır. Bu değerleri oluştururken farklı olana, kendilerinden olmayana, dışarıda durana hayır cevabı verilmiştir. Yani köle ahlâkının varlığını koruyabilmesi için her zaman negatif karakterde olması ve kötü sıfatını yükleyebileceği birtakım soylu insanların bulunması gerekmektedir.²⁷⁷ Nietzsche, egemen olan ahlâk anlayışının köle ahlâkî etrafında şekillendiğini düşünmektedir. Özellikle jeneolojik bir araştırma yapıldığında Hristiyanların Grekler üzerinde hâkimiyeti ile bu ahlâk anlayışı genişlemiştir. Hristiyanlığın zayıf, acı çekmiş, yoksul insanların yanında yer alması soylu ahlâkına duyulan hınç ve nefretin bir yansımasıdır.²⁷⁸ Nietzsche'ye göre klasik ya da modern olması fark etmeksizin aristokrat değerlere olumsuz yaklaşan, özellikle eşitliğe dikkat çeken liberalizm, sosyalizm ve diğer pek çok ideolojiler de köle ahlâkının farklı versiyonlarıdır.²⁷⁹ Köle ahlâkî, yani hâkim olan ahlâk, otomatikleştirilmiş, sürekli aynı tepkiler ortaya koyan ve en önemlisi insanın kendisini geliştirmesini-dönüştürmesini engelleyen baskıcı ve bağınaz bir düzen sunmaktadır.²⁸⁰ Bu açıdan bakıldığında Nietzsche, Tanrı'nın ölümü sonrası insanların saplanıp kaldığı nihilizmi bir fırsat olarak görmektedir. Çünkü nihilizmin üstesinden gelmenin ilk yolu, yaşamı olumsuzlayan değerleri ele alıp onları sorgulamak ve yeni değerler ortaya koymaktan geçmektedir.²⁸¹

²⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, (Çev.: Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998, 31.

²⁷⁵ Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 153.

²⁷⁶ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 129.

²⁷⁷ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 40.

²⁷⁸ Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi/Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, 254-255.

²⁷⁹ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 232-235.

²⁸⁰ Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, 26-30.

²⁸¹ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University, Cambridge 2008, 56.

Kısacası Nietzsche'ye göre artık insanların bakışları başka dünyalardan uzaklaşmalı ve yeryüzüne çevrilmelidir.²⁸² Buber, Nietzsche'nin Tanrı-ahlâk ilişkisi yönünde tüm ahlâkî düzenin reddedilmesi konusunda nihilizm merkezli bahsettiğimiz görüşlerini kabul etmemektedir. Buber'e göre Nietzsche, etik değerlerin mutlaklığının Mutlakla ilişkimizde kökleşmiş olduğunu bilmekteydi ve bunun artık sürdürülemeyeceğini düşünmekteydi. Nietzsche, "üstün insan" anlayışıyla insanı içinde Tanrı olmasa dahi Tanrı'nın yerine geçebilecek bir vekil olarak görmüştür. Dolayısıyla insan, değerlerin bir ölçüsü ve yaratıcısı olarak ön plana çıkarılmıştır. Buber için insanın her şeyin merkezine koyulması oldukça yanlış bir yaklaşımdır. Köle ahlâkını yıkmak adına insanı bir hiçlik ortamında tek başına bırakmak Buber için doğru bir yaklaşım değildir. Fakat Buber, mevcut ahlâkî otorite yapısının insanı bu duruma sürüklemesi konusunda ise Nietzsche'ye hak vermektedir.²⁸³ Kısacası diyebiliriz ki Tanrı-ahlâk ilişkisinde Buber, mevcut ahlâkî düzenin tamamen reddi yerine varoluşsal özgürlük doğrultusunda yeniden keşfedilmesini savunmaktadır. Bu yaklaşımı onun ahlâk konusunda Tanrı ve insanın canlı ilişkisini önemsediğini göstermektedir. Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen etkileşimiyle toplumsal düzendeki ahlâkî kuralların yeniden gözden geçirilmesi varoluşçuluk açısından insana özgür bir ortam sağladığı gibi Tanrı veya ahlâkın tamamen reddinin de önüne geçecektir.

²⁸² Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 2002, 38.

²⁸³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 130-131.

İKİNCİ BÖLÜM

GABRIEL MARCEL'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK

2.1. VARLIK ANLAYIŞI

2.1.1. Varlık ve Varoluş

Varlık tam olarak tanımlanamayan kavramlar arasında yer alır. Bir nesnenin veya kavramın en iyi tanımı Mantık'ta yakın cins ve türsel ayımla yapılabilir. Yani nesne ve kavramın bir üst cinsinin ve ona özgü ayırt edici özelliğinin bulunması gerekir. Dolayısıyla her tanım, daha genel bir kavram (cins) ve onu bu cins içindeki diğer bireylerden ayıran özellikler (ayrım) aracılığıyla yapılabilir. Ancak, "varlık" kavramı, üstün cins olduğu için kendisinden daha genel bir üst cinsi yoktur. Bu durumda, varlığın tanımı, klasik tanım kurallarına göre imkânsız hale gelir çünkü onu içine alacak bir çatı kavram yoktur.²⁸⁴ Varlığın tanımı yerine, varlık hakkında ancak açıklamalar, betimlemeler ve ilişkisel ifadelerle konuşmak mümkündür. Varlığın sınırları ve anlamı, tanımlamadan ziyade, dolaylı yoldan kavranabilir. Bu durum her düşünürün kişisel perspektifine göre farklı bir varlık kavramı ortaya koyabilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla diyebiliriz ki felsefenin derinlikli ve çok boyutlu doğasının bir sonucu olarak düşünürlerin varlık anlayışları da çeşitlilik göstermektedir.²⁸⁵ Bahsettiğimiz bu duruma benzer şekilde Marcel, varlık kavramının bir tanımının yapılmasının oldukça zor olduğunu söylemektedir. Varlık kavramının tanımının imkânsız olmasına rağmen Marcel, varlığa yaklaşımla ilgili olarak bir metot önerilebileceğini düşünmektedir.²⁸⁶ Metodu ise şu şekilde açıklamaktadır: “Varlık, tecrübe verisini taşıyan ve onları içkin, önemli bünyesel değerden artan bir biçimde yoksun bırakan unsurlara adım adım indirgemeyi hedefleyen tüketici bir çözümlemeye karşı koyan ya da karşı koyacak olandır.”²⁸⁷ Marcel, varlık tanımı yapmaktan ziyade her bir varlığı tanıdıkça birer varlık olarak varlığı daha iyi tanımlama ve anlama imkânına erişebileceğimizi göstermektedir.

²⁸⁴ Ruhattin Yazıcı ve Tuncay İmamoğlu, *Mantık* (4. Baskı), Eser Yayınları, Erzurum 2021, 51-52.

²⁸⁵ A. Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, 27-30.

²⁸⁶ Gabriel Marcel, “Ontolojik Muamma Üzerine”, *Metafizik Nedir?*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001, 56.

²⁸⁷ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 56.

Yani Marcel'in varlığı varoluş sayesinde anlamlandırmaya yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Kısacası Marcel'in varoluş kavramına yüklediği anlam, varlık kavramını anlamlandırmada merkezde yer almaktadır. Dolayısıyla Marcel'in varoluş felsefesini aşağıda değerlendirerek varlık hakkında görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Marcel'in varoluş felsefesinde var olmak, “birlikte var olmak” olarak anlamlandırıldığı için “bağlanma” kavramı oldukça ön plana çıkmaktadır. İnsan varoluşunu ilk önce Sen'e daha sonra ise nihaî hedef olarak Mutlak Sen'e bağlanarak gerçekleştirebileceği için²⁸⁸ Ben-nesne, Ben-O ve Ben-Mutlak Sen ilişkisine değinmemiz gerekmektedir. Böylelikle Marcel'in varoluş felsefesinde var olmanın nasıl gerçekleşebileceğini ortaya koyabiliriz. İlk önce insan varoluşunu sağlayan bu karşılıklı ilişkilerde bağlanmanın neyi ifade ettiğini değerlendirerek ikili ilişkiler üzerinden Marcel'in varoluş anlayışını ele almaya çalışacağız.

İnsanın diğer varlıklarla olan ilişkisi Ben-Sen merkezli kurulmadığı sürece “Ben” bir hiç veya mutlak olarak konumlandırılır. Ben, her iki durumda da olumsuz bir konumda yer almaktadır. Ben'in karşısında duran ötekinin göz ardı edilmesi gerçek bir varoluşun imkânsız olmasına neden olmaktadır. Ben'in bir hiç veya mutlak olması ise ancak bağlanma sayesinde engellenebilir.²⁸⁹ İnsan, varlığı sadece kendi varlığının varlık temeli veya nedeni olan varlığa katılarak anlayabilir. Dolayısıyla “varlık nedir?” sorusu ancak bir *katılım* ve sonraki süreçte gerçekleşen *bağlanma* ile açıklanabilir.²⁹⁰

Marcel, insanın kendi bedeninin algıladığı gibi çevresindeki nesneleri ve başka bedenleri de algıladığını söylemektedir. İnsan, kendi bedenini bir aracıya ihtiyaç duymadan algıladığı gibi başkalarını da algılamaktadır. Bu algılama durumu insanın *katılımını* ifade etmektedir.²⁹¹ Marcel, tesadüfen karşılaşılan bir yabancidan karşı konulamayacak kadar güçlü bir çağrı gelebileceğini deneyimlediği için aniden tüm bakış açılarımızın ters yüz olabileceğini; ayrılmaz bir şekilde yakın görünen şeyin aniden sonsuz bir uzaklıkta, uzak olanın ise yakın olabileceğini düşünmektedir. Bu tür

²⁸⁸ Fulya Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2019, 3.

²⁸⁹ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 3.

²⁹⁰ Fatih Mehmet Elmas, “Gabriel Marcel”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Varoluş Filozofları* (ss. 202-220), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015, 211.

²⁹¹ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, (Trans.: G. S. Fraser), St. Augustine's Press, Indiana 2001, 104-107.

deneyimler geçici olduğu gibi hayal kırıklığına da uğratsa paha biçilemez bir yararı vardır. Çünkü Ben'in zihinsel alanı olarak adlandırılan şeyin tesadüfî karakterinin ve olasılığının dayandığı katılıkların keskin bir şekilde farkına varmasını sağlamaktadır.²⁹² Yani insan, sadece canlı bir iştirak sayesinde varlığın sırrıyla karşılaşma imkânına erişebilecektir. İnsan, katılma sayesinde kendini dünyaya açmaktadır. Marcel'in insan bedeninin Ben'i ötekine açmasına temas etmesi onun materyalist anlamda insanın bedenden ibaret olduğunu ima etmesi anlamına gelmemektedir. İnsanın bedenli bir varlık olması, onun öteki varlıklara açık olması (hazır olması) durumunu anlatmaktadır. Bedenin Ben'i ötekine katma noktasına *hazır olması* varlık sırrına katılmak için kaçınılmazdır.²⁹³ Marcel'in *katılma* kavramı tamamıyla “var olma” ile ilgilidir. Bu durum “var olma” ile “mâlik olma” kavramları arasındaki fark üzerinden ön plana çıkarılır. Mâlik olmada mâlik olan ile mâlik olunan arasındaki bağ, bir dış münasebet iken var olmada bir iştirak (katılma), içe ait olma söz konusudur. Kısacası insan, dışarıdaki nesnelere mâlik olurken varlığa sadece katılım sağlayabilir. Bu durum insanın bedenine yaklaşımı açısından da oldukça önemlidir. İlk etapta beden, insanın sahip olduğu ve mâlik olduğu Ben'e eklenmiş bir maddi bileşim olarak görülebilir. Fakat ne zaman ki insan, kendi vücudundan bahsederken kendinden bahsederse egzistansiyal (var olma) bir karakter kazanmış olur. Böylelikle vücut, mâlik olunan bir obje olmaktan uzaklaşmış olur.²⁹⁴ Bu iştirakin temeli bedenle yapılan temas duygusunu andıran bir bağlılık duygusudur. Marcel için insan ancak ötekiyle beraber olduğunda anlam kazanır ve var olur. Katılım sonrası işte bu beraber oluşun en temel koşulu ise bağlanmadır. Ben, asıl anlamını Sen olan ötekine bağlanması sayesinde bulabilir. Varoluş bir obje olmadığından ve sahip olunamadığından başkaları ile kurulacak olan *bağlanma* taahhütü ile ortaya çıkmaktadır.²⁹⁵ Marcel için varlık bir katılma iken varoluş, birlikte olma durumunu ifade etmektedir.²⁹⁶ Marcel'in yaşadığı dönemde modern felsefenin etkisiyle ön plan çıkan bireyin yalnızlığı ve toplumdan izole olması anlayışı insanlara ben merkezli bir hayatı sunmuştur. Fakat Marcel'e göre insan, varoluşunu ancak ötekilerle ilişkiye girerek,

²⁹² Gabriel Marcel, *Being and Having*, (Trans.: Katharine Farrer), The University Press, Glasgow 1949, 70-73.

²⁹³ Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts 1971, 45-48.

²⁹⁴ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 109-110.

²⁹⁵ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 46-48.

²⁹⁶ Frederick Henry Heinemann, *Existentialism and The Modern Predicament*, Harper Torch Books, New York 1958, 145-146.

bağlanarak gerçekleştirebilir.²⁹⁷ Marcel, bağlanmanın alelâde bir şey olmadığını, gerçek anlamda bir taahhüt ile gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Birtakım bağlanmalar bir şarta bağlı taahhüt ile gerçekleştiğinden gerçek bir bağlanma olmamaktadır. Örneğin insanın tecrübelerini yönlendirebilecek ve değiştirebilecek herhangi bir politik veya edebî bir fikre bağlı kalmak şartlı bir bağlanmadır. Fakat Marcel'in önemseydiği bağlanma şartsız ve gerçek olandır. Ayrıca Marcel, sadece Ben tarafından tek taraflı bir bağlılığın söz konusu olmadığını, bağlılıkların karşılıklı olması gerektiğini düşünmektedir.²⁹⁸ Dolayısıyla Marcel'in varoluş anlayışının temelini oluşturan bağlılık taahhüdünü daha anlaşılır bir hale getirmek için sırasıyla Ben'in "nesne", "O", "Sen" ve "Mutlak Sen" ile ilişkilerine değinmemiz gerekmektedir.

Marcel, Ben'in tam anlamıyla ne anlam ifade ettiği veya sınırlarının tam olarak nasıl çizilmesi gerektiğini ortaya koymanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla Marcel, bir tanım yapmaktan ziyade Ben'in "kendim" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Kendim olarak nitelendirilen Ben, burada ve şimdi olan bir varlığı tanımlamaktadır. Fakat Ben, ötekiyle ilişki kurup bağlanma taahhüdü ile Ben'den Sen'e geçiş yapmadığında bir egoizmin tasviri olan bir Ben olarak kalmaktadır. Böylelikle de insan, varoluş deneyimini yakalamaktan uzaklaşacaktır.²⁹⁹ Kısacası diyebiliriz ki "Ben" varlığını bir başkasına yöneldiği ve gerçek bir bağlılık kurduğu zaman gerçekleştirebilmektedir. Fakat öteki ile kurulan ilişki tipi Ben'in yaklaşımına göre değişmektedir.

İlk ele alacağımız ilişki tipi Ben'in nesne ile olan ilişkisidir. Marcel'in ilişki anlayışında Ben dışında kalan ve sahip olunabilen her şey nesne olarak nitelendirilebilir. Ben, sahip olma fiili ile nesne ile ilişki içerisine girmektedir. Fakat Ben-nesne ilişkisinde nesneye sahip olmanın yitirilmesi Ben'in varlığına son vermemektedir.³⁰⁰ Ben'in nesne ile olan ilişkisinde Ben'den nesneye sahip olma ve kullanma amaçlı bir hareket varken nesne bu harekete karşılık vermemektedir.³⁰¹ Bu ilişkide Ben, nesne üzerinde bir mülkiyete sahip olabilir. Mülkiyet durumu Ben'e nesneyi reddetme imkânı da

²⁹⁷ Marcel, *The Mystery of Being*, 7-8.

²⁹⁸ Marcel, *Being and Having*, 42-46.

²⁹⁹ Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, 101-102.

³⁰⁰ Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1976, 82-83.

³⁰¹ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev.: Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi, Ankara 2005, 75-77.

sunmaktadır. Eğer Ben, nesneyi (obje) reddetme imkânını aklından çıkarıp vazgeçilemez bir şey olarak görürse varlığını mülkiyete indirgemiş olur. Marcel'in felsefesinde varlık mülkiyetten üstün tutulduğu için mülkiyet merkezli bir ilişki kabul edilemez.³⁰² Marcel'e göre nesne tanımı gereği erişilebilirdir, fakat içine girilebilir bir şey değildir. İçine girilebilen ve sınanabilen öteki sadece Sen'dir.³⁰³

Marcel'in bir başka ilişki modeli olarak sunduğu Ben-O ilişkisi ise Ben'e reddetme imkânı vermesi açısından Ben-nesne ilişkisine benzemektedir. Fakat "O" nesneden farklı olarak bir insanı nitelendirmektedir.³⁰⁴ Marcel'e göre "O", Ben gibi bedeni olan bir insan olsa bile bilinmeyen ve tanınmayandır. Herhangi bir birliktelik olmadığı için bu ilişkide insan, "O" olarak tanımlansa da nesnelerden farklı olarak "O", mülkiyetten varlığa geçmeyi sağlayan "Sen" olma imkânına sahiptir. Bağlanma durumu bu ilişki tipinde görülmemektedir. Ne zaman ki Ben, O'yu "Sen" olarak görür ve birliktelik sağlanabilirse gerçek anlamda bir Ben-Sen ilişkisi ortaya çıkar.³⁰⁵ O'nun Sen haline dönüşebilmesi için Ben'in kendisini başkası için var olan olarak düşünmesi gerekmektedir.³⁰⁶ Marcel bu yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: "Başkalarının var olduğunu iddia etmeye hakkımız olduğu gibi, varlığın yalnızca başkalarına ve onların başkalıklarına atfedilebileceğini ve kendimi başkaları olmadığım ve dolayısıyla onlardan başka biri olarak düşündüğüm sürece var olduğumu düşünemeyeceğimi iddia etme eğilimindeyim. O kadar ileri gideceğim ki, Öteki'nin özünde var olduğunu söyleyeceğim. Onu var olarak düşünmeden öteki olarak düşünemem. Şüphe sadece onun ötekiliği, deyim yerindeyse, zihnimden silindiğinde ortaya çıkar. Ben sadece kendisini bir başkası için, bir başkasına referansla var olarak ele aldığı ve bu nedenle de bir başkasından kaçtığını fark ettiği ölçüde var olur."³⁰⁷ Dolayısıyla Ben-Sen ilişkisinin oluşabilmesi için Öteki'nin deneyimlenen bir nesne veya sıradan bir O olmak yerine yakınlık, somut bir ilişki ve bir bağlılığın oluşması gerekmektedir. Ben-Sen ilişkisine geçildiğinde "O", Ben için bir "Sen" olduğu gibi Sen olan da karşısındaki Ben'e Sen olarak bakacaktır. Böylelikle etkileşimin her iki tarafı da kendi içinde "Ben" olmakla birlikte karşısındaki için bir Sen halini alır. Bu bağlamda Sen, Ben'in aracısız kendisi gibi anlayıp algıladığı bir varlık

³⁰² Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, 68-70.

³⁰³ Marcel, *Being and Having*, 13-14.

³⁰⁴ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 52-53.

³⁰⁵ Marcel, *The Mystery of Being*, 170-176.

³⁰⁶ Gabriel Marcel, *Metaphysical Journal*, (Trans.: B. Wall), Henry Regnery, Chicago 1952, 115-116.

³⁰⁷ Marcel, *Being and Having*, 104-105.

olmaktadır.³⁰⁸ Marcel'e göre Ben-Sen ilişkisinde Ben, karşısındakine kendini açarak, ona katılarak ve onu da kendine katarak bir bağlanmayı sağlamaktadır.³⁰⁹ Marcel'in varoluşçuluk felsefesinde "Ben neyim?" sorusunu Ben'in kendisinin cevaplaması mümkün değildir. Çünkü verdiği cevaplar yanlış ve yanıltıcı olabilir. Bu yüzden bir başkasının cevap vermesi gerekmektedir. Fakat burada Ben'in karşısındaki şey (nesne) veya O ise sorusuna bir cevap bulamaz. Dolayısıyla "bağlanma" önemini bir kez daha göstermektedir. Bağlanma daima dışa dışta olana doğrudur. Dışta olan sahip olunan bir nesne değil kendisinin de dışında başkaları olan bir Ben'dir.³¹⁰ Ötekinin bir O durumundan çıkmasında bağlanma o kadar etkilidir ki Marcel, öldükten sonra dahi Sen'in bir varlık olarak kalmaya devam edeceğini söylemektedir. Çünkü Ben'in kendi kişisel gerçekliği olmaya ve içinde yaşamaya devam etmektedir.³¹¹

Ben-Sen ilişkisinde başkasına artık O olarak değil de Sen olarak davrandığımızda, bu muamele farkı yalnızca Ben'i ve diğerine karşı tutumumuzu mu nitelendirir yoksa ona Sen olarak davranarak onun içine daha derinlemesine girdiğimizi ve onun varlığını ya da özünü daha doğrudan kavradığımızı mı söyler sorusu karşımıza çıkmaktadır. Burada "daha derine inmek" ya da "özünü daha doğrudan kavramak" derken daha kesin bir bilgiye, bir anlamda daha nesnel bir bilgiye ulaşmak kastedilirse kesinlikle "hayır" yanıtını vermelidir. Bu bakımdan, nesnel bir tanımlama tarzına bağlı kalırsak, Sen'in bir yanılsama olduğunu söylemek her zaman elimizde olacaktır. Ancak öz teriminin kendisinin son derece muğlak olduğuna dikkat edilmelidir. Özden ya bir insan doğası ya da bir özgürlük anlaşılabilir. Aslında Sen, bir O olarak ele alınırsa, yalnızca doğa; bazı şekillerde işleyen ve bazı şekillerde işlemeyen hareketli bir nesne olarak görülmektedir. Aksine, ötekinin Sen olarak muamele edilirse, bir özgürlük olarak kavranabilir. Dolayısıyla karşımızdakini sadece bir doğa olarak değil özgürlük olarak da tanımlamamız gerekmektedir. Dahası, Ben-Sen ilişkisinde bir anlamda karşılıklı özgürleşmeye yardım etmek ve özgürlük iş birliği bulunmaktadır. Bu formül kulağa paradoksal ve kendi içinde çelişkili geliyor olabilir fakat aşk ile bağlanma her zaman bunun doğruluğunu kanıtlamaktadır. Öteki, öteki olduğu ölçüde, benim için ancak ona açık olduğu ölçüde, O

³⁰⁸ Nermin Uygur, *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, 71-72.

³⁰⁹ Marcel, *The Mystery of Being*, 151.

³¹⁰ Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1988, 48-49.

³¹¹ Gabriel Marcel, *Creative Fidelity*, (Trans.: Robert Rosthal), Fordham University Press, New York 2002, 148-149.

bir Sen olduğu ölçüde vardır. Ama Ben ona ancak bir çember oluşturmayı bıraktığı ölçüde açıktır. Bu çemberin içine bir şekilde öteki, daha doğrusu onun fikri yerleştirilir. Çünkü bu çemberin içinde öteki, ötekinin fikri haline gelir ve ötekinin fikri artık öteki değil Ben’le ilgili olmaya başlar ve bu durumda öteki kökünden sökülür ve parçalara ayrılır ya da en azından parçalara ayrılma sürecine girer. Bu durum Ben’in karşısındakine kendisini açık tutma durumunu göstermektedir.³¹²

Bahsettiğimiz Ben’in kendisini Sen varoluşuna açık tutması bir “atılım” gerektirmektedir. Bu olay kendiliğinden bir anda gerçekleşip bitmemektedir. Dolayısıyla birtakım etkileşim silsilesinin oluşması gerekmektedir. İlk önce Ben-Sen ilişkisini başlatabilmek için Ben’in “Ben buradayım senin için bulunuyorum” demesi gerekmektedir. Böylelikle Ben, başkasının dikkatini çekerek ona katılmaya yönelmektedir. Fakat katılma tek başına yeterli değildir. Çünkü Marcel’in Ben-Sen ilişkisi bağlanma sayesinde oluşmaktadır. Bağlanmanın sağlanabilmesi için Ben’in “hazırda olması” gerekmektedir.³¹³ Ben’in diğer Ben’e bağlanabilmesi için ikisinin de hazır bulunması gerekmektedir. Yani Ben’lerden birisinin kendisini dışarıya kapatması veya sadece kendisini görmesi durumunda gerçek manada bir bağlanma gerçekleşemez.³¹⁴ Marcel’e göre diğerlerinin yalnızca kişinin diğerleri hakkındaki düşüncesi, fikri olduğunu kabul etmek kendi etrafına çizerek başlattığı çemberi kırmayı tamamen imkânsız hale getirir. Bu durumda diğerleri gerçekten de kişinin kendi oluşturduğu çemberin dışındadır. Böyle bir yaklaşımda diğerleriyle temas kurma gücü yok olur, iletişim fikri imkânsız hale gelir.³¹⁵ Fakat hazır bulunmadan kasıt bir iletişim eksikliği değildir. Ben, ötekiyle konuşabilmektedir, fakat öteki kelimeleri dinleyip Ben’i dinlemiyorsa öze ait bir eksiklik söz konusu olmaktadır. Ben’in çağrısına cevap verip katılma karşı tarafın da hazır olduğunu göstermektedir.³¹⁶

Ben-Sen ilişkisi sayesinde insan, kendini aşır farklı bir evreye geçmiş olmaktadır. Bu aşama hareketinin en anlamlı hali ise Mutlak Sen’e doğru yönelimdir. Yani Marcel, Ben’in bu hamlesinin nihai hedefi olarak Mutlak Sen’i görmektedir.³¹⁷ Marcel’in Mutlak

³¹² Marcel, *Being and Having*, 106-107.

³¹³ Eric Matthews, *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford University Press, New York 1996, 52-54.

³¹⁴ Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935, 164-167.

³¹⁵ Marcel, *Being and Having*, 104-105.

³¹⁶ Muştâ, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, 97-98.

³¹⁷ Marcel, *Metaphysical Journal*, 57-58.

Sen olarak nitelendirdiği Tanrı'yı tecrübeler veya düşüncelerin bir ögesi olarak görmek, O'nu sahip olunan bir nesne haline getirir. Dolayısıyla Tanrı'yı bir problem gibi düşünmek yerine O'nun sırrına erişmek gerekir. Bunu yapabilmek için Ben'in O'na yönelip hazır olma durumunda olması gerekmektedir. Bu yönelim sonunda bir karşılaşma hali, kavrayış durumu ortaya çıkacaktır. Tüm bunlar bağlanmanın gerçekleştiğinin göstergesidir.³¹⁸ Ben'in Mutlak Sen'le karşılaşması, bağlanmanın en üst seviyesi, nihai noktasıdır. Buna iman mertebesi de denilebilir. Diğer Ben-Sen ilişkilerindeki bağlanma durumlarında Sen önceden bir "O" durumundayken Mutlak Sen hiçbir zaman "O" durumunda bulunmamaktadır. Dolayısıyla Ben'in varoluşunu gerçekleştirdiği Sen'ler arasında varlığa katılmanın en mükemmel tarzını Mutlak Sen'le ilişki ortaya koymaktadır.³¹⁹ Marcel'e göre Ben'in karşısında katılmaya yönelik açık olma durumu hiçbir zaman değişmeyen tek varlık Tanrı'dır. Tanrı'nın her zaman insanın katılmasına, bağlanmasına açık olarak durduğunu benimsemeyen bir kişi kendisini evrende terk edilmiş olarak görür. Bu yaklaşım Mutlak Sen'in Tanrılığına saygısızlıktan başka bir şey değildir.³²⁰ Kısacası diyebiliriz ki Marcel için varoluşu belirleyen en önemli fiil bağlanmadır. Bağlanma fiilinin en üst seviyesi ise Mutlak Sen'e bağlanmaktır. Dolayısıyla incelediğimiz ilişki tipleri bize gösteriyor ki Marcel'in felsefesinde var olmak bağlanmaktır.³²¹ Ayrıca Marcel'in Ben-Sen ilişkisini önemsemesi kapsayıcı bir varlık anlayışı ortaya koyduğunu göstermektedir. Marcel, bunu yaparken soyutluktan ziyade somut ve canlı ilişkiler üzerinde durmaktadır. Bu canlı ilişkilerin son noktasında ise Mutlak Sen'le olan ilişki hedeflenmektedir. Ben'in bir egodan öteye geçmesi ve diğer varlıklarla bütünleşip varoluşunun anlamını kavraması noktasında Marcel'in sunduğu ilişki tipleri ve bağlanma fiilinin varlığın anlamlandırılması konusunda oldukça etkili olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca Marcel'in yaşadığı çağın ben merkezli (insan merkezli) anlayışı karşısında biz olma bilincini ortaya koymasının insanın varoluş çabasına önemli ufuklar açtığı kanaatindeyiz.

³¹⁸ Ernst Breisach, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York 1962, 155-156.

³¹⁹ Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, 52-54.

³²⁰ Gabriel Marcel, *Problematic Man*, (Trans.: B. Thompson), Herder and Herder, New York 1967, 88-90.

³²¹ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 61-62.

2.1.2. Ontolojisi ve Temel Kavramları

Ontolojik gereksinimler ve talepler insanı her zaman endişelendirmiştir. Fakat “modern insan” teriminin yoğun olduğu bir çağda ontolojik hissiyatlar birtakım sönük dürtüler olarak kendini göstermeye başlamıştır. Marcel, bu hissin bastırılmasının veya ontolojik gereksinimin göz ardı edilmesinin ciddi netice ve tesirlerinin olacağını düşünmektedir. Modern insanın çağında ontolojik kaygılara cevap aramak yerine fonksiyonların ağır bastığı bir ortam bulunmaktadır. Marcel, çağımızın karakteristik özelliğinin bir sonucu olarak insanın hayat içindeki birtakım faaliyetlerini yaşamsal ve toplumsal fonksiyonlar olarak ayırt etmekte ve sadece bu fonksiyonlar üzerine inşa edilen insan hayatını eleştirmektedir. Yaşamsal fonksiyonlar insanın yiyecek, barınma, maddi kazanımlar, zevkler gibi unsurları içerirken toplumsal fonksiyonlar tüketici, üretici, yurttaş gibi şeyleri barındırmaktadır. Yaşamsal ve toplumsal fonksiyonların arasında teorik olarak psikolojik fonksiyonlar için de bir yer mevcuttur. Fakat Marcel, çağımızda insanın ontolojik temelli psikolojik durumunun önemsenmediğini düşünmektedir. Örneğin bir tren istasyonunda bilet kesen birisinin fonksiyonel olarak işini yapan bir görevli olması, para kazanması, yaşamsal ihtiyaçlarını gidermesi, bir sendikaya üye olması gibi unsurlarla etrafı çevrili fonksiyonel bir hayat, Marcel için oldukça ürkütücüdür. Çünkü Marcel, bu görevlinin manevî-ruhsal gerçekliğinin ne olabileceğinin kendisini bir korku ve hayrete düşürdüğünü söylemektedir. Bahsettiğimiz fonksiyonlar etrafında dönen dünyanın içindeki hayat, gerçek manada her şeyin geçici olduğu bir dünyada insanı korkuya, kaygıya ve umutsuzluğa düşürecektir. Marcel, modern insanın düştüğü bu durumu “yozlaşmış rasyonalizmin kalıntıları” olarak görmektedir. Ona göre böyle fonksiyonalist bir dünyada ontolojik gereksinim giderek tükenmektedir.³²²

Marcel, dikkatini çektiği “ontolojik gereksinim” kavramını doğrudan tarif etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu sebeple ontolojik gereksinimi tarif etmeden değerlendirebilmek için hakkında birtakım düşüncelere yer vermemiz gerekmektedir. Ontolojik gereksinimi onaylamayı reddeden, kaçınma eğiliminde olan bir çağdaş düşünce elbette mevcuttur. Fakat bu konuda iki farklı tavır bulunmaktadır. İlki ontolojik gereksinimi agnostik bir tavırla görmezden gelmektedir. Bu tavır, Marcel’e göre “soru yöneltmemeye” ilişkin bir siyasetin dışavurumundan ibarettir. Yani ontolojik

³²² Marcel, *Metafizik Nedir?*, 51-55.

gereksinime dair hiçbir sorgulama söz konusu olmamaktadır. Marcel'in bu agnostik yaklaşıma tamamıyla negatif baktığını görmekteyiz. İkincisi ise ontolojik gereksinimi dogmanın tükenmiş dışa vurumu olarak görmekte ve idealist eleştiri tarafından tasfiye etme yolunu seçmektedir. Bu tavırda bir düşünce nazariyesi üzerinden şahsi, manevî/ruhsal ve aşkın olan inkâr edilmektedir. Fakat Marcel, ontolojik gereksinimin ruhî hayatı yok etmeye çalışan keyfî bir düşünce eylemiyle susturulamayacağını düşünmektedir.³²³

Ontolojik gereksinim üzerine atılan düşünceler, onun bir paradoks içinde belirsizliğe ve reddedilişe sürüklendiğini göstermektedir. Ontolojik gereksinimi kesin ve açık bir şekilde ifade edebilmek için varlık mevcut mudur, o nedir? gibi birçok soru yöneltmesi gerekmektedir. Ontolojik gereksinimin bir sonucu olarak varlık hakkında bu soruları soran Ben'in var olduğundan nasıl emin olabileceği de başka bir problemidir. Marcel'e göre bu konuda insana *cogito* tam anlamıyla yardımcı olmamaktadır. Çünkü Descartes'in sunduğu *cogito*, nesnel bilmenin organı olarak yalnızca epistemolojik özneyi ilgilendirmektedir. Yani *cogito*, sadece nesnel gerçeklikten bahsetmektedir. Marcel, varlığın bilgiye olan önceliğini, üstünlüğünü ve bilginin varlık tarafından kuşatıldığını düşünmektedir. Epistemolojinin inşa etmeye çalıştığının aksine varlıkta bir bilme gizemi bulunmaktadır. Bilgi sürekli olarak bu gizemi varsaymasından dolayı epistemolojinin açıklayamayacağı varlığa bir iştirak bağlılığı söz konusudur. Örneğin bir kişi, hayatında derin ve kalıcı bir etki bırakacak olan birisiyle karşılaştığında genellikle bu karşılaşmanın sebebi ikisinin de aynı türden şeyi sevmesi veya bir amaç için bir araya gelmesidir. Fakat ne zevkler ne de amaçlar bu kişilerin Ben-Sen olmasında yeterli bir sebeptir.³²⁴ Bu duruma Marcel şu şekilde cevap vermektedir: “Bu karşılaşmanın anlamını ve mümküniyetini sorgulayan ben, kendimi onun dışına veya önüne yerleştiremem: bu karşılaşmayla meşgulüm, bende yer tutmasıyla ona bağıyım, belli bir anlamda onun içindeyim, beni sarıp kuşatmakta ve beni kavramaktadır.”³²⁵ Marcel'in bu açıklaması karşılaşmalarda sebeplerden ziyade ilişkinin boyutuyla ilgilendiğini göstermektedir.

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel'in ontolojisi en temelde ontolojik gereksinim üzerine kuruludur. Yaşadığı dönemin fonksiyonel bir hayat anlayışını

³²³ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 56-57.

³²⁴ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 58-63.

³²⁵ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 64.

önemsemesinden dolayı yaşamsal ve toplumsal fonksiyonlar arasında sıkışıp kalmış olan insanın ontolojik gereksinim hissini analiz etmeye çalışmıştır. Marcel, ontolojisini bahsettiğimiz ontolojik gereksinim üzerinden varoluşsal bir temel üzerine oturtup ontolojisinin yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. Marcel'in ontolojisinin yapısını daha iyi anlayabilmek için ontolojisi ile bağlantılı olan var olanlar, sahip olmak, problem ve sır, birincil ve ikincil refleksiyon gibi kavramlar üzerinden analiz yapmamız gerekmektedir.

Marcel'in ontolojisinde (metafizik) Ben ve Ben'in dışındakiler ayrımı oldukça önemlidir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere onun felsefesi başkasıyla olan ilişkiler üzerine kuruludur. Demek ki “var olanlar” ve “sahip olunanlar” insanın varoluş tecrübesinde “başkası” olarak nitelendirilenlerdir. Marcel'e göre Ben dışındaki her şey var olanlar ve sahip olunanlar arasındaki ayrıma indirgenmektedir.³²⁶ Sahip olunanlar, Ben dışında olan ve Ben'e katılan şeylerdir. Bir insanın “bu benim”, “bende var”, “bana ait” dediği, yani onun üzerinde mülk olduğu fikir, sanat, maddi şeyler, sağlık, beden gibi Ben dışındaki her şey sahip olunandır. İnsan, bu sahip olunan şeyleri kaybettiğinde varlığını kaybetmiş olmamaktadır. Çünkü insanın varoluşu bilinen bir objeye veya mülkiyete indirgenemez. İnsanın ne olduğu onun varoluşudur.³²⁷ Fakat Marcel için sahip olmak, insanın kendisine yabancılaşmasına da neden olmaktadır. Çünkü sahip olmanın etkili olduğu bir dünya hayatında fonksiyonel bir yaşam benimsenmektedir. İnsanın hayatta sadece belirli görevleri olan, para kazanan, mevcut sisteme itaat eden bir varlık olarak görülmesi, her şeyin sahip olunanlar üzerine inşa edilmesi, sahip olmayı var olmanın önüne geçirmektedir. Kısacası mülkiyete verilen bu anlam, mülkiyetin mülki ele geçirmesine sebep olmaktadır.³²⁸ Sahip olmak, elde etmekle başlar, fakat ilerleyen süreçte onu kontrol ettiğini düşünen efendiyi içine alır ve o küçük şeyde Ben, kendini terk etme ve kaybetme eğiliminde bulur. İnsan, enstrümanlarına malıymış gibi davrandığı sürece onlara sahip olmasına rağmen kendisini yok etme eğiliminde olacaktır.³²⁹ Dolayısıyla “benim” diyerek sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz her şey zamanla insanı ele geçirip ona sahip olabilmektedir. Ben dışındaki şeyler dünyasında Ben'in mülk olabilmesi için sahip olunanları varoluşunun önüne geçirmemesi gerekmektedir. Aksi halde Ben, kendisini

³²⁶ Marcel, *Being and Having*, 225.

³²⁷ Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, 49.

³²⁸ Heinemann, *Existentialism and The Modern Predicament*, 140-145.

³²⁹ Marcel, *Being and Having*, 164-165.

objelerle tanımlamaya ve anlamlandırmaya başlar. Böyle bir yaklaşımda ise insan, kendisine yabancılaşıp maddi âlemin kölesi haline gelir.

İnsanın sahip olduğu şeyleri düşünmesi, araştırması, çözüme kavuşturması Marcel'in ifadesiyle *birincil refleksiyondur*.³³⁰ Şeyler hakkında düşünmek, bilimin de konusu olabilecek bir problem halini alır. Böylelikle insan, kendi dışındaki her şeyi ve en sonunda da bedenini düşünerek birincil refleksiyonu gösterir. Marcel'in üzerinde durduğu ve asıl önemseydiği *ikincil refleksiyon* ise insanın bedeni de dâhil olmak üzere dış dünyadaki bütün şeyler dışında kalan bedenin içindeki mülkiyete dönüşmeyen refleksiyonudur.³³¹ Bir obje olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan insanın varlığa katılması “sır” olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla insanın varoluşu birincil refleksiyondaki gibi bir problem alanı olarak tetkik edilemez. Çünkü problemler sınırlamalar ve geçici engellerden ibarettir. Ontolojik sırda ise pozitif ve yönlendirilmiş bir faaliyet gerekmektedir.³³² Ontolojik sır, objektifliğe dayalı bir bilme faaliyeti veya problem olmaktan ziyade tecrübe ve yaşantılara dayanmaktadır. Kısacası, düşünerek sadece problemlere ulaşılabilirken ontolojik sırda bütün bir varoluşla bir tecrübe gerçekleşmiş olur. Probleme yönelik elde edilen bilgiler dış dünyadaki objeler gibidir. Fakat sır, varoluşa ait olandır.³³³ Marcel'in bu anlayışı ontolojik sırrın bir problem gibi düşünülecek bir şey olmadığını göstermektedir. İnsanın bir problemi çözme konusunda gösterdiği faaliyet bilimdir. Çünkü insan süje iken obje bir problemi ifade etmektedir. Fakat sır, bilimin konusu olan problemden tamamıyla farklıdır.³³⁴ Marcel'e göre ontoloji bir doktrin bütününden çok daha fazlasıdır. Bu, insanî durumun entelektüel bir dışavurumudur. Çünkü bu varoluş insan tarafından yaşanır ve karşılanır.³³⁵ Kısacası Marcel'in dikkat çektiği metafizik ve felsefenin konusu olan sırda bir problem olarak yaklaşılamaz. Çünkü bu konu kişinin dışındaki bir problemi değil her bir kişinin tek tek şahsî hislerini içermektedir. Dolayısıyla felsefenin veya metafiziğin konusu olan sır, bilimin sahip olduğu problemlerden oldukça farklı bir anlam ihtiva etmektedir.³³⁶

³³⁰ Marcel, *The Mystery of Being*, 80.

³³¹ Marcel, *The Mystery of Being*, 87-92.

³³² Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 26.

³³³ Marcel, *The Mystery of Being*, 108-110.

³³⁴ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 28.

³³⁵ Marcel, *Being and Having*, 3.

³³⁶ Eric Matthews, *Twentieth-Century French Philosophy*, Oxford University Press, New York 1996, 49-50.

Marcel'in problemle sır arasında yaptığı ayrım, daha önce bahsettiğimiz birincil ve ikincil refleksiyon ayrımıyla benzerlik göstermektedir. Birincil refleksiyon problemleri içerirken ikincil refleksiyon ontolojisi sırla ilgilenmektedir. Kısacası birincil refleksiyon problem üzerinden bir sonuca ulaşmayı amaçlarken ikincil refleksiyon varoluşsal ve yaratıcı bir çabayı sergilemektedir.³³⁷ Marcel'e göre varlıkla ilgili olan şeyler sırdır. Çünkü varlıkla ilgili olarak insana net bir veri verilmek yerine varlığı anlamlandırmak için birtakım sırlar, imalar verilmiştir. Varlığın hakikati, hakkında söylenenlerden çok daha fazlasıdır ve sırlarla dolu zengin bir dünyadır.³³⁸

Ontolojik gereksinim merkezli Ben'in dış dünyayla ilişkisinde sahip olunan şeylerle gizem arasındaki ayrımı Marcel tarafından birincil ve ikincil refleksiyon üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım Marcel'in ontolojisini mantıkî düşünme seviyesi üzerinden değil de karşılıklı somut ilişkiler ve insanın manevî dünyası üzerinden açıklamaya çalıştığını göstermektedir. Böylelikle insanın zengin iç dünyasına açılması ve birtakım sırlara ulaşabilmesi noktasında insana önemli imkânlar tanınmaktadır. Fonksiyonel bir dünya düzeninde ontolojik ihtiyacın bu şekilde karşılanmaya çalışılması tekrardan insanî ilişkilerin manevî açıdan gelişmesini ve madde dışındaki duygusal boyutun insanın varoluşu açısından değerinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

2.2. TANRI ANLAYIŞI

2.2.1. Mutlak Sen Anlayışı Bakımından Tanrı'nın Varlığı

Marcel'in ilişki felsefesinde Mutlak Sen olma bakımından Tanrı, rasyonel tartışmaların konusu olan bir problemten ziyade Ben'in Mutlak Sen'le karşılaşması sonucunda hissedilebilen bir varlıktır.³³⁹ Tanrı, zihinsel anlamda tanınabilecek soyut bir düşünce konusu olmamalıdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki Marcel'in Mutlak Sen anlayışında Ben'in Mutlak Sen'le karşılaşması sonucu gerçekleşen bağlanma, Tanrı'nın varlığını anlamlandırma açısından en ideal yöntemdir. İnsanın varoluşunun temelini oluşturan ve Ben'in bağlanmalarının en yüksek seviyesinde yer alan Tanrı, insanın varoluşu için zorunlu olan bir varlıktır. Marcel için böylesine önemli olan Mutlak Sen, varlığı insan

³³⁷ Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, 5-7.

³³⁸ Marcel, *Creative Fidelity*, 80-85.

³³⁹ Marcel, *Metaphysical Journal*, 58-59.

düşüncesiyle ispatlanacak bir şey değildir. Yani Tanrı, objektif deliller üzerinden bir laboratuvar ürünü gibi ele alınıp varlığı ortaya koyulabilecek bir varlık değildir. O'nun varlığını bu şekilde göstermeye çalışmak, kimliğini diğer sıradan varlıklar gibi tanımlamak anlamına gelmektedir.³⁴⁰ Bu anlayışı "Tanrı'yı nasıl olumladı" sorusunu akıllara getirmektedir. Marcel, Tanrı'yı olumlama konusunda insan deneyimleri ve bunların ölçülüp ölçülemeyeceği noktasında bir değerlendirme yaparak Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Marcel, insan deneyimlerinin evrensel ölçütler kullanılarak basit bir yöntemle anlaşılmasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre, insanlık değerlerini yalnızca yüzeysel yöntemlerle açıklamaya çalışmak, gerçek anlamda bir kavrayıştan uzaklaşmak demektir. Örneğin, bazı toplumlar için sanatsal veya dinî konularda anket yapılması fikri oldukça olumsuz karşılanabilir. Diğer yandan, bazı toplumlar belirli dönemlerde yapılan anketleri, fikir ve beğenileri ölçmek adına değerli bir yöntem olarak benimseyebilir. Ancak Marcel, bu tür yaklaşımların hiçbir şekilde, mevcut fikirlerin derinlemesine ve mantıklı bir sorgulama sürecine engel olmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, insanlık için önemli olan değerler, kısa süreli popüler fikirlerin veya anlık oylamaların sonucuna göre şekillenmemelidir. Bu konuyu özellikle Tanrı kavramı üzerinden detaylandıran Marcel, anlık eğilimlere dayalı yaklaşımların doğru bir anlayış geliştirmekten uzak olduğunu öne sürmektedir.³⁴¹ Dolayısıyla Marcel, anket veya referandum gibi meselelerde ele alınacak soruların özenle analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Basit bir şekilde "evet" veya "hayır" ile yanıtlanabilecek soruların ötesine geçilmesi gerektiğini belirten Marcel, daha derin ve karmaşık meselelerin olduğuna dikkat çeker. Örneğin, "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" gibi bir soru yüzeyde oldukça basit bir yanıt gerektiriyor gibi görünse de, Marcel'e göre bu tür sorular daha derinlemesine analiz edildiğinde, yanıtların yanıltıcı olma ihtimali ortaya çıkabilir. İnsanlar, Tanrı'ya inandıklarını düşündüklerinde aslında bilinçsizce kendi inanç sistemlerinin oluşturduğu bir illüzyonun ya da yanlış bir tasvirin önünde eğiliyor olabilirler. Aynı şekilde, Tanrı'yı reddettiklerini söylediklerinde bile, eylemleriyle birtakım manevî ya da etik değerlere dayalı bir inancı ortaya koyabilirler. Bu tür örnekler,

³⁴⁰ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, 222-224.

³⁴¹ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, (Trans.: G. S. Fraser), Henry Regnery Company, Chicago 1950, 11-15.

yüzeyde basit görünen soruların arkasında karmaşık ve çok katmanlı gerçeklikler olabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda, "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna çoğu zaman "Tanrı'ya inanıp inanmadığımı bilmiyorum" şeklinde bir yanıtın verilebileceği Marcel tarafından öne sürülmektedir. Sonuç olarak Marcel, Tanrı'ya inanma sorununun yüzeysel yaklaşımlardan kaçınarak derinlemesine bir sorgulamayı gerektirdiğini belirtir. Ona göre, bireylerin Tanrı inançları ve bu inançların yaşamlarında nasıl tezahür ettiği, kapsamlı bir felsefi analize ihtiyaç duymaktadır.³⁴² Dolayısıyla Marcel'in Tanrı'nın varlığı konusunda felsefi analizine aşağıda yer vererek konumuzu daha anlaşılır bir hale getirebiliriz.

Marcel, Tanrı'nın varlığını kanıtlama meselesinde, tüm delillerin yalnızca belirli bir olguya dayandığını ve bu olgunun, ister bireyin kendi varoluşunda ister başkalarının deneyimlerinde olsun, ancak Tanrı'ya olan inançla anlam bulabileceğini düşünmektedir. Kanıt, ancak ikinci bir düzeyde anlam kazanan bir yansıma olabilir. Bu yansıma, eleştirel bir perspektifle şekillenmiş, ardından yeniden yapılandırıcı bir süreçle derinleştirilmiş ve nihayetinde bir tür geri kazanım sürecine dönüşmüş bir anlayışın sonucunda ortaya çıkmaktadır. Fakat bu yansıma Marcel'in sezgi olarak adlandırdığı şeyin bir kolu olarak kaldığı sürece geçerlidir. Ontolojik gizemin metaproblematik olarak kavranmasının, yansıma yoluyla iyileşmenin itici gücü olduğu açıktır. Ancak burada söz konusu olanın sezgisel bir süreç değil, zihnin refleksif bir hareketi olduğunu gözden kaçırmamalıyız. Kanıt bizim için yalnızca bize gerçekten başka bir şekilde verilmiş olanı doğrulayabilir.³⁴³ Dolayısıyla Marcel'e göre bir yansımadan öteye geçemeyen kanıt yerine iman yoluyla, imanın soyut açıklamaları aştığı noktada Tanrı'nın varlığına ulaşılabilir.³⁴⁴ Mutlak Sen olması bakımından Tanrı, mantıksal çıkarımların veya tecrübelerin bir ürünü olmamalıdır. Aksi halde Tanrı bir insan ürünü haline dönüşme tehlikesine girer. Tanrı, bir problemten öte sır olduğu için sadece O'na bağlanarak bilişsel anlamda tanınmanın ötesine geçilebilir. Aksi halde dinî sorunlara yönelik üretilen soyut fikirler çağın önemli bir problemi olan dine karşı kayıtsız kalmaya neden olabilmektedir. Dolayısıyla Marcel'in "dinî sorunun modası geçti" terimi üzerinden dine karşı kayıtsız kalmanın sebebini açıklayarak çözüm üretmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

³⁴² Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 13-30.

³⁴³ Marcel, *Being and Having*, 120-123.

³⁴⁴ Marcel, *Journal Métaphysique*, 32-33.

Marcel, dinî sorunun modasının geçtiğini söylemek ile dinî bir verinin varlığını sürdürdüğünü inkâr etmenin duygu alanına ait olması koşuluyla, zorunlu olarak aynı şey olmadığını düşünmektedir. Tanım gereği, dinî bir veri eskimiş olamaz; ancak bir gelenek veya fikir eskimiş olabilir ve bir fikir olarak ele alınabildiği ölçüde bir inanç da eskimiş olabilir.³⁴⁵ Modern dünyada bazı kesimler, dinî meselelerin artık bireyler ve toplumlar için eskisi kadar önemli olmadığını düşündüğünden dolayı Marcel, fikir merkezli dinî sorunların eskimiş olabileceği sonucuna varmaktadır. Fikir merkezli dinî sorunların eskimiş olma ve reddedilme durumu, modern insan ölçeğinde belirli bir kesim için geçerli olabilir. Fakat bu görüş bizleri dinî konuların tamamen anlamını yitirdiği sonucuna götürmemelidir. Çünkü din sadece mantıksal ve entelektüel bir sorgulama alanı olarak değil, aynı zamanda birçok insan için duygusal ve kültürel bağ taşıyan bir olgu olarak ele alınmalıdır. Dinî meselelerin değersizleştiği iddiası, insanların inançlarının ve kültürel ritüellerinin hayattaki yerini görmezden gelmemize neden olabilir. Dolayısıyla Marcel'in görüşünü sadece dinî fikirler konusunda ele alırsak mantıklı olabilir. Fakat bir bütün olarak dinî konular bakımından değerlendirirsek bireylerin deneyimlediği çok boyutlu anlam dünyasını göz ardı etmiş oluruz.

Genel bir değerlendirme yaptığımızda ise Marcel'in dine dair meselelerde modernizmin gelenek ve "dinî sorunun modasının geçtiği" yönündeki iddialarına³⁴⁶ eleştiriler getirdiğini ve bu süreçte insanın çok yönlü, zengin dünyasını göz ardı etmediğini şimdi yapacağımız analizlerle daha ayrıntılı bir biçimde incelemiş olacağız.

Marcel'e göre insanlar "dinî sorunun modası geçti" derken, "artık dinin iddialarının gerçekte herhangi bir şeye karşılık gelip gelmediğini sormanın bir anlamının olmadığını" demek istemektedirler. Böylelikle geleneksel olarak Tanrı kelimesiyle ilişkilendirilen niteliklere sahip bir varlığın var olup olmadığını sormanın da bir anlamının olmadığını düşünmektedirler.³⁴⁷ İnsanları bu yaklaşıma götüren ise ortaya koyulan fikir merkezli Tanrı anlayışlarıdır. Dolayısıyla Marcel, bu soruna çözüm olarak *cogito* merkezli "düşünüyorum metafiziği" karşısında Tanrı'nın varlığı konusunda "biz metafiziğini" ortaya koymaktadır.³⁴⁸ Marcel'e göre ateist varoluşçular "düşünüyorum

³⁴⁵ Marcel, *Being and Having*, 179.

³⁴⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1997, 318.

³⁴⁷ Marcel, *Being and Having*, 179.

³⁴⁸ Marcel, *The Mystery of Being*, 9.

metafiziğini” dahi ortaya koymadan Ben’i sadece kendi içkinliklerinin dar çemberine kapatmaktadırlar. Başka bir dünyayı ya da ölümden sonraki yaşamı yadsımaları deneyimle bilgeleşen ve ondan öğrenmeye her zaman hazır olan aklın ifadesi olmaktan çok, kendisiyle sarhoş olmuş isyankâr bir bireyselliğin işaretidir.³⁴⁹ Bu durum bizlere gösteriyor ki ateist varoluşçular Tanrı’nın varlığı noktasında bir “düşünüyorum metafiziği” bile ortaya koymadan Tanrı’yı reddetme yolunu seçmişler. Marcel, birtakım düşünürlerin “düşünüyorum metafiziği” ve ateist varoluşçuların “hiçlik narsisizmi”³⁵⁰ doğrultusunda Tanrı’yı reddetmelerini şu cümleleriyle ağır bir şekilde eleştirmektedir: “İnsanlığın şimdiye kadar edindiği her şeyin süpürülüp atıldığı ve bizlerin baş aşağı bir dünyaya itildiği gerçekten kör edici bir hareketi, duyulmamış bir metafizik terfi ya da saf berraklığın zaferi olarak göstermek, saf ve basit bir sahtekârlıktan başka bir şey değildir.”³⁵¹

Bireylerin varoluşsal sorgulamalarından biri olan biz metafiziği, kişinin başkalarıyla kurduğu ilişkiler yoluyla Tanrı’nın varlığını hissetmesine imkân tanımaktadır. Düşünüyorum metafiziği ve hiçlik narsisizmi ise böyle bir imkânı sağlamadığı için Marcel tarafından eleştirilmektedir. Marcel’in yaklaşımı, Ben’in başkalarıyla etkileşimlerinin, Tanrı’nın varlığını deneyimleme konusunda oldukça önemli olduğunu göstermektedir. Çünkü Marcel’in temel felsefesinde Mutlak Sen’e giden yol Ben-Sen ilişkisinden geçmektedir. Marcel’e göre insan, görünmeyen Tanrı’nın yarattıklarıyla uyum sağladığında ve onlara kendisini açtığında, bir bütünlüğe katkı sunan parçaya dönüşebilir. Tanrı’nın sezgisel varlığı, insanı böyle bir bütünleşme ile anlam bulmaya çağırmaktadır. Marcel’in bu anlayışı Tanrı’yı insana oldukça yakın gördüğünü göstermektedir. Hatta bu yakınlık o kadar önemsenmiştir ki Marcel, bir panteist anlayışı benimsediği izlenimi vermektedir.³⁵² Fakat Marcel’in Tanrı’nın aşkınlığını sıklıkla vurgulaması panteist anlayışa sahip olmadığını göstermektedir. Ona göre Tanrı’nın aşkın oluşu, insanın kavrayışını ve algısını büyük ölçüde aşan, yüce bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, tüm varoluşu ve evrenin işleyişini içine almaktadır. Bunun yanı sıra, herhangi bir olgu ya da somut bir nesneyle eş düzeyde düşünülemez kadar geniş ve kapsayıcı

³⁴⁹ Marcel, *Homo Viator*, 10.

³⁵⁰ Marcel, *Homo Viator*, 212.

³⁵¹ Marcel, *Homo Viator*, 211.

³⁵² Marcel, *The Mystery of Being*, 186-187.

bir yapıya sahiptir.³⁵³ Kısacası diyebiliriz ki Marcel, Tanrı'nın aşkın oluşunu önemsemekte ve insanın Tanrı'ya yaklaşmasında Ben-Mutlak Sen ilişkisini merkeze almaktadır. Ben-Mutlak Sen ilişkisine fazlasıyla önem vermesi insanı Tanrı'nın bir parçası haline getirmemektedir. Aksine insanın varoluş mücadelesinde Tanrı'ya nasıl yaklaşabileceğini Marcel'in Ben-Mutlak Sen ilişkisi üzerinden ortaya koymaya çalışması, Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşunu açık bir şekilde göstermektedir.

Ateist veya Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan bir teoloğun aksine inançlı bir insan, zihinlerdeki zorunlu metafizsel bir varlığa değil, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilecek olan Mutlak Sen'e bakmaktadır. Mutlak Sen'e ise sadece yakarış ve tanıklık yoluyla yaklaşabilir. Dolayısıyla Marcel'in Tanrı'ya akıl yürütme metotlarıyla değil O'nunla Ben-Mutlak Sen ilişkisi kurarak yaklaşabileceğini göstermektedir. Bu durum Marcel'in Tanrı'yı aslında dünyadan aşkın olarak gördüğünü ve O'na sadece yakarış, tanıklık etme ve bağlanma yoluyla ulaşılabilirliğini göstermektedir.³⁵⁴ Marcel'in aşkın Tanrı anlayışının bir benzerini varoluşçu bir düşünür olan Karl Jaspers'te de görmekteyiz. Tanrı'yı bilmenin ve anlamının tek yolunun şifrelerle gerçekleşebileceğini düşünen Jaspers'e göre insan, çeşitli anlamlarda gizli kalan uçsuz bucaksız bir şifreler dünyasında yaşamaktadır. Bu şifreler aslında Tanrı'nın dilidir. Her insan bu şifreleri kendi açısından yorumlar ve dile getirir. Varoluşsal bir yaklaşımın gereği olarak bu şifrelerin herhangi bir otorite tarafından dayatılan birer dogma olmaması gerekir. Yani şifreler olgusal bir değerlendirmeye tabi tutulmayan, her insan için farklı anlamlara gelebilen birer işaret olarak kalmalıdır.³⁵⁵ Jaspers'e göre existence (varlık)-transcendent (aşkın varlık) ilişkisinde insan, kendinin farkında olup "ben" i aşması durumunda birtakım şifreleri deneyimleyebilir ve aşkın varlığa ulaşabilir.³⁵⁶

Kanaatimizce Marcel ve Jaspers, aşkın varlık anlayışını temele alan varoluşçu yaklaşımlarıyla ortak zeminlerde buluşsalar da düşüncelerinde belirgin farklılıklar mevcuttur. İki düşünür arasında temel farklılık, Marcel'in Tanrı ile bireysel bir bağlanma ve ilişkiyi merkeze alması, Jaspers'in ise bu ilişkiyi evrensel anlamda şifreler üzerinden kavramsallaştırmasıdır. Marcel'de bireyin içsel bağlanması ön plandayken, Jaspers

³⁵³ Gabriel Marcel, "Contemporary Atheism and the Religious Mind", *Philosophy Today*, 4(4), 1960, 254.

³⁵⁴ Clyde Pax, *An Existential Approach to God*, Martinus Nijhoff, Lahey 1972, 72-75.

³⁵⁵ Karl Jaspers, *Way to Wisdom*, (Trans.: Ralph Manheim), Yale University Press, London 1975, 31-35.

³⁵⁶ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul 1981, 110-115.

insanın aşkın varlığı yorumlama sürecine önem verir. Sonuç olarak, her iki yaklaşım da Tanrı'nın anlaşılmasında sezgisel ve bireysel deneyimleri önemser, ancak yöntem ve vurgu farklılıklarıyla birbirinden ayrılır.

Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel'in anlayışında Tanrı, akılla kavranabilecek soyut bir felsefi problem değil, insanın yaşamında deneyimlenerek anlam kazanan aşkın bir varlıktır. Bu bağlamda Marcel, Tanrı'yı ancak yakarış, tanıklık ve bağlanma yoluyla tanıyabileceğimizi ortaya koymaktadır. Aksi halde Tanrı, insan ürünü bir kavrama indirgenme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Marcel'in felsefesinde insanın varoluşundaki nihai amaç olan Tanrı'ya ulaşma bağlamında, Tanrı'nın aşkınlığı, Ben ile Mutlak Sen arasındaki ilişki aracılığıyla net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

2.2.2. İnsanın Ben'den Mutlak Sen'e Ulaşma Serüveni

Ben-Mutlak Sen ilişkisi Marcel'in diyalog felsefesindeki ilişkilerin en üst seviyesini ifade etmektedir. Bu ilişkinin kurulabilmesi için insanın bir varoluşsal yolculuğa çıkması gerekmektedir. Marcel, Ben'in Sen'e ve nihai olarak da Mutlak Sen'e ulaşma serüvenini “*homo viator*” metaforu ile açıklamaktadır. Bu kavram Ben'in ötekiyle ilişkisini anlatan bir yolculuğu ifade etmektedir. Çıkılan bu yolculuk ise ruh ve umut sayesinde devam edebilir ve amacına ulaşabilir.³⁵⁷

Marcel'in *homo viator* metaforunda umut: “irade ve bilginin arasından aşkın ve yaşamsal yenilenmeyi tesis eden eylemi gerçekleştirmek için bireyin deneyimlerini içselleştirmesi ve dönüşmesine imkân tanıyan bir ruhun mevcudiyetidir.”³⁵⁸ Yani ruh, bilincin bir yandan gerçek olarak bildiği şeylerle diğer yandan arzuladığı şeyler arasında net bir sınır çizgisi oluşturacak şekilde kendisini içinde konumlandığı kategorilerden kurtulmayı başardığında umuda bir yer verebilir. Kısacası umut, bahsettiğimiz sınır çizgisinin yok edildiği ya da reddedildiği eylem anlamına gelmektedir.³⁵⁹ Marcel'in umut kavramına yüklediği anlamın bir benzerini Kierkegaard'in düşüncelerinde de görmekteyiz. Kierkegaard, umudu bireyin varoluşsal kaygılarıyla başa çıkması ve anlam arayışıyla ilişkilendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kierkegaard da umudu varoluşsal mücadelede ruhu besleyen bir unsur olarak görmektedir. Yani her iki düşünür için de

³⁵⁷ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, (Trans.: Emma Craufurd), Henry Regnery Company, Chicago 1951, 10.

³⁵⁸ Marcel, *Homo Viator*, 10.

³⁵⁹ Marcel, *Homo Viator*, 10.

umut, bireyin içsel dönüşümünü ve yaşamın anlamını bulma çabasını destekleyen bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Fakat Marcel'den farklı olarak Kierkegaard, umutsuzluk teması üzerinde sıklıkla durmaktadır. Ona göre varoluşsal kaygının bir sonucu olarak umutsuzluk, insanı bir üst evreye geçmek için zorlamaktadır. İnsan, nefesine düşkünlüğünden dolayı hakikati boşlamaktadır.³⁶⁰ Nefis düşkünlüğünün bir sonucu olarak estetik varoluş evresini yaşayan insan, benliğini yitirmesi ve manevî varlığının farkına varmamasından dolayı yabancılaşma ve umutsuzluk duygularını yaşamaya başlar. Kierkegaard'ın "ölümcül hastalık" olarak nitelendirdiği umutsuzluk, insanı bir üst varoluş evresi olan ahlâkî varoluş evresine geçmeye zorlar. Çünkü insan, bu umutsuzluktan ancak ahlâkî varoluş evresine geçerek kurtulabilir.³⁶¹ O halde diyebiliriz ki estetik evrede insan, yaşadığı anıların veya nefî davranışların toplamıdır. Bu durumdaki insan, ben olmayı başaramaz. Ahlâkî hayat, insanı sadece istek ve arzulardan ibaret olan bir varlık olmaktan kurtarıp manevî bir varlık olma yoluna yöneltir. Böylelikle insan daha bütün ve tutarlı bir varlık olur.³⁶² Son olarak Kierkegaard'a göre, üçüncü varoluş biçimi olan dinî varoluşa geçiş, insanın ahlâkî varoluş evresinde yaşadığı umutsuzluktan kaynaklı olarak gerçekleşmektedir. Ahlâkî varoluş aşamasında toplumsal norm ve kurallardan tatmin olmayan ve sonlu ile sonsuz arasında bir bölünmüşlük içerisinde hisseden insan, umutsuzluğun içine düşer.³⁶³ Umutsuzluk içindeki insan, bir inanç atılımı göstererek Tanrı'ya teslim olur. Bu dinî varoluş tarzında insan artık Tanrı'nın tam karşısındadır ve teslimiyet halindedir.³⁶⁴ Kierkegaard'ın üzerinde durduğu bu umutsuzluk durumları insanın umutsuzluktan kurtulma umuduyla bir sonraki evreye geçmek için bir atılım yapmasını sağlamıştır. Kierkegaard'ın görüşleri üzerinden genel bir değerlendirme yaptığımızda Tanrı'ya ulaşana kadar insanın her evrede umutsuzluk içinde olacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard, umudu daha çok Tanrı ile olan ilişki üzerinden ele alırken, Marcel, umudu insan ruhu, deneyimleri ve ilişkileri bağlamında değerlendirmektedir.

Marcel, ruh ile umut arasında oldukça yakın bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir insan için nefes almak ne ise, ruh için de umut aynı şeydir. Umudun

³⁶⁰ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, (Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 1997, 57.

³⁶¹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, 129.

³⁶² Alastair Hannay, *Kierkegaard and Philosophy*, Routledge, London 2003, 78-79.

³⁶³ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 349.

³⁶⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 94.

olmadığı bir yerde ruh, psikolojinin incelediği bir şey olmaktan öteye geçemez.³⁶⁵ Marcel'in bu yaklaşımı bize gösteriyor ki varoluş yolcusu olarak nitelendirebileceğimiz “*homo viator*” aslında insanın umut eşliğinde hareket eden ruhudur. Marcel, umudun, bilinmeyen bir sır ve Tanrı'nın niyetlerine dair herhangi bir bilgi sahibi olma iddiasından bağımsız olarak alçakgönüllü ve çekingen bir his olduğunu vurgulamaktadır. Umut, organizmanın zorlu durumlarda hayatta kalma yeteneği olmakla birlikte bu kavramın fiziksel bağlamda anlaşılması oldukça güçtür. Marcel'e göre umudun tersi olan umutsuzluk ise teslimiyet duygusu ile bağlantılıdır. Umutsuzluğa kapılmak, belirli bir kader karşısında teslimiyet duygusuyla hareket etmektir. Teslim olmak, kişinin kendi varlığını kaybetmesi anlamına gelmektedir. Buna karşın mevcut durumu karşısında umudun varlığıyla zorlu koşullar altında bile kişinin eylemde bulunma iradesini göstermesi gerekmektedir. Kısacası umut, bireyin deneyimlerini içselleştirmesi ve dönüşmesine bağlı bir süreç olarak tanımlanabilir. Bu süreçte kişinin kendi benliğiyle barışık olması oldukça önemlidir.³⁶⁶ Marcel, umudun karşılıklı alışveriş ve etkileşimle ortaya çıktığını vurgulamaktadır.³⁶⁷ Ruh ve umutla viator (yolcu) olan Ben'in çıktığı yol Mutlak Sen'e giden sırlı bir yol olmakla birlikte Mutlak Sen'le gidilen bir yoldur. Yol boyunca Ben-Mutlak Sen birlikteliği her zaman vardır. Nihai hedef ise yine Mutlak Sen'e ulaşmaktır. İnsanın çıktığı bu yol, keşfedilmemiş sırlı bir süreci anlatmaktadır.³⁶⁸

Mutlak Sen olma bakımından Tanrı, Ben'in karşısında diğer varlıklardan farklı bir pozisyonda yer almaktadır. Çünkü Mutlak Sen, diğer Sen'lerden farklı olarak hiçbir zaman bir “O” pozisyonuna dönüşmez. İkili ilişkilerde Ben'in karşısındaki Sen'in ise her zaman O'ya dönüşme ihtimali vardır.³⁶⁹ Mutlak var olan olarak kabul edilen Tanrı'nın düşünülmesi var olmanın soyut izahı ve zihnileştirilmesidir.³⁷⁰ Bu durum tek başına yeterli olmamaktadır. Ben'in Mutlak Sen'e ulaşma serüveninde Ben ile Tanrı arasında karşılıklı hürriyet ilişkisi bulunmaktadır. Hürriyet ilişkisinin sonucu olarak karşılıklı olumlama ile sevgi bağı kurulup iman aktı gerçekleşmektedir.³⁷¹ Dolayısıyla diyebiliriz ki Marcel'in Ben-Mutlak Sen ilişkisinde Tanrı, bir yargı veya realitenin ötesinde özel bir

³⁶⁵ Marcel, *Homo Viator*, 10.

³⁶⁶ Marcel, *Homo Viator*, 37-40.

³⁶⁷ Marcel, *Homo Viator*, 49.

³⁶⁸ Marcel, *The Mystery of Being*, 3-4.

³⁶⁹ Marcel, *Journal Métaphysique*, 137.

³⁷⁰ Marcel, *Etre et Avoir*, 247-248.

³⁷¹ Marcel, *Journal Métaphysique*, 56-58.

alanla ilgili meseledir. İnsanın varoluşunda önemli bir yere sahip olan umudun Ben'den Sen'e ve Ben'den Mutlak Sen'e ulaşma serüvenine adım atmak için gerekli olduğunu söyleyebiliriz. Tüm bu konular ise en temelde insanın deneyimleriyle ilgili meselelerdir. Marcel, deneyim ile düşünce arasındaki ilişkiyi sorgulayarak, bireyin kendini anlaması ve içsel bir dönüşüm yaşaması için bu iki kavramın nasıl etkileşimde bulunduğu konusunda önemli noktalara değinmektedir. Geleneksel düşüncelerin, özellikle de mutlak yükseklik ve derinlik gibi kavramların, matematiksel fizik tarafından aydınlatılmış bir dünyada geçersiz oluşunu vurgular. Bu bağlamda, insanın dünyadaki yerini ve deneyimlerini sorgulamak, bireyin kendini anlaması açısından kritik bir önem taşımaktadır. Deneyim, yalnızca dışsal nesnelerle değil, aynı zamanda içsel bir bilinçle de bağlantılıdır. Bireyin içsel deneyimlerinin ve dışsal gerçekliğin nasıl etkileşimde bulunduğu, insanın varoluşsal deneyimlerini anlamak için önemlidir. Bu bağlamda, bireyin içsel tatminsizlikleri ve bu tatminsizliklerin “transandans arzusuyla” olan ilişkisi, bireyin yaşamında önemli bir yer tutmaktadır. Kısacası Marcel, insanın varoluşsal deneyimleri, içsel tatminsizlikleri ve bu tatminsizliklerin transandans arzusuyla olan ilişkisini derinlemesine ele alarak Ben'in varoluş sürecini incelemektedir. Bu doğrultuda “transandans arzu” ve “tatminsizliklerin” ne anlam ifade ettiklerini ele alarak Ben'in Mutlak Sen'e ulaşma serüveninde nasıl bir rol edindiğini değerlendirmemiz gerekmektedir.³⁷²

Transandans, bireyin kendini aşma ve daha yüksek bir varoluş düzeyine ulaşma arzusunu ifade etmektedir. Bu ihtiyaç, bireyin yaşamında bir tatminsizlik olarak kendini göstermektedir. Tatminsizlik, bireyin dışsal nesnelerle ilişkilerinden ziyade, içsel bir dönüşüm arayışı ve kendini aşma arzusu ile ilişkilidir. Marcel, ortaya çıkan tatminsizlikleri ise ikiye ayırmaktadır. İlki maddi tatminsizlikler iken ikincisi, ruhsal tatminsizliklerdir. Maddi tatminsizlikler, bireyin sahip olması gereken şeylere ulaşamamasıyla ilgilidir. Örneğin, bir genç kızın maddi tatminsizlik nedeniyle para için evlenmesi, bu tür bir tatminsizlik örneğidir. Öte yandan, ruhsal tatminsizlikler, bireyin içsel bir boşluk hissetmesiyle ilgilidir ve bu durum, bireyin daha yüksek bir varoluş düzeyine ulaşma arzusunu tetiklemektedir. Tanrı'ya ulaşma arzusu bireyin içsel tatminsizlikleri ve transandans arzusu ile bağlantılıdır. Birey, ahlâkî değerler ve inançlar

³⁷² Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 45-60.

aracılığıyla kendini aşma ve daha yüksek bir varoluş düzeyine ulaşma arzusunu deneyimler. Tanrı, bu bağlamda, bireyin içsel dönüşüm ve kendini aşma sürecinde bir referans noktası olarak ortaya çıkmaktadır. Kısacası Tanrı'nın varlığı, bireyin ahlâkî değerlerini ve yaşam amacını şekillendiren bir unsur olarak kendini göstermektedir.³⁷³ İnsan yaşamının derinliği, bireyin kendi içsel deneyimleri ve tarihsel kökleri ile bağlantılıdır. Bu derinlik, insanın varoluşsal sorgulamaları ve yaşamın anlamı üzerine düşünceleri ile şekillenmektedir. Marcel'e göre birey, yaşamının bir amaca hizmet edip etmediğini sorgular. Bu sorgulama, bireyin yaşamının anlamını bulma çabasının bir parçasıdır. Hayatın bir amacı olup olmadığı, bireyin kendisini nasıl tanımladığıyla doğrudan ilişkilidir. Birey, yaşamını bir yolculuk olarak görür ve bu yolculukta kendine bir yön belirlemeye çalışır.³⁷⁴

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel'in diyalog felsefesi çerçevesinde Ben-Mutlak Sen ilişkisi, insanın varoluşsal yolculuğunda anlam ve kendini aşma arzusuyla şekillenen bir süreçtir. Bu süreçte umut, bireyin sınırları aşmasını ve içsel dönüşümünü mümkün kılan temel bir ruhsal güç olarak görülmektedir. Ruhsal tatminsizlikler, insanın Tanrı'ya yönelme ve kendini anlama çabasında önemli bir role sahiptir. Marcel, bireyin yaşadığı tatminsizliklerin "transandans arzusuyla" olan bağına inceleyerek, kişinin kendini aşma çabasına ışık tutmaktadır. İnsanın içinde taşıdığı "transandans arzusu", kendi sınırlarını aşma ve daha anlamlı bir varoluşa ulaşma isteğidir. Bu arzu, sadece dış dünyada değil, insanın içsel yolculuğunda da önemli bir rol oynar. Kendi içindeki eksiklikleri hisseden birey, daha derin bir bağ kurma ve yaşamına anlam katma arzusuyla hareket eder. Kısacası, Marcel'in ortaya koyduğu Ben-Mutlak Sen ilişki anlayışı en temelde Tanrı'ya ulaşmada insana ruhsal derinlik, özgürlük ve anlam açısından yön göstermektedir.

2.2.3. Tanrı ve İman İlişkisi

Ben'in Mutlak Sen'e ulaşma serüveni konusunda değindiğimiz *transandans arzusu*, Ben'in kendisinin ötesine geçmesi, Mutlak Sen'e açık olması ve yönelmesi durumunu ifade etmektedir. Mutlak Sen'e açık olma veya hazır olma durumunu bağlanma

³⁷³ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 55-67.

³⁷⁴ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 178-188.

boyutuna taşıyan ise imandır. Marcel'in imanı genellikle "aşk" kavramıyla da ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ben-Sen veya Ben-Mutlak Sen ilişkisinin oluşabilmesi için aşk, hazır olma halinin bir göstergesidir.³⁷⁵ İnsanın kendini aşma arzusuyla (transandans) Tanrı'ya açılması ve bağlanmasının en nihai şekline iman denir.³⁷⁶ Bu bağlanma şekli Ben'in Sen ile gerçekleşen bağlanmasından oldukça farklı bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Ben'in karşısında duran Mutlak Sen, hiçbir zaman "O" halini almayacak bir Sen'dir. Mutlak Sen, Ben'in kendi varoluşunu gerçekleştirmek için ilişkiye girdiği Sen'ler içerisinde "varlığa katılmanın" en mükemmel şeklini sunan Sen'dir.³⁷⁷

Mutlak Sen merkezli Marcel'in iman anlayışını daha iyi analiz edebilmek için sıklıkla bahsettiği sadakat ve bağlanma kavramları üzerinden bir iman değerlendirmesi yapmamız gerekmektedir. Marcel'e göre sadakat ve bağlanma, insan doğasının derinliklerinde bulunan metafiziksel, ahlâkî ve teolojik yönleri birleştiren önemli kavramlardır. Sadakat, bireyin hem iradesinin hem de inancının en üstün ifadelerinden biri olarak değerlendirilir. Bu bağlamda insan, inancı ve iradesi vasıtasıyla kendisini Tanrı'nın sınırsız sevgisine adar. Böyle bir bağlılık, sadece ahlâkî bir zorunluluk değildir; aynı zamanda insanın varoluşunu anlamlandırma çabasında temel bir unsurdur. İrade ise burada anahtar bir rol oynar; çünkü sadakat yalnızca inançtan doğan bir bağlılık değil, aynı zamanda insanın sürekli olarak bu bağlılığa sadık kalma çabasıdır. Bu mücadele, insanın geçici arzularını bastırarak, daha yüksek ve sonsuz bir hakikate yönelmesini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte, Marcel sadakati sadece iradeye dayandırmaz. Ona göre, sadakat, Tanrı'nın lütfuyla insanın kendi sınırlamalarını aşıp daha yüksek bir düzeye yükselmesine hizmet eden bir yoldur. Bu fikir, inanç ve iradenin uyumlu bir şekilde çalışarak insanı Tanrı'ya yakınlaştırdığını ortaya koyar. Böylelikle sadakat, ontolojik bir zorunluluk olarak da ele alınabilir. Ontoloji açısından bakıldığında, sadakat, insan varoluşunun anlamını şekillendirir ve onu Tanrı ile olan ilişkisi içinde temellendirir. Bu bağlılık ise hem soyut hem de somut taahhütler içerir.³⁷⁸ Kısacası sadakat taahhütü insan iradesini aşan bir boyutta Tanrı'nın varlığına teslimiyeti ifade eder. Bu teslimiyet sayesinde insan, geçici arzularını ve dünyevi sınırlamalarını geride bırakarak daha yüce bir hakikat içerisinde kendini konumlandırır. Bu perspektiften bakıldığında sadakat,

³⁷⁵ Marcel, *Metaphysical Journal*, 55-59.

³⁷⁶ Marcel, *Being and Having*, 67-70.

³⁷⁷ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 60.

³⁷⁸ Marcel, *Being and Having*, 50-57.

yalnızca bir inanç pratiği değil, aynı zamanda varoluşsal bir bağlılık olarak da anlam kazanmaktadır. Sadakate konusunda Marcel, koşulsuz bağlılığın önemi üzerinde durmaktadır. Fakat bireyin, insanî sınırlarını aşarak Tanrı ile bir bağ kurma çabasına değişken iradesinin ve inancının bir engel teşkil edip etmeyeceği sorusunu akıllara getirmektedir. Bu soruya Marcel, sadakatin sadece insan çabasıyla değil, aynı zamanda Tanrı'nın lütfuyla da derinlemesine şekillendiği cevabını vermektedir. İnsan, sınırlı arzularını aşarak bir sadakat geliştirebilmek için Tanrı'nın sürekli sunduğu lütfu kabul etmeli ve ona daima sadık kalmalıdır. Çünkü Tanrı'nın lütfu, sadakatin temel dayanağıdır. Bu lütf, bireyin Tanrı'ya olan güvenini güçlendiren başlıca unsurdur. Böylece sadakat koşulsuz bir sorumluluk hâline gelir. Bu sorumluluğun altında Tanrı'ya duyulan güvenin yanı sıra, Tanrı'nın insanı bağlanmaya ve inanmaya çağıran sürekli lütfu da bulunmaktadır. İşte bu ilâhî lütf, Tanrı'nın sürekli devam eden bağlanma ve iman çağrısını anlatmaktadır.³⁷⁹

Marcel, ilişki merkezli varoluş anlayışında Ben'e gelen çağrılar içerisinde Tanrı'nın çağrısının hiçbir şekilde değişmeden daimî olacağını düşünmektedir. Tanrı'dan gelen çağrılarının olmadığına dair güvensizliğin insanın terkedilmiş, umutsuz bir varlık olmasına neden olacaktır. Dolayısıyla insanın gerçek anlamda var olabilmesi için Tanrı ile birlikteliği oldukça önemlidir. Bu birliktelik ve bağlanmanın ismi ise imandan başka bir şey değildir.³⁸⁰ Tüm bu anlattıklarımız varoluşu belirleyen en önemli fiilin bağlanma olduğunu göstermektedir. Ben'in Sen'le bağlanması ilk etapta oldukça değerli olmakla birlikte Ben'in Tanrı ile bağlanması (iman) nihai hedef olarak değerlendirilmelidir.³⁸¹

Tanrı, tecrübeler veya zihnî çıkarımların bir sonucu olmaktan ziyade aşk (iman) gibi tecrübelerin içinde hissedilebilen bir varlıktır.³⁸² Bu sebepten ötürü insanın Tanrı'ya bağlanması (iman) bir yolculuk sonucu keşfedilebilir.³⁸³ Dolayısıyla diyebiliriz ki Marcel'in felsefesinde iman, mutlak anlamda bir bağlanma, Tanrı'yla birlikte olma ve var olma durumudur. Marcel'e göre iman, doğru olarak kabul edilen birtakım önermelerden ibaret değildir.³⁸⁴ Aksine iman, bir süje-süje ilişkisi olduğundan dolayı tamamen bir iç

³⁷⁹ Marcel, *Being and Having*, 52-60.

³⁸⁰ Marcel, *Problematic Man*, 85-90.

³⁸¹ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 61.

³⁸² Marcel, *Metaphysical Journal*, 57-58.

³⁸³ Marcel, *The Mystery of Being*, 1-3.

³⁸⁴ Marcel, *Creative Fidelity*, 170-171.

tecrübe halidir. Ben ve Mutlak Sen arasındaki karşılıklı süje-süje ilişkisinde Tanrı, erişilebilen, güvenilebilen, bağlanılabilen ve sonuç olarak iman edilebilen bir varlıktır. İnsanın dua etmesi bu erişebilme durumunun somut bir örneğidir.³⁸⁵ Marcel'e göre dua eden bir insan, bütün isteklerinin ötesinde Tanrı'yı bir Mutlak Sen olarak düşündüğünde samimi birleşme sağlanabilir.³⁸⁶ Marcel, duada olduğu gibi insanın ölüm konusunda yaklaşımını da imanla bağdaştırmaktadır. Ona göre sevdiğimiz birisinin ölmesini kaybetme korkusundan dolayı istemeyiz. Fakat o kişiye bağlanıldığı takdirde ölse dahi bizim için varoluşu sürekli bir hale gelecektir. Aynı şekilde Tanrı'ya bağlanıp iman eden kişi için Tanrı'nın varlığı sürekli hale gelecektir.³⁸⁷ Tanrı, soyut sözcüklerle veya birtakım önermelerle aklın içine hapsedilecek bir varlık değildir. Bunun yerine Tanrı, insanın içten deneyimlediği bir aşkın varlık olarak mutlaklığını sürdürecektir.³⁸⁸ Marcel'in bu görüşünün bir benzerini Jaspers ve Kierkegaard'da da görmekteyiz.

Jaspers, iman kavramını "felsefi iman" bağlamında ele alır ve bu yaklaşımıyla, insanı deneyimlenen somut gerçekliklerden daha derinlere inmeye davet eder. Ona göre iman, kesin bir bilginin değil, insanın aşkın olana doğru yönelmesinin bir tür farkındalığıdır. İman, bireyi sabit bir inanç sistemine hapsedmek yerine, onun varoluşunu sorgulamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Bu nedenle, Jaspers'in iman anlayışı dinsel bir bağlılıkla eşdeğer değildir; daha çok bireyin içsel bir kavrayış ve aydınlanma sürecidir.³⁸⁹ Jaspers'e göre existence (varlık) - transcendent (aşkın varlık) ilişkisinde insan, kendinin farkında olup "ben" i aşması durumunda aşkın varlığa ulaşabilir. Bunun için ise insanın özgürlüğü ve aklı oldukça kıymetlidir. Kilisenin, herhangi bir otoritenin veya dinin ortaya koyduğu Tanrı anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalan bir insan için özgür bir iman anlayışı söz konusu olamaz.³⁹⁰ Kierkegaard'a göre ise iman, insanın aklın sınırlarını terk ederek bir tür "atlayış" yapmasını gerektirir. Bu yaklaşım, bireyin kendi mantığının ötesine geçerek Tanrı ile doğrudan ve kişisel bir bağ kurmasını vurgular.³⁹¹ Kierkegaard, imanı tamamen bireysel ve öznel bir deneyim olarak görür. Ona göre iman, aynı zamanda

³⁸⁵ Marcel, *Creative Fidelity*, 35-36.

³⁸⁶ Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, (Trans.: S. Jolin and P. McCormic), Northwestern University Press, Evanston 1973, 185-187.

³⁸⁷ Marcel, *Creative Fidelity*, 149.

³⁸⁸ Marcel, *Metaphysical Journal*, 84-85.

³⁸⁹ Karl Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, (Trans.: E. B. Ashton), Harper and Row Publishers, New York 1967, 18-19.

³⁹⁰ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 110-115.

³⁹¹ Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, 49-50.

insanın akıl ve mantık kurallarıyla açıklayamayacağı paradoksları da içinde barındırır. Bu paradokslar, insanı hem korkuya hem de derin bir güvene sürükleyen, karmaşık ancak anlamlı bir deneyim sunar. Kierkegaard'a göre, Hristiyanlık öğretileri birçok absürt unsuru barındırmaktadır. Bunlardan en önemlisi ise Tanrı'nın insan formunda, yani İsa olarak dünyaya gelmesidir. Kierkegaard, böyle bir öğretinin insan aklının sınırlarını aşan bir olgu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu durum, mantıksal bir çerçeveye oturtulamaz ve akıl yürütme ile açıklanması mümkün değildir. Aynı şekilde Kierkegaard, suyun şaraba dönüşmesi veya ölümlerin dirilmesi gibi Hristiyanlığın mucize öğretisinin de akılla açıklanamayacağını düşünmektedir. O, insan aklının ötesinde yer alan bu tarz öğretilere iman edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kısacası Kierkegaard'ın burada asıl önemsendiği Hristiyanlığı anlamak yerine anlaşılamayacağına iman etmektir. Yani bu öğretileri imanî bir mesele olarak benimsemektedir.³⁹² Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel, Kierkegaard ve Jaspers benzer bir yaklaşım olarak iman kavramını insanın aşkın bir gerçeklikle kurduğu derin bir ilişki olarak yorumlamaktadır. Böylelikle imanı somut ve gündelik deneyimlerin ötesine taşımaktadır. Ayrıca her üç düşünür de imanı derin varoluşsal bağlarla ele alır ve imanın bireyin yaşamında anlam arayışında önemli bir yeri olduğunu vurgular. Genel anlamda ayrıştıktıkları konular ise Kierkegaard'ın akıl ile iman arasındaki çelişkiyi fazlasıyla vurgulaması, Marcel'in imanı aklın ötesinde bir aşk ve sadakat olarak görmesi ve Jaspers'in akıl ile iman arasında daha fazla bağ kurmaya çalışmasıdır. Kısacası bahsettiğimiz düşünürler akla ve kişisel deneyime verdikleri ağırlık, aşkınlıkla kurulan bağın şekli gibi konularda ise birbirlerinden ayrılmaktadır.

İman konusunda Marcel, aşkın olan Tanrı'ya erişebilmek için Ben'in kişisel ilişkilerinin de oldukça önemli olduğunu düşünmektedir. Çünkü Ben'in diğer Sen'lerle ilişkisinde ortaya çıkan sadakat, Tanrı'ya giden yolda imanı beslemektedir.³⁹³ Bu konuda dikkat etmemiz gereken şey, insanlar arası ilişkilerde hangi duyguyla “benlik” ve “öteki” olma pozisyonundan çıkılıp Ben-Sen ilişkisi oluşturulabileceğidir. Marcel, benlik ve öteki düzeyini aşmanın sevgiyle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Ona göre sevgi, ne benlik ne de öteki olan bir zemin üzerinde hareket eder. Sevgi Ben-Sen ilişkisini oluşturur ve bu ilişkide devam eder. Sevgi, arzudan farklı ya da arzuya karşıt olduğu ölçüde,

³⁹² Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 136-137

³⁹³ Sam Keen, *Gabriel Marcel*, Carey Kingsgate Press, London 1967, 33-34.

benliğin üstün bir gerçekliğe tabi kılınması olarak ele alınır. Dolayısıyla benlik ve öteki arasındaki gerilimin kırılması, ontolojik bir veri olarak sevgiyi tanımlamaktadır.³⁹⁴ Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen ilişkilerinde sevgi bağının kurulması daha ileri seviyede aşk, bağlanma ve sadakat gibi duyguların gelişmesine katkıda bulunur.

Ben-Sen ilişkisinde karşılıklı beslenen aşk, imana giden yolda büyük önem taşımaktadır. Aşk ve sadakat insanın gizli imanının bir tezahürü gibidir.³⁹⁵ Marcel'in iman konusunda bu yaklaşımının tamamen benzerini Buber de dile getirmektedir. Buber'e göre eğer insan, varlığını kendi hayatının Sen'ine hitap ederek geçirirse hayatını ötekiyle (nesne) sınırlamaz. Böylelikle bir nevi Tanrı'ya hitap etmiş olur.³⁹⁶ Bu yaklaşımlar bize gösteriyor ki varlığın sırrına sadece Sen'e bağlanılarak somut bir tecrübe ile ulaşılabilir. Bundan dolayıdır ki Marcel, Tanrı'nın düşünülerek bulunulamayacağını, iman ile yaşanılacağını vurgulamaktadır. Felsefî düşünceyi ise bu konu üzerinden eleştirmektedir. Çünkü Marcel'e göre filozof, Tanrı'yı düşünerek arar fakat bulamaz. Bulduğunu zanneder fakat Tanrı, iman edende ortaya çıkar. Felsefî düşünce Tanrı'yı üçüncü şahısta (o) ararken Tanrı, ikinci şahısta (sen) ortaya çıkar. Dolayısıyla Marcel'in anlayışında Tanrı, sadece Ben-Sen ilişkisinde kavranabilir.³⁹⁷ Marcel'e göre insan zihninin derinlerinde, iman kavramına dair farklı algılar ve sorgulamalar yatmaktadır. İman sahibi olmadığına kesinlikle inanan birçok kişi bile, üzerinde düşünmekten kendini alıkoyamadığı örtük bir iman fikrine sahiptir. Fakat bu durumda, inançsız insanların zihinsel durumlarını analiz edebilmek için belirli kategoriler oluşturmak gerekmektedir. Bu kategorileri oluştururken "iman" kavramına tamamen yabancı ve bu kelimeyi anlamsız bulan nadir bir grup hariç, inançsızlığı belirli bir düşünce çerçevesine oturtanlar ele alınacaktır.³⁹⁸ Bu bağlamda Marcel, inançsızlığı belirli bir düşünce üzerinde temellendiren üç gruptan bahsetmektedir. İlki imanın zayıflık olduğunu düşünenlerdir. Bu gruptaki bireyler, imanın bir tür güçsüzlük ve saflık olduğuna inanırlar. İnancı insanların kendilerini kandırdığını ve gerçekliği kabul etmeye cesaret edemediklerini düşünerek bu durumu eleştirirler.³⁹⁹ Fakat Marcel'e göre imanın, inançsız bir bakış

³⁹⁴ Marcel, *Being and Having*, 167.

³⁹⁵ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 124.

³⁹⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 121.

³⁹⁷ Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, 184-187.

³⁹⁸ Marcel, *Being and Having*, 203-206.

³⁹⁹ Marcel, *Being and Having*, 205.

açısından zayıflık olarak algılanması oldukça çelişkilidir. Çünkü iman, inanan kişi için bir erdemdir; bir zayıflıktan ziyade kişinin zor zamanlarda bile irade ve umudu bir arada taşımasını sağlamaktadır. Ancak inançsızlık, bu erdemi bir korkaklık göstergesi olarak yorumladığından büyük bir hataya düşmektedir. İnançsız birisi için iman, kişinin yaşamını kolaylaştırmak için başvurduğu bir kaçış ya da yanılsama gibi görünse de bu yaklaşım, genellikle duygusal bir reaksiyon içermekte ve nesnel bir gerçekliği ortaya koymamaktadır.⁴⁰⁰

İkinci grupta yer alanlar imana imrenenlerdir. Bu grup, iman sahibi olmanın bir tür lütuf ya da ayrıcalık olduğunu kabul eder fakat bu lütfun kendileri için var olmadığını düşünürler. Burada da kendi içinde üç alt yaklaşım bulunmaktadır. İlk yaklaşım, iman edenlere imrenir ama bunu bir tür yanılsama olarak görür. İkincisi, imanı müzik gibi hoş bir duygu olarak algılar ancak bu duygunun evrensel bir iddiası olmadığını düşünür. Üçüncüsü ise imanı yüksek bir gerçeklikle bağ kurma olarak görse de bu gerçeklik kendisine açıklanmadığı için, görmeyen insanın görme yetisi üzerine konuşması gibi iman hakkında konuşur.⁴⁰¹

Son olarak üçüncü grubu ise kendi deneyimini aşma arzusunda olanlar oluşturmaktadır. İman etmeyen bazı kişiler, başkalarının iman etme deneyimine inanmamakla birlikte bu deneyimi kavramaya çalışırlar. Kendi adına inanmadığı halde başkalarının inancına değer biçen bu kişiler, zaman zaman kendi öznelliklerini tartışmaya yönelmektedirler. Marcel, bir dönem bu tutuma sahip olduğunu dile getirmektedir. Ancak bu yaklaşımın yanlış olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Bir zamanlar, bir kadının inancına sahip olduğumu yazmıştım; oysaki ben buna hiç inanmadığım halde başkaları inanmaktaydılar. Fakat o zamandan beri anladım ki, bu durum çelişkili bir tutumdur ve başkalarının inancına gerçek anlamda inanabileceğimi düşünmek bir yanılgıdır. Çünkü kendime ait hiçbir şeyim yoktu."⁴⁰²

Bahsettiğimiz yaklaşımların imana yönelik şüpheci tavırları bir yere kadar küçük bir çıkış noktası sunmaktadır. Çünkü Marcel'e göre inanç sahibi bir kişi, iman edemediği takdirde göremediği bir gerçekliğe işaret ederken, inançsızlık durumunda olan karşıdaki inançlı kişinin "orada bir şey var" iddiasını sorgulama çabası içinde kendisini

⁴⁰⁰ Marcel, *Being and Having*, 206-207.

⁴⁰¹ Marcel, *Being and Having*, 205-206.

⁴⁰² Marcel, *Being and Having*, 206.

şekillendirir. Ancak, inanç basit bir gözlem ya da deneyimle sınırlandırılmayacak kadar derin bir olgudur. Dolayısıyla bu tür bir şüphecilik genellikle yetersiz kalmaktadır. Ayrıca inanç, bireyin tüm varlığını etkileyen, çok boyutlu bir deneyimdir ve salt bir yargı ya da mantık yürütmeye sınırlanamaz.⁴⁰³

Şüphecilikten farklı olarak bazen reddedişte ısrar eden bir tutum olarak da inançsızlık kendisini belli etmektedir. Diğer taraftan kişinin kendi varoluşuna dair ruhsal bir kararsızlık sonucu da ortaya çıkabilmektedir. Marcel, bu tür reddedişlerin modern hayatın dikkati dağıtan ve insanı ruhsal alandan koparan yapısından kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Marcel'e göre inançsızlık çoğu zaman bir reddediş gibi algılanır ve bu reddediş, farklı şekillerde kendisini göstermektedir. Marcel, bunun en yaygın hali olarak kişinin içinde yankılanan en derin sese kulak vermemesini, onu bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde görmezden gelmesini göstermektedir.⁴⁰⁴ Marcel'in bu anlayışı, en temelde modern dünyada ortaya çıkan "fonksiyonel insan" profiline eleştirisinin göstergesidir. Fonksiyonel bir varlık haline gelen insan, ruhsal çağrılara duyarsız hale gelmektedir.⁴⁰⁵ Modern dünyanın karmaşık ve hızlı yaşam tarzı, insanı kendi özünden kopmasına neden olmaktadır. Böyle bir ortamda birey, ruhsal dünyasından uzaklaşmakta ve daha çok işlevselliği ön planda olan bir varlık haline gelmektedir. Bu durum, bireylerde iletişim ve anlam derinliğinin kaybolmasına sebep olur. Dinî inanç dahi rutinleşip içselleştirilememiş bir alışkanlık olarak görünmeye başlayabilir. Dolayısıyla Marcel, bu ortamı bir tür "içsel uyku hali" olarak tanımlamaktadır. Fakat insan, arzu ettiği anda bu uykudan uyanma potansiyeline de sahiptir. Marcel, bu uyku haline çözüm olarak ise uyanışı tetikleyebilecek güçlü bir inanca ve içsellığe sahip biriyle karşılaşmayı önermektedir. Bu tür birebir karşılaşmaların, ruhsal anlamda eşsiz bir değer taşıdığına dikkat çekmektedir. Geleneksel felsefenin bu durumu dışsal ve önemsiz görmesine rağmen, bu tür buluşmaların insan üzerindeki ruhsal etkisi son derece derindir. Çünkü böylesi anlar, bireyi içsel sorgulamalara yöneltmekte ve kendisiyle samimi bir şekilde yüzleşmeye zorlamaktadır. Böyle bir yüzleşme, çoğu zaman inanmayan birisinin: "İnanmadığımdan emin miyim?" sorusunu sormasını sağlamaktadır. Bu sorgulama, bireyin kendine dönüşünde bir kıvılcım etkisi yaratır. Eğer kişi, tüm önyargılarını ve aşırı tepkilerini

⁴⁰³ Marcel, *Being and Having*, 209-210.

⁴⁰⁴ Marcel, *Being and Having*, 211-213.

⁴⁰⁵ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 51-55.

geride bırakarak bu soruya dürüstçe yanıt aramayı seçerse, büyük bir olasılıkla ne tamamen inandığını ne de tam anlamıyla inanmadığını ifade edebilecektir. Böylelikle inançsızlık iddiasının bazen gurura dayalı bir reddediş olduğu gerçeği ön plana çıkmaya başlar. Ancak, samimi bir iç gözlem ve öz farkındalık, bu gururun ortadan kalkmasına yardımcı olur. Bu noktadan sonra birey, "inanmıyorum." demek yerine, "inanmamayı seçiyorum." diyebilir. Bu küçük gibi görünen ifade değişikliği, gerçekte inanç kavramını daha derin bir şekilde anlamamızı sağlar. Çünkü inanç, bir yandan bireyin özgür iradesiyle yaptığı bir seçimken, diğer yandan içinde yatan bir çağrıya yanıt verme cesaretidir. Bu, insanın ruhsal yolculuğunun en önemli adımlarından biridir.⁴⁰⁶

Marcel, ister inançlı olsun ister inançsız, her bireyin hayatındaki derin sorgulamaların ışığında kendisini daha iyi anlamaya ve kendi varoluşunu daha fazla keşfetmeye açık olması gerektiğini düşünmektedir. Ruhun sürekli yenilenebilen bir kararlılıkla bir keşfe çıkması inançsızın Mutlak Sen'e bağlanmasını (iman) sağlarken inançlı birisinin daha derinden tekrar iman bağıını hissetmesini sağlayacaktır. Ruh, inanç yolculuğu sırasında, inancın derinliği ve aşkınlığını fark ettikçe, bir inancı kendi çabasıyla oluşturma gücüne sahip olmadığını daha net bir şekilde idrak eder. Bu süreçte insan, ruhunun sınırlı doğasını, zayıflıklarını ve kararsızlıklarını daha açık bir şekilde görmeye başlar. Bu farkındalık, aynı zamanda bir keşfediş sürecine de işaret etmektedir. Kişinin imanı, aslında bir tür yanıt ya da bir bağlılık ifadesidir. Dolayısıyla iman, insanın içini dolduran ve onu harekete geçiren sessiz ve gizemli bir çağrıya verilen karşılıktır. Bu çağrı, bir baskı etkisi yaratsa da asla zorlayıcı değildir. Eğer bu baskı zorlayıcı olsaydı, inancın özgür bir tercihe dayalı oluşu ortadan kalkar ve onun gerçek anlamı kaybolurdu. Bu durum bize gerçek bir inancın sadece özgür bir iradeye sahip olan birisi tarafından benimsenebileceğini göstermektedir.⁴⁰⁷

Kısacası diyebiliriz ki iman, yaşanmışlıkların ve içsel duyguların yanı sıra, kişinin yaşamına anlam katma çabasıyla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, Marcel için imanın yalnızca zihinsel bir kavrayış değil, aynı zamanda ruhsal bir derinlik ve insanın varoluşunu şekillendiren önemli bir unsur olduğunu söyleyebiliriz. Fakat burada dikkat etmemiz gereken şey, Ben-Sen ilişkisinin subjektif bir tecrübe olmasından dolayı Tanrı, hiçbir zaman tam manasıyla açıklanamayan bir "sır" olarak bireysel tecrübelerde

⁴⁰⁶ Marcel, *Being and Having*, 212-213.

⁴⁰⁷ Marcel, *Being and Having*, 211-212.

kalacaktır. Marcel'in ortaya koyduğu bu sistem, bir mesajın şifresini çözmeyi değil, mesaja katılmayı amaçladığı için Tanrı hakkında bir açıklama yapmaya ihtiyaç duyulmamaktadır.⁴⁰⁸ Sonuç olarak diyebiliriz ki Marcel'in imanı epistemolojik anlamda bir inanç olarak değerlendirmek yerine Tanrı'nın varlığına iman etmek şeklinde ontolojik bir inanç olarak ele aldığını⁴⁰⁹ ifade edebiliriz. Ayrıca iman, Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen arasındaki samimi bir bağın sonucunda gelişmektedir. Dolayısıyla Marcel'in iman anlayışı, sadece Ben'in Tanrı'yla ilişkisini değil Ben'in ötekiyle ilişkisini de önemsemektedir. Ayrıca modern hayatın insanı fonksiyonel bir varlık haline getirdiği ve iman hissini körelttiği bir dönemde Marcel'in insan ruhuna ve içsel deneyimlerine dikkat çekmesi de oldukça değerlidir.

2.3. AHLÂK ANLAYIŞI

2.3.1. Bağlanmanın Bir Sonucu Olarak Ahlâk

Düşünürlerin felsefe anlayışları ve bu doğrultuda oluşturdukları düşünce sistemleri ne yapmalıyım veya nasıl hareket etmeliyim gibi sorulara da cevaplar aramaktadır. Bu tarz sorular karşısında varoluşçu filozofların ontoloji ve etik anlayışları çoğu zaman kesişmektedir. Bir varoluşçu filozof olan Marcel'in "ben kimim?" sorusunu cevaplayıp ortaya koyduğu ontoloji anlayışı, aslında ahlâkî tavrın ne olması gerektiğine yönelik de bir cevap taşımaktadır. Bu durum Marcel'in ahlâk anlayışının ontolojisiyle iç içe olduğunu göstermektedir. Marcel'in varlık üzerine sorduğu "ben nasıl bir varlığım?" veya "nasıl bir varlık olmalıyım?" sorularına verdiği yanıt, "bağlanan bir varlık olmalıyım" şeklindedir. Bu ifade, varoluşun temelinde bağlanmanın önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla Marcel için var olmak, ahlâkî bir tavır sergilemeyi de gerektirmektedir.⁴¹⁰

Marcel'in ahlâkî konularda görüşleri, gerek filozoflar gerekse ahlâk teologları tarafından derinlemesine ele alınması gereken bir içeriğe sahiptir. Marcel'in düşünce dünyası, ahlâk felsefesiyle ilgilenenlerin yalnızca biçimsel tartışmalarla yetinmek yerine, meselelerin özüne inmeleri gerektiğini öğretir. Onun felsefî katkıları, çoğunlukla alışıldık

⁴⁰⁸ Heinemann, *Existentialism and The Modern Predicament*, 148-149.

⁴⁰⁹ Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism*, (Trans.: Many Harari), Citadel Press Books, New York 1984, 23-24.

⁴¹⁰ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 61.

kalıpların sınırlarını aşan ve etik meselesine yeni bir perspektif getiren unsurları barındırmaktadır. Örneğin Marcel, verdiğimiz sözleri yerine getirme zorunluluğumuzu analiz ederken, bu sorumluluğun ardında yer alan derin anlamlara ışık tutar. Çoğu zaman ahlâkî seçimlerimizi ve tartışmalarımızı sadece yüzeysel yanıtlarla temellendirdiğimiz bir gerçektir. Hazır formüllere dayanan bu cevaplar, etik tartışmaların derinliklerine nüfuz edilmesini çoğu durumda engeller. Marcel ise bizleri bu yüzeysellikten kurtararak, tanıdık gördüğümüz şeylerin bilinmeyen taraflarını incelemeye davet eder. Onun bu yaklaşımı, ahlâkın ötesine geçerek insanın varoluşsal sorularının da merkezinde yer alır.⁴¹¹

Marcel'in insan olmanın bir gereği olan ahlâk konusunda bağlanma, sadakat, taahhüt, gurur gibi kavramları sıklıkla kullandığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu kavramlar üzerinden bir değerlendirme yapmamız gerekmektedir. Marcel'e göre taahhüt, bir ilişkide ya da bir değer karşısında kendini adamak ve bu bağlılığın sorumluluğunu üstlenmektir. Fakat Marcel, yalnızca dışsal bir tutumdan ibaret olmayan taahhüttün, bireyin varoluşsal derinliğiyle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Genel anlamda bu kavram, bireyin kendi özgürlüğüyle bağ kurmasını, karşısındaki varlığı da derin bir şekilde kavrayarak sorumluluk bilinci geliştirmesini ifade etmektedir.⁴¹²

Bağlanma ise duygusal ve varoluşsal anlamda ahlâkın temel taşı gibidir. İman konusunda da bahsettiğimiz üzere Marcel, iman ile eş değer anlamda kullandığı bağlanmayı insanın sadece kendinden ibaret olmayan bir bütüne ulaşma çabası olarak değerlendirmektedir. Kendine ve ideallerine bağlanamayan bir bireyin başkalarıyla sürdürülebilir ve anlamlı bir bağ kurması güç olacaktır. Ancak bağlanma, yalnızca bir zorunluluk ya da dışsal bir görev gibi algılanmamalı; bireyin varlığını ve anlamını derinlemesine sorguladığı, hayata dokunduğu yaratıcı bir süreç olarak görülmelidir. Bu düşünceleriyle Marcel, bağlanmayı insanın kendini keşfetme ve aşma çabası olarak ahlâkî bir bağlamda yeniden tanımlar. Dolayısıyla insanın Ben-Sen veya Ben-Mutlak Sen ilişkilerinde bağlanma durumunun bir sonucu olarak ahlâk konusunda oldukça önemli olan sadakat kavramı kendini göstermektedir.⁴¹³

Marcel'in felsefesinde önemli bir yer tutan sadakat, bireyin başkalarına verilen sözleri yerine getirme iradesinden daha fazlasını ifade eder. Yani koşullar ne olursa olsun

⁴¹¹ Marcel, *Being and Having*, 2.

⁴¹² Marcel, *Being and Having*, 40-42.

⁴¹³ Marcel, *Being and Having*, 42-45.

bireyin derin bir bağlılık geliştirdiği, kendisiyle ve dünyayla anlamlı bir ilişki kurduğu bir varoluş biçimidir. Fakat Marcel, sadakatin insanın duygularından ve değişken yönelimlerinden sıyrılarak bilinçli bir kararlılık üzerine inşa edilmesi gerektiğini vurgular. Marcel'in savunduğu gibi, ahlâkî bir ideal ya da bir kişiye karşı sadık olmanın anlamı, insanın hem kendini hem de çevresini sürekli yeniden değerlendirmesini gerektirir. Bu bakımdan, Marcel'e göre sadakat, basit bir bağlılık değil, dönüşen koşullara dinamik bir uyum sağlama ve bu süreç boyunca insanî değerlerden ödün vermeme çabasıdır.⁴¹⁴ Sadakatin basit bir bağlılık olmaması onun imanın bir diğer anlamı olan bağlanma ile gerçekleşeceğini göstermektedir. Ben'in Sen'e veya nihai olarak Mutlak Sen'e bağlanması bir sürekliliği ve hazır olmayı beraberinde getirir. Bu hazır olma, bir Sen için olma durumudur. Ben'in Sen'e karşı hazır olma durumu, bir ahlâkî tavır olan sadakati kazandırır.⁴¹⁵ Bağlanma ve sadakat konusunda dikkat etmemiz gereken husus, bağlanmanın sadakatten önce gelmesidir. Çünkü bağlanma olmadan sadakat gerçekleşemez.⁴¹⁶ Diğer taraftan sadakat olmadan da bağlanma-iman devam ettirilemez. Marcel bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "İman ve tasdik arasındaki bağın yakınlığı, aracı fikir olan sadakat konusuna değinir değinmez tam olarak ortaya çıkar. Sadakat olmadan iman olamaz. İman kendi içinde ruhun bir hareketi, bir taşınma ya da kendinden geçme değildir: o sadece durmaksızın tasdiktir."⁴¹⁷ Kısacası diyebiliriz ki bir tasdik görevi sürdürdüğü için sadakat bağlanma için kaçınılmazdır.

Sadakat konusunda karşımıza çıkan gurur kavramı ise bireyin özsaygısını ve kendi değerlerini koruma arzusunu temsil eder. Ancak Marcel, gururun ahlâkî bir bağlılık için yeterli olmadığını ifade eder. Çünkü gurur, bireyin kendi sınırlarını ve kusurlarını fark etmesini engelleyebilecek, dolayısıyla bağlanmayı ve sadakati zorlaştırabilecek bir anlama sahiptir. Sadakat ise bireyi kendi sınırlarından çıkararak daha geniş anlamda bir bağlılık geliştirmeye teşvik eder. Bu bakımdan Marcel'e göre sadakat, hem bireyi hem de toplumu kapsayan derin ve ahlâkî bir değerdir. Kısacası sadakat, taahhüt ve bağlanma, Marcel'in felsefesinde birbirinden ayrı düşünülemeyen kavramlardır. Marcel, bu değerlerin bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkilerin temeli olduğunu ileri sürer. Ona göre, bu değerlere duyulan gerçek bir inanç sayesinde insan, sadece

⁴¹⁴ Marcel, *Being and Having*, 46-48.

⁴¹⁵ Marcel, *Creative Fidelity*, 157-158.

⁴¹⁶ Marcel, *Being and Having*, 42.

⁴¹⁷ Marcel, *Being and Having*, 215.

huzurlu bir yaşam sürmekle kalmaz; aynı zamanda toplumsal bağların güçlenmesine de katkıda bulunur.⁴¹⁸ Marcel, geçmişte netlik kazandığını düşündüğümüz fikirlerin bugün zihnimizde bir muamma ya da ulaşılması zor bir özleme dönüşebileceğine dikkat çeker. Ayrıca insanın geleceğe dair öngörüler oluşturma çabası da kendisini etkileyebilir. Bu sorunlar karşısında Marcel, bir kararı kesin bir şekilde uygulama arzusunun o kararın doğruluğuna olan inancımız kadar sorgulanması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü gelecekte kim olacağımızı bilmezken, bugünkü benliğimizle verdiğimiz sözler hem kendimiz hem de çevremiz açısından büyük riskler taşımaktadır. Sadakat kavramı bu noktada belirgin bir şekilde öne çıkar. Zira insanın verdiği sözler, aslında o anın ruhsal ve zihinsel durumuna dayanmaktadır. Gelecekteki benliğimizin, bugünkü kararlarımızı tamamen sahipleneceği varsayımı, bizi yanıltıcı bir güven duygusuna sürükleyebilir. Böyle bir durumda insan, ya kendi hislerine ve kararlılığına aşırı güven duyar ya da sadakat anlayışının samimiyetini yitirmesi riskini göze alır. Buradaki asıl mesele, insanın sadakate dair bu karmaşık yaklaşımı nasıl yönlendirebileceğidir. Sadakatin, insan hayatındaki anlamını ve sonuçlarını tam anlamıyla kavramak mümkün mü? Özellikle de bir bireye ya da daha büyük bir topluluğa, bir fikre ya da Tanrı'ya bağlılık vaadinde bulunduğumuzda bu tarz sorular bireyi daha çok düşündürmektedir. Dolayısıyla bu tür bağlılıklarda süreklilik arayışı, genellikle içsel çatışmalarla yüzleşme cesareti istemektedir. Bir kişiye ya da değere sadakatle bağlanmanın meydana getirdiği çelişkiler, bir ömür insanın hayatında olabilir. Marcel'e göre çoğu insan sadakatin yüce bir erdem olduğuna inanır, ancak bu bağın içten içe barındırdığı sorunları yeterince sorgulamaz. Örneğin sadakat, insanın idealize ettiği bir benlik ile olası gerçeklikler arasında seçim yapmaya zorlar. Diğer taraftan insanın sadakati yalnızca kişisel bir bağlılık değil, Tanrı ile kurulmuş bir ilişki türü olarak da görülmesi gerekebilir.⁴¹⁹

Marcel, bahsettiğimiz çelişkilerden kurtulmak için sadakatin Tanrı ile ilişki içinde kazandığı anlamının keşfedilmesi gerektiğini düşünür. Aksi takdirde, sadakat sadece yüzeysel kalır ve hayatın derin anlamına dokunamaz. Bu tarz bir anlayış, sadakati bireysel bir meseleden öteye taşıyarak, varoluşsal bir düzleme yerleştirir. Tanrı'ya sadakat, bir birey olarak sahip olduğumuz özgürlüğü anlamının da araçlarından biridir. Bu, yalnızca kişisel bir bağlılık ve azim meselesi değil, aynı zamanda hayatın anlamına dair derin bir

⁴¹⁸ Marcel, *Being and Having*, 42-48.

⁴¹⁹ Marcel, *Being and Having*, 50-55.

bağ kurmayı gerektirir. Gerçek sadakat, samimiyeti ve özveriyi beraberinde getirir. Bu, bizi gururdan uzaklaştırır ve tevazu içinde anlam arayışına iter. Bu nedenle sadakati bir erdem olarak görmek için sadakatin özü ve anlamının bize sahte bir gurur ya da kişisel çıkarlar için araçsallaştırılmaması gerektiği mesajını vermesi gerekir. Dolayısıyla gerçek bir sadakat geçici olan değil, gerçek bir bağlanmayla beslenmek zorundadır.⁴²⁰ Tüm bu konularda insanın yaşamı, değerleri ve ahlâkının oluşumu önemli bir yer edinmektedir. Bu konularda Marcel'in görüşlerine yer vererek ahlâk konusunun daha anlaşılır bir hale gelmesi sağlanacaktır.

Yaşamın yalnızca bir değer değil, aynı zamanda tüm değerlerin kaynağı olarak değerlendirilmesi, değerlerin nasıl oluştuğunu ve ahlâkın temelini nelerin oluşturduğunu sorgulamaya davet eder. Ancak Marcel'e göre burada önemli bir soru karşımıza çıkar: Hangi yaşamdan bahsediyoruz? Kendi bireysel yaşamımız mı, başkalarının mı, yoksa tüm canlıların ortak varlığı mı? Bu sorunun yanıtı, ahlâk anlayışımızın yönünü belirler. Eğer yaşamı sadece kişisel perspektiften değerlendirsek, bu yaklaşım kendi hayatımızı yüceltme gibi bir tehlike taşır. Ancak yaşamı, bize verilen bir armağan olarak görüp buna göre bir farkındalık geliştirdiğimizde, değerlerin anlamı da değişmektedir. İnsan, hayatın tamamını kontrol etmenin mümkün olmadığını anladığında, bunu daha büyük bir varoluş amacına bağlayabilir. Bu anlayış, ahlâkî değerlerin temellerini ve paylaşılan insanlık tecrübelerinin derinliğini kavramamızı sağlar. Modern düşünce sistemlerinde, yaşam genellikle tek başına en büyük değer olarak sunulmaktadır. Ancak yaşamı yalnızca bu şekilde ele almak, ahlâkî değerlerimizi temellendirme noktasında belirsizlik yaratır. Marcel'e göre yaşamı sadece biyolojik bir olgu olarak görmemeli, bunun ötesine geçen manevî ve anlam yüklü bir boyut olduğunu da kabul etmeliyiz. Hayat, anlık deneyimlerden daha fazlası ve bizi varoluşun derinliklerine götüren bir süreçtir. Bu bakış açısı, ahlâkın yeniden inşasında sağlam bir temel oluşturabilir.⁴²¹ Bu noktada Marcel, "lütuf" ve "kurtuluş" kavramlarının yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Lütuf, yaşamı bir bağışlanma ve farkındalık biçiminde anlamamızı sağlar. Kurtuluş ise, insanın gündelik anların ötesine geçerek daha derin bir anlam ve amaca yönelme çabasıdır. Marcel, bu kavramların sadece bireysel düzeyde değil, insanlığın ortak ahlâkını baştan inşa etme konusunda da rehberlik edebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla

⁴²⁰ Marcel, *Being and Having*, 53-56.

⁴²¹ Marcel, *Being and Having*, 195-198.

değerler yalnızca yaşamın kendisinden değil, yaşamın dayandığı daha derin ve yüce bir varlıktan da türemelidir.⁴²² Marcel'in bu anlayışının aksine Sartre'ın sahicilik etiği Tanrı'yı değerlerin kaynağı olması konusunda reddetmektedir.⁴²³ Değerler meselesinde ilâhî bir otoritenin kabul edilmemesi veya Hristiyanlık değerler sisteminin reddi, bireyin kendi tercihlerinde bağımsızlık kazanması anlamına gelir. Bu bağlamda, özgür bir birey, mevcut değerleri keşfetmek yerine, kendi değer yargılarını yaratma yetisine sahip olur.⁴²⁴ Sartre'ın özgür bir değer yaratıcısı olarak ortaya koyduğu insanın hangi ölçüye dayanarak bir değer saptayacağı sorusu önemli bir problemidir.⁴²⁵ Sartre, bu problemi “evrenselleştirilebilirlik” ilkesi üzerinden çözmeye çalışmıştır. Ona göre kişi bir seçimde bulunurken aynı zamanda başkaları için de bir seçimde bulunmuş olur.⁴²⁶ İnsanın ahlâksızca yani evrenselleştirilmeyen bir şekilde eylemde bulunması bir tutarsızlık oluşturur. Tutarsızlığın olmaması için kişinin seçiminin yine kendisinin seçtiği diğer seçimleriyle tutarlı, yani evrenselleştirilebilir olmalıdır.⁴²⁷ Kısacası varoluşunu özel bir tarzda yürüten insan, diğer insanların da sorumluluğunu hissederek başkalarının sorumluluğunu üstlenmeye başlar. Sartre'ın ahlâkî değerleri toplum üzerinden veya başka insanlar üzerinden evrenselleştirilebilir olmaları yönüyle bir dayanak arayışı içerisine girmesi, insanın tek başına eylemleriyle ortaya koyduğu ahlâkın bir doğrulayıcıya ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Aşkın varlığı ve onun insanlığa sunduğu değerleri reddedip insanı bir hiçlik ortamında bunaltı duygusuyla birtakım ahlâkî değerler yaratmaya yönlendiren Sartre, insanın ahlâkî özgürlüğü kötüye kullanacağını (iyi niyetli olmamak) düşünerek eylemler için bir ölçüt olarak evrenselleştirilebilirliği sunmuştur. Demek ki dayanağı ve bir ölçütü olmayan eylemler, ahlâkî ilke olarak değerlendirilmeyebilir. Sartre, bir yanda Tanrı'nın koyduğu ahlâkî değerleri reddederken diğer yanda Tanrı'nın yasalarıyla insanın fitratına dayanan değerleri esas alan toplumların eylemlerini ölçüt olarak benimsemekle kendi ahlâk anlayışıyla çelişki içindedir. Sonuç olarak Marcel, Sartre'ın ahlâk anlayışının aksine varlık ile ahlâk arasındaki ilişkiyi Tanrı'yı da dikkate alarak temellendirmeye çalışmaktadır. Böyle bir yaklaşım, insanın yaşamı sadece sahip olduğu bir şey olarak görmemesini ve anlamlı kılan derin yönlerini fark etmesini

⁴²² Marcel, *Being and Having*, 199-200.

⁴²³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 771-773.

⁴²⁴ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 449-450.

⁴²⁵ Gregoire, *Büyük Ahlâk Doktrinleri*, 159.

⁴²⁶ Jean-Paul Sartre, *Basic Writings*, (Ed.: Stephen Priest), Routledge, London 2001, 193.

⁴²⁷ Cevizci, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 450.

sağlamaktadır. Marcel'in gerçek değerlerin ve ahlâkî ilkelerin yalnızca insan tarafından değil, yaşamın özünde yer alan Tanrı'nın armağanı olan ahlâkî unsurların keşfedilmesiyle belirlendiğini vurgulaması, Tanrı-ahlâk ilişkisinin derinliğini artırmakta, aynı zamanda bireyler ve toplum arasındaki sorumluluk ve bağlılık duygusunu güçlendirmektedir. Bu anlayış, hem kendi yaşamımıza yönelik hem de çevremizdeki insanlara karşı daha derin bir sorumluluk hissetmemizi sağlamaktadır. Tüm bu değerlendirmelerimiz nihayetinde bizi Marcel'in insana özgü derin bir ruh anlayışı olarak ortaya koyduğu "yaratıcı sadakat" kavramına götürmektedir.

Yaratıcı sadakat kavramı, bireyin yalnızca kendisiyle sınırlı kalmadığını, daha büyük bir bütünün parçası olduğunu ifade eder. Marcel için insan, yalnızca bireysel tercihlerle var olmaz; aynı zamanda soyut bir bağlılık duygusuyla şekillenir. Atalarımızdan devraldığımız emanet, hem kim olduğumuzu oluşturur hem de yaşamlarımızın anlamını derinleştirir. Çünkü insan, kökleriyle olan bağı ne kadar güçlü tutarsa, bağlı kaldığı korkaklık ve bencillik gibi sınırları o kadar aşabilir. Ancak modern çağın bireycilik ruhu, bu bağları zayıflatır ve insanlığı bencillik, korkaklık gibi tehlikelerle karşı karşıya bırakır. Marcel'e göre soy bilincinin kaybolması, sadece bireysel sorumsuzluğu değil, aynı zamanda toplumsal çözülme de beraberinde getirir. Aile, basit bir çıkar birliği yerine kutsal bir bağlılık temeli haline gelmelidir. Tersine, bu bağ koptuğunda, insan ruhu nihai sorumluluklarını kaybeder ve toplumsal yapı yalnızca çıkar ilişkileri üzerine kurulu bir sisteme dönüşebilir.⁴²⁸ Marcel'e göre hayatın temeli, insanın köklerinden gelen derin manevî bağlarda ve yaratıcı sadakatin ilham verdiği ruhta gizlidir. Ancak modern dünyada, bu manevî bağlar giderek daha çok aşınmakta ve insanı kendi özünden uzaklaştıran bir teknik zihniyetin baskısı altında ezilmektedir. İnsanın atalarının doğal ahlâk ve düzen olarak gördüğü anlayışlar, günümüzde sıkça göz ardı edilmektedir. Bu durum insan ruhunu daha büyük bir boşluğa sürüklemektedir. Marcel, yıpranan insan onurunun ve manevî bütünlüğün yeniden tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Fakat din, bu süreçte her zaman yeterli olamamaktadır. Marcel, bu durumun sebebi olarak yüzeyde kalan dinî ritüelleri ve yalnızca bir formalite haline gelmiş inanç yapılarını görmektedir. Çünkü böyle bir tutum insanları gerçek bir manevî derinlikten alıkoymaktadır. Dolayısıyla Marcel için sürdürülebilir bir yenilenmenin

⁴²⁸ Marcel, *Homo Viator*, 88-93.

sağlanabilmesinin en önemli koşulu içsel bir dönüşümdür. Marcel, yaşadığı dönemde insanların hem geleneğin kutsadığı ilkelere hem de vahyedilmiş doktrinlere olan inançlarını kaybettiğini vurgulamaktadır. Marcel, tüm bu sorunlara çözüm olarak insanın kurtuluşunun ruhanî bir uyanışla mümkün olacağını düşünmektedir. Ancak bu uyanış, belli bir din veya mezhebe bağımlı olamaz. Yani uyanış, bireyin içsel özgürlüğünü ve yaratıcılığını keşfetmesiyle başlamalıdır. Kısacası insan, yaratıcı sadakat ve evrensel bir maneviyatla bağ kurduğu ölçüde gerçek anlamda özgürleşebilir.⁴²⁹

Genel bir değerlendirme yapacak olursak Marcel'in toplumsal değerleri reddetmediğini, hatta yaratıcı sadakat kavramında bu değerlere bir dönüşü ve bağlılığı savunduğunu görmekteyiz. Marcel'in yaratıcı sadakat anlayışının bireyin kendi varoluşunu aşarak başkalarıyla ve toplumla olan derin bağlarını güçlendirmesi üzerine kurulu olması, bahsettiğimiz anlayışın en önemli göstergesidir. Ayrıca Marcel'in aileye oldukça önem vermesi de varoluşçuluk anlayışında toplumsal değerlerden kopuşu reddettiğini göstermektedir. Marcel'in toplumsal değerlerle ilgili yaklaşımı, bireyin bu değerlere mekanik bir şekilde bağlı olması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, bireyin bu değerlere içsel bir farkındalık ve sadakatle yaklaşmasını savunur. Yaratıcı sadakat, bireyin aileye, topluma ve insanlığa olan bağlılığını derinleştirmede önemli bir imkândır. Ancak bu bağlılık, körü körüne bir itaat değil, anlam yüklü bir seçimdir. Bu yüzden Marcel, toplumsal değerlerin özgünlüğünü ve ruhsal bir bağlantıyla beslenmesini vurgulamaktadır.⁴³⁰ Sonuç olarak, Marcel toplumsal değerleri sorgular ve yüzeysel değerlerin ötesine geçen, derin manevî bağlara dayalı bir toplumsal yaşam anlayışını önemser. Toplum bireyden kopmamışsa ve birey toplumla olan organik bağını koruyorsa, yaratıcı sadakat bu yapı içinde ahlâkî anlamda hem bireyi hem de toplumu dönüştürücü bir güç hâline gelebilir.

Marcel, bireyi ve toplumu dönüştüren düşünceleriyle varoluşçuluğa farklı bir boyut kazandırır, insana ve değerlere dair özgün bir bakış açısı sunar. Bunu yaparken bireyin kişisel varoluşu ile insanlık arasındaki bağa sıklıkla vurgu yapar. O, ahlâka ve değerlere yaklaşırken bireyin diğer insanlarla, kişisel varoluşuyla, inançla ve somut ilişkilerle yoğun bir bağ kurmasını önermektedir. Kısacası varoluşun sadece bireysel bir deneyim değil, aynı zamanda insanlıkla bir bağ kurma yolculuğu olduğunu savunur. Bu bağlamda,

⁴²⁹ Marcel, *Homo Viator*, 90-96.

⁴³⁰ Marcel, *Homo Viator*, 87-97.

sadakat, alçakgönüllülük ve inanç gibi değerler, Marcel'in ahlâk anlayışının merkezinde yer alır. Marcel için değerler, soyut kavramlar değil, somut yaşantılar üzerinden şekillenir; insanın iç dünyasında ya da başkalarıyla ilişkisinde anlam kazanır.⁴³¹

Marcel, bir değer anlamlı olabilmesi için bedenselleşmesi, yani somut bir yaşama bağlanması gerektiğini savunur. Değerlerin sadece "bir yerde var olduğu" ya da soyut fikirler olarak kaldığı durumlarda anlamsızlaşacağını düşünür. Ona göre, değerlerin somutlaşması, onları bir amaca bağlamayı ve yaşamın içinde etkin kılmayı gerektirir.⁴³² Marcel'in bu görüşü, özellikle Amerikalı filozof Josiah Royce'un *Sadakat Felsefesi* adlı eserinin ana fikriyle uyum göstermektedir. Royce, sadakati bireyle belli bir amaç arasındaki özgürce seçilmiş, bilinçli bağ olarak tanımlamaktadır. Bu bağ, kişinin kendini aşarak daha yüksek bir amaca adanmasını ifade eder. Ancak bu adanmışlık, mistik bir teslimiyet değil; farkındalık, özgürlük ve bilinçle verilen bir karardır. Royce'un belirttiği gibi, sadakat yalnızca bireysel bir başarıyı değil, bireyin topluma ve insanlığa katkıda bulunduğu bir başarıyı da kapsar.⁴³³ Aynı şekilde Marcel de sadakat kavramının topluluk içinde bulaşıcı bir etkiye sahip olduğuna inanır. İnsanların birbirine duyduğu sadakat arttıkça, toplumsal bağlar güçlenir ve bu bağlar insanlığın evrensel bir topluluk oluşturma potansiyelini destekler. Özellikle modern dünyanın oluşturduğu ahlâkî kriz ortamında etik değerler, soyut ideallerden bağımsız olarak somut insanlar ve ilişkiler aracılığıyla gerçek bir anlam kazanma imkânına kavuşur.⁴³⁴

Marcel, modern dünyanın pek çok değer ve inanç krizine sebep olduğunu ve bu durumun bireyler üzerinde yıkıcı etkiler yarattığını vurgular. İnsanların hem kendilerine olan güvenleri hem de başkalarına duydukları inanç, giderek aşınmıştır. Bu kriz, ahlâkın ve insanların varoluşsal bütünlüğünün temellerini tehdit etmektedir. Marcel için, bu krizden çıkış yolu inanç ve sadakatin yeniden yorumlanmasında yatmaktadır. Bu doğrultuda Marcel, sadakatin bireylerin yalnızca kendilerine değil, insanlık adına anlamlı olan bir amaca yönelik olarak geliştirmesi gerektiğini belirtir. Bu şekilde bireyler, geçmişin soyut ve ulaşılması güç ahlâk anlayışlarından sıyrılarak yenilikçi ve dayanışmacı bir etik değer sistemi oluşturabilir. Tanrı'nın ölümü fikrini ortaya atan

⁴³¹ Marcel, *Homo Viator*, 155-160.

⁴³² Marcel, *Homo Viator*, 155-156.

⁴³³ Josiah Royce, *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1909, 15-20.

⁴³⁴ Marcel, *Homo Viator*, 155-158.

Nietzsche'nin varoluşçu felsefesinden yola çıkarak Marcel, modern insanın Tanrı ve değerler ile bağının kopmasını ele alır. Ona göre bu bağın kopması, insanlığın anlam krizine girmesine sebep olmuştur. Ancak bu noktadan sonra Marcel, insanda ve insan ilişkilerinde Tanrı'nın yeniden doğabileceği fikrini ilginç bir biçimde ele alır. İnsan ilişkilerindeki etik bağlar ve Tanrı'ya sadakat Marcel için, insanlığa yeni bir ahlâkî zemin kazandırabilecek bir yeniden doğuşun temelini oluşturabilir. Marcel'e göre nihilizm, modern dünyanın en büyük krizlerinden biridir ve kökleri Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" düşüncesine kadar uzanır. Bu düşünce, insanların hayatlarına anlam veren kutsal dayanakların parçalanmasını ifade eder. Tanrı'nın ölümü, sadece dinî inancın değil, aynı zamanda ahlâkî değerlerin ve insan ilişkilerindeki güvenin de yok oluşunu simgeler. Nietzsche'nin işaret ettiği bu yıkıcı boşluk, Marcel için bir kaosun habercisidir. İnsan artık kendisini, dünya ile olan bağlarını, hatta diğer insanlara olan güvenini sorgulamaktadır. Marcel bu noktada Nietzsche'den ayrılmaktadır. Ona göre, anlam kaybı ve kriz, sadece bir son değil, aynı zamanda bir başlangıçtır. İnsan, içinde bulunduğu karanlıktan yeniden doğma kapasitesine sahiptir. Marcel'e göre, nihilizm bir yıkım değil, yeni bir bilinç ve anlam zemini inşa etme fırsatı olabilir. Bu yaklaşım, onun felsefesinin umut dolu taraflarından biridir. Marcel'in nihilizme karşı geliştirdiği en önemli çözüm ise sadakat kavramıdır. Ona göre, birey yalnızca kendisine değil, aynı zamanda başkalarına ve daha yüksek bir amaca sadakat göstermelidir. Sadakat, insanın hayatına anlam kazandıran bir bağdır. Marcel, kişinin kendisini aşan bir şeye adanması gerektiğine inanır. Bu, insanın hem bireysel hem de toplumsal anlam arayışını güçlendiren bir dayanaktır.⁴³⁵

Marcel'in ahlâk anlayışında Hristiyanlık ise özel bir yere sahiptir. Ona göre, Hristiyan ahlâkı fedakârlık, sadakat ve alçakgönüllülük gibi değerler üzerinden şekillenmiştir. Ancak bu ahlâk anlayışının birey üzerinde yaratabileceği gerilimlerin de farkındadır. Özellikle, bir bireyin Hristiyan sorumluluklarını yerine getirirken etik değerleri nasıl dengelemesi gerektiği sorusu önemlidir. Bu noktada Marcel, Hristiyan ahlâkının temellerini oluşturan sadakat, sevgi ve alçakgönüllülük arasındaki uyumu anlamanın kritik olduğunu söyler. Bu uyumda sadakati, Tanrı'ya olan bağ ve bireyin topluma karşı sorumluluğu arasında bir denge kuracak şekilde ele alır. Marcel'in Hristiyanlıkla bağdaştırdığı ahlâkta, bireyin fedakârlıklarında "insanüstü" bir amaca

⁴³⁵ Marcel, *Homo Viator*, 156-164.

hizmet etmesi gerektiğini belirtir. Ancak bu hizmetin bireysel çıkarları tamamen aşması ve insanlığın bütününe kapsaması gerektiğini savunur. Hristiyan değerleriyle şekillenen bu ahlak anlayışı, bir yandan bireyin manevî inançlarını korurken, diğer yandan dünyevî düzenlere karşı sorumluluk taşır. Alçakgönüllülük ise Marcel'in ahlâk anlayışında en önemli değerlerden biridir. Ona göre, bir birey sahip olduklarından ya da erdemlerinden övünmeyi bıraktığında gerçek bir ahlâkî farkındalığa ulaşabilir. Alçakgönüllülük, bireyler arasında güven ve anlayışın temelini oluşturur. Marcel'in bu konudaki yaklaşımı, alçakgönüllülüğü sadece bireysel bir erdem olarak değil, aynı zamanda toplumsal bağları güçlendiren bir faktör olarak görmesinden kaynaklanır. Bir Hristiyan olarak Marcel, alçakgönüllülüğün kişinin manevî dönüşüm için öncelikle kendi iç dünyasına dönmesini sağladığını ifade eder. Alçakgönüllülük, bireyin kendisinde inançla yoğrulmuş büyük ancak keşfedilmemiş alanlar olduğunu fark etmesine yardımcı olur. Marcel'e göre, birey ne kendisi ne de başkaları üzerinde manevî bir üstünlüğe sahip olmayı iddia edebilir. Bu açıdan, ahlâkî bir erdem olan alçakgönüllülük, insan ilişkilerindeki hiyerarşik yaklaşımları bertaraf etmek için temel bir duruş sağlar.⁴³⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki Marcel, ahlâk konusunu insanî derinlikle ele alan bir filozoftur. Onun yaklaşımında değerler, sadece soyut kavramlar olarak kalmaz; bireyler arası somut ilişkilerde, sadakat ve alçakgönüllülük gibi erdemler yoluyla yaşam bulur. Marcel, bireyin kendisiyle, başkalarıyla ve Tanrı'yla olan ilişkisinde ahlâkın temel taşlarını keşfetmeye çalışır. Bu bağlamda Marcel, modern dünyadaki etik krizlere karşı bir çözüm sunmaktadır. Bu çözümde birey, ne soyut ahlâk ideallerinde kaybolmalı ne de tümüyle bireysel çıkarlarına hapsolmalıdır. Aksine, insanın insana olan inancını ve evrensel bağlarını güçlendiren bir ahlâk anlayışı benimsemelidir. Marcel'in ahlâk anlayışı, bireyin yüzeysel çıkarlardan uzaklaşıp daha derin anlam arayışlarına yönelmesini öğütler. Bu çerçevede, bireyin inançlarına sadık kalması, yaşamın anlamını güvenle belirleyebilmek için önemli bir unsurdur. Bağlanma, sadakat ve taahhüt gibi kavramlar, yalnızca bireysel hayatın değil, aynı zamanda toplumsal yaşamın da şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Değindiğimiz kavramlar içerisinde ise bağlanma en temel kavram olarak ön plana çıkmaktadır. Çünkü sadakat ve taahhüt gibi kavramların oluşabilmesi için bağlanmanın gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

⁴³⁶ Marcel, *Homo Viator*, 158-163.

2.3.2. Bağlanma ve İnsan Hürriyeti

Özgürlük konusunda Marcel'in varlık ile düşünce arasında kurduğu ilişki, insanın kendi varoluşunu anlamlandırma çabasında temel bir yer tutar. O, düşüncenin sınırlarını ve bu sınırlar içerisindeki "körlük" durumunu fark etmenin, varlığa yeniden bağlanmada hayati önem taşıdığını öne sürer. Bu "körlük" yalnızca bir eksiklik değil, aynı zamanda düşüncenin varoluş üzerinde oluşturduğu bir perde olarak görülebilir. Bu perdenin farkına varmak, bir tür felsefi uyanışın başlangıcı olacaktır. Marcel'in bu yaklaşımı, bireyin kendi içsel deneyimiyle yüzleşmesini bir anlam yaratma süreci olarak görür. Modern felsefenin öznellik temelli eğilimlerine yönelik eleştiriler, Marcel'in düşüncesinin önemli bir boyutudur. Özellikle Descartes'ın "cogito ergo sum" (düşünüyorum, öyleyse varım) önermesi, Marcel'in eleştirdiği noktaların başında gelir. Ona göre bu önerme, insan varlığını yalnızca düşünceye indirger ve insanı salt bir özne olarak tanımlar. Marcel ise insan varoluşunu, yalnızca bir özne olarak sınırlandırmaktan öte, daha geniş bir bağlama yerleştirmeye çalışır. Marcel'in "varoluş özden önce gelir" fikri, özellikle bireyin hakikat arayışındaki anlamına işaret eder. Ancak Marcel'e göre bu fikir, yalnızca bireysel özgürlüğün bir ifadesi olarak görülmemelidir. İnsan varoluşu, kişinin kendi özünü yaratma çabasının ötesine geçer ve varlığın daha derin bir bağlamına dayanır. Sartre gibi düşünürler "varoluş özden önce gelir" fikrini bireyin kimliğini ve özgürlüğünü temellendiren bir sav olarak değerlendirirken, Marcel bunu daha kapsayıcı bir ontolojik çerçeveye oturtur.⁴³⁷ Bu konuda Descartesçi özneliliğin önemli olduğunu savunan Sartre, burada çıkış noktası olarak Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" ilkesinin kendileri için tek gerçek olduğunu söyler. Sartre'a göre bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçek budur. Descartes'in kuramı kişinin kendini kavradığı bir anı gösterdiği için bu kuram dışında her kuram gerçeği ortadan kaldırmaktadır. Çünkü *cogito* dışında hepsi birer olasılığı temsil eder. Varoluşçulukta *cogito* sayesinde dolaysız bir şekilde kendisini kavrayan insan, aynı zamanda başkalarını da kavramış olur. Burada kastedilen şey, başkalarının insanın varoluşunun nedeni ve koşulu olmasıdır. Daha açık bir şekilde anlatacak olursak, başkaları tarafından zeki, kötü, iyi olarak nitelendirilemeyen insan, zeki, kötü, iyi olamıyor. Kısacası bir insanın kendisi ile ilgili bir gerçeğe ulaşabilmesi için başkasından geçmesi gerekiyor.⁴³⁸ Marcel'e göre insan varoluşunun anlamı, bireyin

⁴³⁷ Marcel, *Being and Having*, 26-27.

⁴³⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, 58-59.

kendini ve dünyayı daha geniş bir varoluş zeminine yerleştirmesiyle ortaya çıkar. Bu nedenle, bu yaklaşım bireyin kişisel bir varoluş anlayışı geliştirmesinin ötesinde, başkalarıyla kurduğu ilişkilerde ve genel anlamda varlığa bağlanmada yeni bir boyut önerir. Ahlâkî açıdan bu bağlam son derece dikkate değerdir. "Varoluş özden önce gelir" düşüncesi, bireyin kendi seçimlerini yapabilme özgürlüğünü temel alır. Ancak Marcel'e göre bu özgürlük yalnızca bireysel bir hedef olarak görülemez. İnsan, özgürlüğünü ancak başkalarıyla ve dünyayla ilişki içerisinde anlamlandırabilir. Marcel, ahlâkî varoluşun temeline empati, dayanışma ve insanlıkla kurulan ortak bağları koyar. Bir birey olarak kendimizi yaratma çabası, aynı zamanda başkalarına karşı olan sorumluluğumuzu ve etkileşimlerimizi de içerir. Bu bakış açısı, bireyselliğin ötesine geçen ve toplumsal bağları merkeze alan bir etik anlayışını içerir. Marcel'in ahlâkî yaklaşımı, birey ile toplum arasındaki iç içe geçmişliği ve bu ilişki üzerinden varoluşun anlamını sorgulamayı önerir. Marcel, düşünce ve varlık arasındaki bağı derinlemesine sorgular. Ona göre düşünce, varlığın bir yansıması olup, ondan tamamen bağımsız olarak ele alınamaz. Ancak, modern düşüncenin sık sık yaptığı gibi, düşünce kendi sınırlarını unuttuğunda varlıkla arasına mesafe koyar. Bu mesafe, düşüncenin kendi içine kapanmasına ve bireyin dünyayla olan bağını zayıflatmasına neden olur. Marcel'e göre, bu kapanmayı aşmanın yolu düşüncenin sınırlarını kabul etmek ve bu sınırlılık içinde varlıkla bilinçli bir ilişki kurmaktan geçer.⁴³⁹ Sonuç olarak Marcel, felsefî yaklaşımında insanın varoluş tecrübesini ve bu tecrübenin anlamını merkezine alır. Düşünce ile varlık arasındaki bağın bir bütünlük içinde ele alınması gerektiğini vurgular. Özgürlük konusunda modern felsefenin öznellik temelli açıklamalarını eleştiren Marcel, bireysel kısıtlılıkların ötesinde, bireyin daha büyük bir gerçeklik ile karşılaşmasını savunur. Ayrıca "varoluş özden önce gelir" önermesini bireysel varoluşun ötesinde, insanın toplumsal ve ahlâkî ilişkileri bağlamında ele alır. Marcel'in bu bütüncül yaklaşımı özgürlük, düşünce, varlık ve ahlâk arasındaki dinamik ilişkiyi anlamak için önemli bir pencere sunar.

İnsanın Mutlak Sen'e iman etmesi, yani bağlanması, Ben'in Mutlak Sen'e karşı bir süreklilik kazanmasını sağlar. Böylelikle de "sadakat", "yaratıcı sadakat" halini alır.⁴⁴⁰ Bahsettiğimiz yaratıcı sadakatte Ben'in kısıtlanması söz konusu olamaz. Aksine yaratıcı

⁴³⁹ Marcel, *Being and Having*, 26-27.

⁴⁴⁰ F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Harper Torch Books, New York 1958, 147.

sadakat sayesinde Ben'in ahlâkî anlamda hür olması ve bir şahıs olması hedeflenir. Çünkü gerek bağlanma gerekse sadakatin temeli imana dayanır. İman ise ancak insanın hür olmasıyla gerçekleşebilir.⁴⁴¹ Kısacası Sen'e, nihai anlamda ise Mutlak Sen'e bağlanmak insanı hür kılmaktadır. Çünkü insan esasında kendi kendisine mahkûmdur. Bu durumdan ancak kendisini aşan bir ötekine bağlanarak kurtulabilir.

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel, bağlanma, iman, sadakat temelli bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktadır. Sadece bağlanmayla gerçekleşebilecek sadakatin ise bir hürriyet ve var olma koşulu olduğunu düşünmektedir. Bu ahlâk anlayışında insanın kendini başkasında aşması ve evrensel olana yönelmesi bulunmaktadır. Asıl önemsenen ise insana zorla dayatılan değerlerden ziyade Ben'in Sen'le iletişimi ve bağlanmasıyla ortaya çıkacak samimi ahlâkî değerlerdir.

Özgürlük ve ahlâk konusunda Marcel'in düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için onun ahlâk felsefesiyle oldukça farklılık gösteren ateist varoluşçulardan Sartre'ın görüşlerine yer vererek bir değerlendirme yapmamız gerekmektedir. Sartre'ın Tanrı'nın varlığını reddetmesi onun değerlerin varlığını önemsemediği anlamına gelmez. Tanrı'nın varlığı reddedildiği için değerleri bulma noktasında insana önemli görevler düşmektedir. Çünkü ateist varoluşçular, değerleri insanlık için sunan bir Tanrı fikrini reddetmektedirler.⁴⁴² Ateist varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden biri olan Sartre'ın asıl amacı Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak değil, insanın kendisini bulması ve var etmesidir. Dolayısıyla ateist varoluşçularda bu iki sorunun ön plana çıktığını görmekteyiz.⁴⁴³ Bu iki temel soruna ek olarak özgürlükle doğrudan bağlantılı olan hümanizm ve sorumluluk gibi konular da ateist varoluşçular için önemli bir yer edinmiştir. Hümanizm, ideolojik bir öğreti olarak, insan varlığını Tanrı'ya karşıt olarak evrenin merkezine yerleştirmektedir. Evrenin merkezinde yer alan insan, varlık olarak bir tür olan insan doğasına indirgenmez. Bunun yerine tekil bireyin özgürlüğü üzerinde durulur.⁴⁴⁴ Varoluşçuluk, insanın varlığını anlamlandırma çabasını ve onu kendi özüne kavuşturma görevini üstlenir. Bu sürecin sonunda, insanın omuzlarına tüm varlığının sorumluluğu yüklenir. Buradaki sorumluluk, yalnızca kişinin kendisine değil, aynı

⁴⁴¹ Marcel, *Being and Having*, 212.

⁴⁴² Sartre, *Varoluşçuluk*, 47-52.

⁴⁴³ Sartre, *Varoluşçuluk*, 76.

⁴⁴⁴ Rockmore, *Heidegger and French Philosophy, Humanism, Antihumanism and Being*, 77-80.

zamanda tüm insanlığa duyduğu sorumluluğu kapsar. Başka bir deyişle, varoluşçuluğun temel amacı olan özgürlük, beraberinde insanın her şeyden sorumlu tutulmasını getirir.⁴⁴⁵ Sartre ve diğer ateist varoluşçular bu özgürlük anlayışını ortaya koyarken Tanrı'nın varlığını reddetmekle dikkat çekmektedirler. Sartre, Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu" sözüne atıfta bulunarak, gerçekten de Tanrı yoksa her şeyin mümkün olduğunu ifade eder. Bu görüşte insan, tamamen kendi başına bırakılmış, dış bir dayanağı olmayan bir varlık olarak görülür. Varoluşun özden önce gelmesi prensibi doğrultusunda, ateist varoluşçular Tanrı'nın yokluğundan dolayı önceden belirlenmiş bir insan doğasının var olmadığını iddia etmişlerdir. Bu düşünce, kaderciliğin yerine özgürlük olgusunu merkeze koymaktadır.⁴⁴⁶ Sonuç olarak Sartre, insanın tam bir özgürlük içerisinde kendisini yaratmasının varoluşçuluğun temel hedefi olduğunu vurgular. Bu konuda Sartre şöyle demektedir: "İnsan, öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani."⁴⁴⁷ Sartre'ın insanın bir tasarısı (project) olduğu, böylelikle dış şartların insanı harekete geçirmedeği görüşü eleştirilmesi gereken bir anlayıştır. Zira Necati Öner, Sartre'ın bu anlayışıyla insanın seçmesinin, harekete geçmesinin sebebinin kendisinde olduğunu belirttiğini söyler. Projesiz seçme veya harekete geçmenin mümkün olmayışı doğru olabilir. Fakat bu projeleri insanın nasıl kazandığı sorusu akla gelmektedir. Bu soru sadece insan üzerinden cevaplanacak bir nitelik taşımamaktadır.⁴⁴⁸ Ayrıca Sartre'ın "Gerçi tasarılar çeşit çeşit olabilir; ama yine de hiçbirini tümüyle yabancı gelmez bana; çünkü hepsi de benim bu sınırları aşmam, geriye itmem, inkâr etmem ya da onlara uymam için birer deneme olarak ortaya çıkarlar. Böylece her tasarı, ne denli bireysel olursa olsun sonuçta evrensel bir değer kazanır."⁴⁴⁹ şeklinde ifadeleriyle bireysellikten evrenselliğe geçişin aşamalarını anlattığını söyleyebiliriz. İnsanın kendisinden çıkan tasarıların çeşit çeşit olması, aslında ne kadar insan varsa o kadar tasarının olduğu sonucunu ortaya çıkarır. Peki, bu tasarılarından hangisi evrensel olacak? sorusuna yanıt olarak ise her tasarının karşılaştığı diğer insan tasarımlarını neye göre kabullendiği veya reddettiğinin cevabını bizlere verememektedir.

⁴⁴⁵ Sartre, *Varoluşçuluk*, 40.

⁴⁴⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, 46.

⁴⁴⁷ Sartre, *Varoluşçuluk*, 39.

⁴⁴⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 48.

⁴⁴⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, 60.

Sartre’a göre, özgürlük insan varoluşunun temel özelliğidir ve bu özellik insanı benzersiz kılar. Sartre’ın meşhur ifadesi olan “*Varoluş özden önce gelir*” ilkesi, insanın önceden belirlenmiş hiçbir özelliği ya da amacı olmadan dünyaya fırlatıldığını vurgular. Bu, insan özgürlüğünü bir yaratım alanı olarak tanımlar, ancak aynı zamanda insanı sınırsız bir sorumlulukla baş başa bırakır. Ona göre insan, kendi anlamını yaratmakla yükümlüdür ve bu süreçte tamamen yalnızdır. Sartre’ın tüm bu görüşlerine karşın Marcel, özgürlüğü sadece bireyin kendi dünyasını yaratma kapasitesiyle değil, aynı zamanda başkalarıyla ilişkilerinde biçimlenen bir sorumluluk olarak değerlendirir. Ona göre, birey, başkalarının varlığını tanımadan ve onlara karşı olan ahlâkî sorumluluklarını kabul etmeden gerçekten özgür olamaz. Dolayısıyla Marcel’in özgürlüğü bir bağımsızlık değil, bağlılıktır. Sartre’ın yalnızlık vurgusunun aksine, Marcel özgürlük fikrini sevgi, sadakat ve topluluk içinde keşfetmektedir. Marcel’in ahlâk anlayışı ise, daha çok ilişkisel ve aşkın bir nitelik taşır. Marcel, insanın ahlâkî değerlerinin yalnızca bireysel seçimlere değil, aynı zamanda diğer varlıklarla ve aşkın bir gerçeklikle olan bağlarına dayandığını savunur. Ona göre bir ahlâkî eylemin anlamı, yalnızca bireyin tercihiyle bağlı değildir; gerçek ahlâk, bağlanma, fedakârlık ve sadakatle ortaya çıkar. Ayrıca ateist varoluşçuların aksine Marcel için özgürlük, ahlâk ve varoluş, Tanrı ile olan bağlantıdan ayrı düşünülemez. Marcel’in felsefesi özgürlük ve ahlâk konusunda manevî bir boyuta da sahiptir. Ona göre, insan yalnızca kendi sınırlarına dayanarak anlam yaratamaz; Tanrı’nın lütfu, insanın kendini aşmasına olanak sağlar. Ahlâkî eylemler ve sevgi, bu aşkınlık sayesinde bir anlam kazanır. Bu nedenle, Marcel’in felsefesindeki özgürlük sadece birey üzerinden değil, aynı zamanda Tanrı ile olan ilişkiden beslenir. Özgürlük ve ahlâkın bu şekilde ele alınışı, Marcel’in sadece bireyin varoluşunu değil, bireyler arası ilişkilerden doğan aşkın değerleri de içine alan bir anlayışı benimsemesine olanak tanır. Toplum ve evren ile ilişki içinde bir insanî varoluş modeli sunar. Marcel’in anlayışında, özgürlük, bir hak olmaktan çok bir görev, sorumluluk ve nihayetinde anlam taşıyan varoluş pratiğini temsil etmektedir. Aynı şekilde, ahlâk da salt bir yükümlülük ya da kural değil, insanın kendi ötesine geçmesine olanak tanıyan derin bir duyarlılığın alanıdır.⁴⁵⁰ Son olarak Sartre’ın ortaya koyduğu ateist varoluşçulukta insan, sınırsız bir hürriyete sahip olmasına rağmen var olmayı ve hürriyetini durdurmaya seçemiyor. O, terk edilmiş ve atılmış bir pozisyonadadır. Ayrıca hürriyet konusunda hürriyetin başlangıcı ve sonunu dışarıda

⁴⁵⁰ Marcel, *Homo Viator*, 182-188.

bırakarak bir çelişkiye düşmektedir. Bu hürriyet anlayışı beraberinde insanı bir *nihilizm* boşluğuna düşürmektedir.⁴⁵¹ “Tanrı öldü” ifadesiyle Batı metafizik geleneğinin tamamen yıkılması ve nihilizmin başlaması yönünde ilk adımı atan Nietzsche, kötü-iyi gibi zıtlıklar üzerine kurulu olan Batı metafiziğinin değerlerinin ardında var olan şeyin sadece bir hiçlik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylelikle insanlar kendi varoluşlarını anlamlandırdıkları yapıyı yıkmaya imkân elde etmişlerdir. Bu durum insanları nihilizm deneyimine götürmüştür. Nihilizm deneyiminin üstesinden gelmenin tek yolu ise özgür bir şekilde değerlerin sorgulanması ve yeni değerler ortaya koyulmasıyla gerçekleşebilir.⁴⁵² Sartre ve Nietzsche’nin aksine Marcel, nihilizmin insanın varoluşsal boşluğunu derinleştirdiğini, kişinin kendini bulma arayışını engellediğini savunmaktadır. Çünkü Marcel, varoluşsal krizin üstesinden gelebilmek için insan ilişkilerine, aşkın deneyimlere ve manevî değerlere yönelmenin önemini savunmaktadır.⁴⁵³

Marcel, özgürlüğü sadece bireysel bir hak ya da iç duygu olarak görmekten çok daha farklı bir şekilde ele alır. Ona göre özgürlük, insanlar arasındaki ilişkilerden doğar; başkaları olmadan, özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Marcel’in burada temel noktasını "öteki" kavramı oluşturur; yani bir bireyin varlığını anlamlandırması ve özgürlüğünü hissetmesi, bir başkasıyla kurduğu bağlantıya dayanır. İnsan, kendini yalnız başına var olan bir varlık olarak göremez. Varlığımız, başkalarının varlığıyla anlam kazanır. Ancak burada önemli olan, başkalarını nasıl gördüğümüzdür. Eğer bir başkasını yalnızca bir "nesne" olarak görürsek, aramızdaki ilişki yüzeysel kalır ve özgürlükten uzaklaşırız. Ama bir başkasını bir "Sen" olarak kabul edersek, onun özgür bir birey olduğunu görür, onun varlığını daha derinden anlamaya başlarız. İnsan, doğası gereği bazen etrafında bir çember oluşturur. Bu çember, başkalarını ya da dünyayı kendi bakış açımıza göre anlamaya çalıştığımız bir zihinsel bariyerdir. Kendimizi bu çemberin içinde sınırladığımızda, diğer insanlarla gerçek bir bağ kuramayız. Marcel, bu çemberin bizim özgürlüğümüzü engellediğini söyler. Ancak bu çemberi kırmak, bir başkasını olduğu gibi görmeyi ve onunla açık bir bağ kurmayı gerektirir. Bu, bireyin kendi benmerkezci düşünce yapısını aşmasını ve ötekinin özgürlüğüne saygı duymasını da içerir. Böylece insan, sadece kendisi için değil, başkalarıyla birlikte özgürlüğü deneyimler. Marcel’in

⁴⁵¹ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 49.

⁴⁵² Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, (Çev.: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, 24.

⁴⁵³ Marcel, *Being and Having*, 104-106.

özgürlük anlayışı, etik bir boyutu da barındırır. Özgürlük, sadece kendimiz için değil, aynı zamanda başkaları için de bir sorumluluk almayı gerektirir. Bir başkasına saygı duymak, onun özgürlüğünü tanımak ve bu özgürlüğe katkıda bulunmak, bir insanî etik yaklaşımı ifade eder. Bu durum, insanların birbirini destekleme ve güven üzerine kurulu bir ilişki içinde olmasını şart koşar. Özgürlük, başkalarına duyduğumuz sevgide ve onlarla kurduğumuz güven bağı içinde büyür. Marcel burada, sevginin ve dayanışmanın özgürlüğün temel taşı olduğunu söyler. Bu ilişki ağı, insanların hem kendilerini hem de birbirlerini özgürleştirdiği bir yoldur. Marcel'e göre, bir başkasını bir "Sen" olarak görmek, onun yalnızca bir doğa parçası ya da bir "şey" olmadığını fark etmek anlamına gelir. Ötekini "Sen" olarak görmeye başladığımızda, onun özgürlüğünü tanır ve saygı duyarız. Bu durum, özgürlüğün karşılıklı bir etkileşim olduğunu ortaya koyar. İnsan, bir diğerinin özgürlüğüne alan açarak, aynı zamanda kendi özgürlüğünü de yaratmış olur.⁴⁵⁴ Marcel'in bu yaklaşımının bir benzerini Jaspers'te de görmekteyiz. Jaspers'e göre insan ve onun özgürlüğü oldukça değerlidir. Fakat insanın tek önemli varlık ve her şeyin ölçüsü olduğu anlayışına karşı çıkmaktadır. Böyle bir anlayış, var olan her şeyin varlığının insan varlığına dayandırılması anlamına gelecektir. Ancak bilinmelidir ki insan var olmasa dahi diğer varlıklar vardır.⁴⁵⁵ Ayrıca Jaspers'e göre existence (varlık)-transcendent (aşkın varlık) ilişkisinde insan, kendinin farkında olup "ben" i aşması durumunda aşkın varlığa ulaşabilir. Bunun için ise insanın özgürlüğü oldukça kıymetlidir. Kilisenin, herhangi bir otoritenin veya dinin ortaya koyduğu Tanrı anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalan bir insan için özgürlük söz konusu olamaz.⁴⁵⁶ Benzer şekilde Marcel'in özgürlük anlayışında da insanın kendisini aşma fikri çok önemlidir. Özgürlük, bireyin kendi ben merkezli dünyasının dışına çıkması, kendini daha geniş bir gerçekliğe açmasıdır. Bu da sevgi, sanat ya da ibadet gibi yaşantılarda mümkün olur. Örneğin, sevgi, bir insanın yalnızca kendini düşünmek yerine, karşısındaki kişiyi olduğu gibi kabul etmesi ve bu bağlamda kendi benlik sınırlarını aşması demektir. Sanatta da benzer bir durum vardır; bir sanatçı, sahip olduğu yeteneklerinden yola çıkarak, yaratıcılığını ve hayal gücünü özgür bırakır ve kendini aşar. İşte özgürlük, bu tür bir kendini bırakışta ve bağlanışta gizlidir.⁴⁵⁷ Kısacası

⁴⁵⁴ Marcel, *Being and Having*, 104-107.

⁴⁵⁵ Karl Jaspers, *The Perennial Scape of Philosophy*, (Trans.: Ralph Manheim), Archon Books, USA 1968, 47-49.

⁴⁵⁶ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 110-115.

⁴⁵⁷ Marcel, *Being and Having*, 174-175.

diyebiliriz ki Jaspers'in ve Marcel'in Tanrı anlayışında özgür olmayan bir insan varoluşunu gerçekleştiremez ve bunun doğal bir sonucu olarak aşkın varlığa ulaşamaz. Fakat Tanrı'ya verilen bu konum Jaspers'in ve Marcel'in insanı önemsemediği anlamına gelmez. Çünkü onlara göre insan, evrende çözemediği sorunlarla karşı karşıyadır. Sürekli kaygı ve anlam arayışı içerisinde. Bu durum insanı varlığın kaynağını aramaya itmiştir. Kaygının ahlâk üzerinde etkisi konusunda Jaspers ve Marcel'in yaklaşımının bir benzerini Kierkegaard'ın ahlâk anlayışında da görmekteyiz. Kierkegaard, insanın varoluş sürecini üç temel evrede inceler: estetik, ahlâkî ve dinî.⁴⁵⁸ Estetik evre, bireyin arzuları ve hazları doğrultusunda bir yaşam sürdüğü aşamadır. Ancak bu evrede kişi, zamanla kendini kaybeder ve yabancılaşma ile derin bir umutsuzluk yaşamaya başlar. Kierkegaard, bu umutsuzluğu "ölümcül hastalık" olarak tanımlar ve bunun nedenini insanın nefsine olan düşkünlüğüyle açıklar. Bu noktada, insanın yaşadığı kaygı devreye girerek onu ahlâkî varoluşa doğru bir yönelişe zorlar. Ahlâkî evre, bireyin iyi ve kötü arasında bilinçli bir tercih yaparak toplumsal değerlere yöneldiği aşamadır. Bu seçim, bireyin daha derin, anlamlı ve tutarlı bir varoluşa ulaşmasını sağlar. Kaygı ise bu geçişin temel tetikleyicisidir.⁴⁵⁹ Kısacası Kierkegaard ve Marcel kaygıyı yalnızca bir sorun olarak değil, aynı zamanda bireyi yüzeysel bir yaşamdan kurtarıp hakiki benliğine ulaşmaya yönelten bir uyanış olarak değerlendirir. Bu bağlamda diyebiliriz ki Kierkegaard ve Marcel için ahlâk, insanın özgür iradesiyle kaygıyı anlamlandırdığı ve gerçek bir kendilik bilincine ulaştığı bir süreci ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Tanrı merkezî bir konumda yer almasına rağmen kaygı karşısında hakikate ulaşma çabası içerisinde bulunan insan ve onun özgürlüğü önemli bir konum edinmektedir.

Marcel'in özgürlük fikrini daha detaylı ele almak için özerklik ve özgürlük arasındaki farka ve sahip olma kavramının özgürlükle ilişkisine de değerlendirmemiz gerekmektedir. Marcel'e göre özgürlük ve özerklik kavramları oldukça farklı anlamlara gelmektedirler. Özerklik, kişinin kendi hayatını yönetme kapasitesini ifade eder. "Kendi hayatımı kontrol etmek istiyorum" ifadesi tam da bu özerklik anlayışını yansıtır. Özerklik, bireyin belli bir alan veya durum üzerinde belirli sınırlar dâhilinde yetki sahibi olmasıdır. Örneğin, bir yetenek ya da mülk üzerinde kontrol sahibi olmak, özerkliğin bir yansımasıdır. Ancak Marcel için asıl mesele, özerkliğin özgürlükle aynı şey olmamasıdır.

⁴⁵⁸ Cevizci, *Etik- Ahlâk Felsefesi*, 342.

⁴⁵⁹ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, 129.

Özgürlük, sınırları belirlemek ya da bir şeyi yönetmek değil, tam aksine kendini bu sınırların ötesine taşıyabilmektir. Özerklik, bireyi sınırlı bir alanda tutarken; özgürlük, bireyi bu sınırlardan kurtarır ve daha geniş, daha derin bir varoluş alanına yönlendirir.⁴⁶⁰ Marcel, sahip olma kavramına da özellikle dikkat çeker. İnsan, bazen sahip olduğu şeylere ya da kontrol yeteneğine o kadar odaklanır ki, bu durum özgürlük hissini gölgeler. Sahip olma dünyasında birey, bir şeyi denetleyerek ya da bir yeteneğini geliştirerek kendini tanımlamaya çalışır. Ancak Marcel'e göre, bu tür kontrol edilmiş bir varoluş özgürlük değildir. Marcel ayrıca, özgürlüğü insan varlığının derinliklerinde saklı bir gerçeklik olarak görür. Ona göre, insanların varoluşunda bir tür gizem, bir indirgenemez gerçek vardır. Bu gizem, özgürlüğün kaynağıdır ve onu anlamak, bireyin kendi varoluşunu derinlemesine incelemesiyle mümkün olur. Ancak bu gizemin farkına varmak, insanın önce kendi sahip olma ve kontrol etme güdüsünden kurtulmasını gerektirir. Marcel bunu, bireyin "ben" olmaktan öte bir anlam arayışına yönelmesi olarak tanımlar. Özgürlük, tam da bu noktada, bireyin dar sınırlarından çıkarak daha geniş bir varlık düzlemine geçmesiyle ortaya çıkar.⁴⁶¹

Sonuç olarak Marcel, özgürlük anlayışında insanı tek başına bir varlık olarak değerlendirmekten ziyade, başkalarının varlığıyla anlamlandırmaktadır. Özgürlük, insanın yalnızca kendine odaklanmasıyla değil; başkalarını anlaması, onlara açık olması ve onlarla bağ kurmasıyla mümkündür. Kısacası özgürlük, "ben"den öteye geçerek, bir "biz" haline dönüşme durumudur. Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen arasındaki bağlanma ve sadakat durumu özgürlüğü engelleyici bir özellik taşımaktan ziyade insanın daha fazla özgürleşmesine imkân tanımaktadır. Marcel'in bu özgürlük anlayışı ahlâk felsefesinin şekillenmesinde büyük önem taşımıştır. Bu doğrultuda Marcel, tüm değerleri yok sayarak insanın özgürlüğünü ön plana çıkarmaya çalışan nihilizm anlayışından farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Fakat bunu yaparken değerleri eleştiren, değerleri özgürlükle anlamlandırmaya çalışan, bağlanma ve sadakat gibi karşılıklı ilişkilere odaklanan bir ahlâk anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

⁴⁶⁰ Marcel, *Being and Having*, 173-174.

⁴⁶¹ Marcel, *Being and Having*, 174-175.

2.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Ahlâk, yalnızca yaşamı değil, varlıkla kurulan derin bir ilişkiyi de içerir. İnsan, sadece bedensel bir varlık olmanın ötesindedir. Dolayısıyla insan, ahlâkî yükümlülük taşıyan bir ruh olarak da anlam kazanmaktadır. Bu ahlâkî yükümlülük, doğrudan Tanrı'nın oluşturduğu düzenle de bağlantılıdır. Marcel'e göre Tanrı, bir nesne ya da varlık olarak değil, gizemle özdeşleşen bir gerçeklik olarak ele alınmalıdır. Tanrı, yalnızca zihinsel araçlarla kavranabilecek bir soyutlama olmaktan ötedir. O, bireyin tüm yaşam deneyimlerine ve ruhunun derinliklerine dokunan bir varoluşla ilişkilidir. Sonsuzluk, Tanrı'nın varlığındaki ahlâkî temeli şekillendiren bir bağlam sunar. Bu açıdan bakıldığında, ahlâk katı kurallara indirgenemez. Bunun yerine insanın kendi sınırlı varlığını aşarak Tanrı'ya yaklaşıma çabalama sürecinde anlam kazanır.⁴⁶² Marcel'in bu yaklaşımı ahlâkî olanın Tanrı'ya yaklaşma sürecinde ortaya çıkacağını ve anlam kazanacağını bizlere göstermektedir. Çünkü Marcel açısından ahlâk, yalnızca toplum ya da tarihsel bağlam değil, Tanrı'ya doğru yapılan aşkın (transcendent) bir yolculuğun parçasıdır. Başka bir ifadeyle, ahlâk, Tanrı ile ilişkiye duyulan isteğin zorunlu bir sonucudur.⁴⁶³

Marcel, Tanrı'nın, insanın varoluşu ve ahlâkî tercihleri aracılığıyla kendini gösterdiğini savunur. Ona göre Tanrı, özellikle bireyler arası ilişkilerde ve insanın kendine yönelttiği derin sorularda, yani "benlik sorgusunda" kendini hissettirir. Tanrı'nın bir nesne olarak görülmediği bu anlayış, insanın ahlâkî sorumluluklarının dogmatik dinî otoriteler yerine, içsel vicdan ve özgürlük arayışıyla şekillenmesi gerektiğini vurgular.⁴⁶⁴ Yani Marcel için ahlâk, Tanrı'nın gizemli varlığıyla Yahudi-Hristiyan bağlamından türeyebilir, ama ahlâk doğrudan insanın özgürlük ve sorumluluğu etrafında anlaşılır.⁴⁶⁵ Ayrıca Marcel'e göre ahlâk, insanın diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler üzerinde temellenir. Tanrı ile kurulan bağ, sadece bir inanç meselesi değil, karşılıklı bir bağlılık ve teslimiyet deneyimidir. Marcel, ahlâkın yalnızca bireysel kurallara uymaktan ibaret olmadığını söyler. Çünkü ahlâk, Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı hissedilen derin bir dayanışmadan doğar. İnsan, hayatını bu bağlamda yaşadığında, Tanrı ve başkalarıyla

⁴⁶² Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 39-45.

⁴⁶³ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 46-48.

⁴⁶⁴ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 103-104.

⁴⁶⁵ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 211-215.

ortak bir yaşamın parçası olur. Tanrı'ya duyulan bağlılık, Marcel için, ahlâkın insanın ötesine uzanan köklerini ve anlamını ortaya çıkarmaktadır.⁴⁶⁶ Marcel, ahlâkî eylemlerde insanın Tanrı bilincine sahip olmasının önemi üzerinde de durmaktadır. Çünkü bu bilinci yitirmiş bir insan, ahlâkî kararlarda mutlak rasyonalite aramaya çalışacak, ancak başarısız olacaktır.⁴⁶⁷ Bu konuda Tanrı'ya olan inancın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Marcel'e göre Tanrı'ya olan inanç, ahlâkî kararların temelini oluşturan bir özgürlük alanıdır. Özgürlük, insanın yaşamına anlam kazandırmak için kendi sınırlarını aşması ve Tanrı ile bağ kurmasıyla şekillenir. İnsan, seçim yapabilme kapasitesine sahip olduğu için ahlâkî anlamda sorumlu bir varlık olabilmektedir. Marcel, bu bilinçli seçimlerin insanı sonsuz olanla, yani Tanrı ile bağ kurmaya yönlendirdiğini savunur.⁴⁶⁸ Özgürlük ve ahlâk, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde kökleşir. Marcel, ahlâklı bir varoluşun yalnızca mutlak güvene ve teslimiyete dayalı olduğunu savunur. İnançsızlık ya da Tanrı'dan uzaklaşmak, ahlâkî ve varoluşsal boşluğa düşmeye neden olur. Tanrı ile kurulmuş mutlak güven, insanın ahlâkî eylemlerine yön verir ve bu ilişki insanın umut ve ahlâkî değerler çerçevesindeki eylemlerinin temelini oluşturur.⁴⁶⁹

Marcel'in Tanrı-ahlâk ilişkisini daha derinlemesine incelemek adına sevgi, katılım, bağlanma, sadakat ve günah gibi kavramlar üzerinden bir değerlendirme yapmamız gerekmektedir. Marcel, ahlâkın temellerinden birisi de sevgi olduğunu savunur. Sevgi, Tanrı'nın insanlara aktardığı bir armağandır. Marcel'in sevgi anlayışı katılım kavramını ön plana çıkarmaktadır. Çünkü sevgi, başkalarıyla birlikte var olma ve onları kendi benliğinin bir parçası olarak görme becerisidir. Sonuç olarak insanın Tanrı'ya karşı sevgisi ve bağlılığı diğer insanlarla olan ilişkisine doğrudan yansımaktadır.⁴⁷⁰ Marcel'e göre ahlâkın temeli, Tanrı'nın ve onun aşkın doğasının derinliğinde yatar. İnsan, yalnızca kendi çabalarıyla anlamlı değerler ortaya koyamaz. Bu durum ancak Tanrı'nın varlığının kabulü ve yaratıcı düzenine olan bir "bağlılık" ile mümkün olabilir. Ahlâklı bir yaşam, yalnızca bireysel yaşama dönük bir anlam taşımaz; asıl olarak ilâhî düzenin evrensel yasalarına "sadakatle" bağlanmayı gerektirir. Marcel, Tanrı'nın yokluğunda etik değerlerin boşlukta kalacağını ve gerçek bir anlam kazanamayacağını öne sürer. İnsan,

⁴⁶⁶ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 181-184.

⁴⁶⁷ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 39-45.

⁴⁶⁸ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 175-182.

⁴⁶⁹ Marcel, *Homo Viator*, 46-47.

⁴⁷⁰ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 178-182.

sınırlı varlığıyla mutlak ve aşkın olanı yaratamaz. Bunun için ilâhî bir bağa ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Tanrı'nın lütfu, ahlâkın temel taşıdır. İnsan eylemleri kendi başına yeterli değildir ve yalnızca Tanrı'dan gelen lütuf, ahlâkî yaşamı şekillendiren gerçek bir kaynak olabilir.⁴⁷¹ Tanrı'nın varlığı ve insanla kurduğu ilişki, ahlâkî düzenin anlam bulmasını sağlar. Ahlâkın sürekliliği ve derinliği ancak Tanrı'yla kurulan bir bağ ile mümkündür. İnsan ve Tanrı arasındaki bu doğrudan ilişki, ahlâkî yapının temelini oluşturmaktadır. İnsanların birbirlerine karşı taşıdığı sorumluluk ve sergilediği ahlâkî davranışlar da bu kutsal ilişkinin bir yansıması olarak görülür. Marcel'in bu konuda dile getirdiği önemli bir endişe ise modern dünyada Tanrı'ya olan bağlılığın giderek zayıflaması ve bunun insan ahlâkı üzerindeki olumsuz etkileridir. Tanrı'dan uzaklaşan bir toplumda, ahlâkın anlamı kaybolmakta ve insanî değerler yozlaşmaktadır. Marcel'e göre, Tanrı'dan kopmuş bir modern toplumun ahlâkî düzeni temellerinden sarsılmıştır. Çünkü ahlâk, yalnızca Tanrı'ya olan bağlılıkla yeniden güçlenebilir ve anlam kazanabilir.⁴⁷² Marcel burada Tanrı'nın ahlâkta nihai referans noktası olduğuna işaret eder. Tanrı, ahlâkî eylemler için bir normatif dayanak, bir temel hakikat kaynağıdır.⁴⁷³ Dolayısıyla ahlâkî iyi, yalnızca Tanrı'ya dönük bir yaşamla gerçek olur. Marcel'e göre ahlâk yaratıcı ya da doğrudan insana ait bir çaba değil, Tanrı'nın düzenine katılım yoluyla mümkün olur. Ahlâkî eylemler, yalnızca Tanrı ile ilişki çerçevesinde derin anlam kazanır.⁴⁷⁴ Kısacası bağlanma ve sadakat merkezli Tanrı yaklaşımı, Marcel'in ahlâk kavramında önemli bir yer tutar. İnsan, yalnızca bireyler arası bağlılık içerisinde değil, aynı zamanda Tanrı'ya sadakat içindedir. Sadakat, insanı ahlâkî düzene bağlayan köprülerden biridir ve ilâhî bir kaynaktan gelmektedir.⁴⁷⁵ Tanrı'ya duyulan bağlılık ve sadakat insana ahlâkî seçimlerde rehberlik eden bir alan sunar. Ahlâk, sadece bireyin kendi çabalarıyla oluşmaz; bu bağlılık sayesinde Tanrı'nın düzeni ve sevgisiyle anlam kazanır. İşte bu yüzden, Marcel için sadakat, ahlâkın merkezinde yer alır. Değınmemız gereken bir diğır kavram olan günah ise Tanrı ile olan ahlâkî bağın yokluğunda kendini gösterir. Marcel'e göre günah ve suçluluk üzerine içsel bir değırlendirme olmadan ahlâkî dönüşüm mümkün değildir. Günah, insanın Tanrı'ya olan bağıını kırarak ahlâkî düzeni bozar ve onu kendi başına bir

⁴⁷¹ Marcel, *Homo Viator*, 182-184.

⁴⁷² Marcel, *Homo Viator*, 94-97.

⁴⁷³ Marcel, *Being and Having*, 198-205

⁴⁷⁴ Marcel, *Being and Having*, 167-171.

⁴⁷⁵ Marcel, *Being and Having*, 50-57.

varlık olarak yalnızlaştırır.⁴⁷⁶ Günah, ahlâkî bir ihlâl olarak değerlendirildiğinde, Tanrı'nın adalet kavramıyla ilişkilendirilmesi sıkça ortaya atılır. Ancak bu tür bir yaklaşım, genellikle insanın sınırlı bakış açısıyla ele alınır ve Tanrı'yı neredeyse "hesap veren" bir varlık gibi konumlandırır. Mesela, "Neden ben bu acıyı çekiyorum?" tarzındaki bir soru, Tanrı'nın adaletini sorgulayan bir mantığa dayanır. Marcel, bu bakışın sorunlu olduğunu vurgular. Zira Tanrı, insan aklının kavrayışını aşan bir varlıktır ve onu bu tür bir adalet terazisine oturtmak bu gerçeği göz ardı eder. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken bir başka konu, günah ve ceza arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğudur. Marcel, günahın belli bir ceza ile somut bir şekilde ilişkilendirilmesinin büyük bir hata olduğunu savunur. Çünkü bu tür bir ilişkilendirme, Tanrı'yı insan seviyesine indirgemek anlamına gelir. Tanrı'nın adaletini, insanın dar ve sınırlı bakış açılarıyla sınırlandırmaya çalışmak, günah ve acı konularında daha derin bir anlayış geliştirmeyi engeller. Marcel'e göre bu yaklaşım, Tanrı'nın sınırsız doğasını ve derinliğini anlamada başarısızlığa yol açar. Dolayısıyla Marcel için günah kavramını insan düzleminde tam anlamıyla kavramak mümkün değildir. Bunun temel sebebi, Tanrı'nın insanın ahlâkî ve düşünsel sınırlarını aşan bir varlık olmasıdır.⁴⁷⁷ Günah çoğunlukla, bir tür "ceza" aracı olarak algılanır; ancak bu yorum, Marcel'in bakış açısından oldukça indirgemeci bir yaklaşımdır. Acı çeken bir insana, "Bu acıyı yaşıyorsun çünkü işlediğin bir günahın cezasını çekiyorsun" demek, durumu sadece yüzeysel bir şekilde ele almak anlamına gelir ve bireyin yaşadığı ruhsal deneyimin derinliğini göz ardı eder. Marcel, böylesi bir indirgemeci yaklaşımın Tanrı'nın doğasındaki gizemi anlamada insana daha fazla engel teşkil ettiğini savunur. Günah ve acının açıklaması üzerine yapılan bu tür değerlendirmeler, insanların sınırlı algılarından kaynaklanan basitleştirmelerdir ve bu durum, Tanrı'nın kapsamını anlamayı zorlaştırır. Tanrı'nın gizemi, insan idrakine açıklanamaz bir derinlik sunar ve bu yüzden tamamen kavranması mümkün değildir. Bu anlaşılmazlığı kabul etmek, aslında Tanrı'nın doğasını ve insanın kendi sınırlılığını anlamak adına önemli bir adımdır. Marcel, insanın anlaşılmanızı çözme çabasıyla savaşıırken, aslında Tanrı'nın gizemini fark etme yolunda bir içsel aydınlanmaya yol aldığını belirtir. Tanrı'nın gizemi üzerinde durmanın insan ruhunun gelişiminde oynadığı rol, sadece felsefî değil aynı zamanda derinlemesine bir manevî deneyime de işaret eder. Marcel, ahlâk kavramını bireyler arası bir bağlamda ele

⁴⁷⁶ Marcel, *Being and Having*, 231-233

⁴⁷⁷ Marcel, *Being and Having*, 142-143.

alırken, bunun tek başına yeterli olmadığını ileri sürer. Günah ve ahlâk arasındaki ilişki, onun düşüncesine göre, yalnızca bireysel eylemlerin bir yansıması değildir. Aksine, bu ilişki, insanlar arasındaki metafizik dayanışma noktasında anlam kazanır. Acı çeken ya da günah işleyen bir kimsenin yalnızlığı, onu derin bir yalnızlığa sürükler. Bu yalnızlık, yalnızca bir başkasının samimi dayanışmasıyla aşılabılır.⁴⁷⁸ Sonuç olarak diyebiliriz ki Tanrı, günah ve ahlâk arasındaki bağ, basit açıklamalarla sınırlandırılmayacak kadar derin bir gizemi barındırır. İnsan bu ilişkiyi anlamlandırmaya çalışırken, kendi anlayışının sınırlarını keşfeder ve bu durum, onu bir tür metafizik farkındalığa yönlendirir. Ahlâk, yalnızca bireyin eylemleriyle sınırlı bir olgu değil, aynı zamanda insan dayanışması ve paylaşım temelinde ele alınması gereken bir alan olarak görülür. Tanrı'nın bilinemezliği, günahın karmaşık doğası ve ahlâkın manevî boyutu, bu ilişkinin katmanlarını oluşturan temel unsurlardır.

Marcel'in ahlâk anlayışında insanın kişiliği ve Tanrıyla olan bağlantısı da oldukça önemli bir yer edinmektedir. Marcel'e göre kişilik (birey ve benlik), bir anlamda ilâhî bir gerçeklik içinde tamamlanmak zorundadır. Kişilik, kendini sadece arzularla tanımlamak ya da sırf bireysel başarılarla sabitlemek yerine, aşkın bir gerçekliğe bağlı olarak anlam bulur. Burada Tanrı, kişiliğin ötesinde bir "üst kişisel" gerçeklik sağlar.⁴⁷⁹ Marcel, kişiliği eylemlerle gerçekleşen bir oluş olarak görür, ancak bunun hiçbir zaman eylemle sınırlanmaması gerektiğini belirtir. Ahlâk burada, Tanrı'nın katılmak ve insanın eylemlerini dışa vururken bile aşkın bir yapıya hizmet etmesi ile bağlantılıdır. Bu, bireysel arzunun sınırlarını aşan bir ahlâkî kimlik arayışını ifade eder.⁴⁸⁰

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Marcel, ahlâkı Tanrı'dan bağımsız düşünmemektedir. O, hakikat ve adalet gibi evrensel değerlerin ancak Tanrı temelli bir sistem içinde ayakta kalabileceğini vurgulamaktadır. İnsanın ilâhî olana karşı direnci, ahlâksal sapmaya yol açacağı için Tanrı ile bağın oldukça güçlü olması gerekmektedir. Dolayısıyla Marcel için gerçek ahlâk, bireyin kendini aşarak Tanrı'ya bağlanmasıyla mümkün olur. Bu da aşk (iman), katılma, bağlanma, sadakat gibi önemli ilişkisel unsurlarla ortaya çıkabilmektedir. Kısacası Marcel'in ahlâk anlayışı büyük ölçüde ontolojik bağlılık ve Tanrı'ya dönüklüğü içerir. Ahlâkın kaynağı ve işlevi söz

⁴⁷⁸ Marcel, *Being and Having*, 142-145.

⁴⁷⁹ Marcel, *Homo Viator*, 25-27.

⁴⁸⁰ Marcel, *Homo Viator*, 26.

konusu olduğuunda, Marcel için Tanrı ahlâkın tam merkezinde bulunur. Ancak burada Tanrı, bir otorite figürü olarak değil, ahlâkın insana anlam ve derinlik kazandıran temel dayanağı olarak görülür.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MARTİN BUBER VE GABRIEL MARCEL'İN VAROLUŞ FELSEFESİNDE TANRI VE AHLÂK ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

3.1. VARLIK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Felsefenin önemli sorularından biri olan "varlık" meselesi, hem Buber'in ilişki merkezli yaklaşımı hem de Marcel'in bağlanma temelli felsefesinde önemli bir konu olarak ele alınmaktadır. Her iki filozof da bireyin varoluşu ile varlık arasındaki bağı inceleyerek derin, evrensel ve insanî bir perspektif sunar. Ancak aynı zamanda aralarındaki kavramsal ve yöntemsel farklılıklar, onların düşüncelerini karşılaştırmayı anlamlı kılar. Her iki düşünür de varlık kavramını insanın bir diğeriyle olan ilişkisinde temellendirir. Ancak, bu ilişkilerin hem kuruluş biçimi hem de içerdiği ahlâkî ve metafizik boyutlarında belirgin farklılıklar vardır.

Buber'in felsefesini genel olarak bir "ilişki felsefesi" olarak tanımlayabiliriz. Varlık anlayışı çerçevesinde "Ben-Sen" ve "Ben-O" olmak üzere iki temel ilişki biçimini ele alır. "Ben-Sen" ilişkisi, karşılıklı, derin ve doğrudan bir bağa dayanır ve varoluşun anlamını burada bulur. "Ben-O" ilişkisi ise bireyin bir nesneye veya "şeye" yönelik yüzeysel yaklaşımını ifade eder. Bu bağlamda, Sen, yalnızca diğer insanları değil, doğa ve Tanrı'yı da içine alan geniş bir anlam dünyası yaratır. Bu anlayışı güçlendiren "Mutlak Sen" kavramı, insanın Tanrı'yla olan nihai ilişkisini simgeler. Buber'e göre Tanrı, bireyin varoluşunu tamamlayan Mutlak bir boyuttur.⁴⁸¹ Kısacası diyebiliriz ki Buber'in varlık anlayışı, "Ben" ve "öteki" kavramlarına verdiği özel anlamlarla birlikte, varoluşun merkezine karşılıklı ilişkiyi koymasıyla şekillenmektedir. İnsan ve dünya arasındaki ilişki, yüzeysel bir tecrübe nesnesinden (Ben-O) derin bir karşılaşma (Ben-Sen) düzlemine geçtiğinde, gerçek anlamda bir varoluşa ulaşılır. Bu perspektif, felsefenin genelinde ele alınan "varlık" kavramını farklı bir boyuta taşır. Çünkü Buber, varlığı durağan bir nesne olarak değil, ilişkiler aracılığıyla var olan dinamik bir süreç olarak görmektedir.⁴⁸² Marcel ise varlık ve varoluş meselesine "bağlanma" kavramını merkeze alarak yaklaşır. İnsan, yalnızca bir başkasına ve nihai olarak Tanrı'ya bağlanarak otantik

⁴⁸¹ Buber, *Ben ve Sen*, 10-11.

⁴⁸² Buber, *Ben ve Sen*, 69.

bir varoluşa ulaşabilir. Ancak Marcel'in "bağlanma" kavramı, şartsız bir taahhüt anlamına gelir ve çift yönlü bir ilişkiyi ifade eder.⁴⁸³ Bu noktada Marcel'in "Ben-Sen" ilişkisi, Buber'inkine yakın olsa da, Marcel bunu "bağlanma" anlayışıyla bir adım ileri taşır. Marcel'in varlık kavramına yaklaşımı, onun felsefesindeki özgünlüğü açıkça ortaya koyar. Marcel, varlık kavramını tanımlamanın mümkün olmadığını düşünen bir filozoftur. Ancak bu imkânsızlık, varlığa dair bir yöntemin ya da bir yaklaşımın geliştirilemeyeceği anlamına gelmez. Ona göre, varlığı doğrudan tanımlamak yerine, bireyin varlıkla kurduğu ilişkiyi sorgulamak ve bu ilişkiden yola çıkarak dolaylı bir anlam oluşturmak daha etkilidir.⁴⁸⁴ Marcel, kişisel deneyimleriyle ve bireyin çevresine olan bağları üzerinden varlık kavramını açıklamaya çalışır. Onun bu yaklaşımı, sıradan bir varlık tanımı yapmadığını ve varlığı anlamlandırma sürecini önemseydiğini göstermektedir. Marcel'in felsefesinde "katılım" kavramı oldukça merkezi bir yere sahiptir. Ona göre birey, varoluşunu yalnızca başka varlıklarla kurduğu ilişkiyle ve bu ilişkiye katılarak gerçekleştirebilir.⁴⁸⁵ İnsan, yalnızca kendine kapalı bir varlık değildir; kendisini çevresindeki kişi ve varlıklarla iletişim içinde bulur. Bu katılım, bir sahiplik ya da fiziksel bir ilişki değildir; daha derin, daha içsel bir bağlanmayı gerektirir. Aslında Marcel, sahip olmanın doğrudan varlıkla bir bağ kurmaya yetmeyeceğini vurgular. Örneğin, bir nesneye sahip olmak sadece bir mülkiyet ilişkisidir ancak bu, bireyi varoluşun anlamına yaklaştırmaz. İşte "katılım" kavramı bu noktada devreye girer: İnsanın varlığa yönelmesi için nesnelere değil, diğer insanlara ve nihayetinde daha yüksek bir düzleme bağlanması gerekmektedir.⁴⁸⁶ Marcel'in insan ilişkilerine dair tasvir ettiği en önemli kavramlardan biri, "Ben" ve "Sen" arasındaki bağdır. Ona göre, birey varlığını anlamlandırmak için kendisini aşmalı ve ötekine yönelmelidir. Ötekinin "Sen" olarak görülmesi, onu bir nesne ya da sıradan bir "O" olmaktan çıkarır ve gerçek bir bağlanma sürecini başlatır.⁴⁸⁷ Marcel'in bu yaklaşımı Buber'in Ben-Sen ilişki felsefesiyle birebir aynıdır. Fakat Marcel, Buber'den farklı olarak karşılıklı ilişkinin ötesinde bağlanmayı hedeflemektedir. Bu bağlanma, yalnızca yüzeysel bir temas veya diyalog değil, daha derin bir ilişki biçimini temsil eder. Marcel'e göre, "Ben" ancak bir "Sen"e bağlandığında

⁴⁸³ Marcel, *Being and Having*, 42-46.

⁴⁸⁴ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 56.

⁴⁸⁵ Marcel, *The Mystery of Being*, 104-107.

⁴⁸⁶ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 109-110.

⁴⁸⁷ Bayraktar, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, 46-48.

ego merkezli bakış açısını kırabilir. Aksi takdirde birey, dış dünyayla bir ilişki kurmayı başaramayan, kendi kabuğunda sıkışmış bir varlık olarak kalır.⁴⁸⁸ Marcel'in varlık anlayışı, en nihayetinde bireyin "Mutlak Sen"e, yani Tanrı'ya bağlanmasıyla tamamlanır. Tanrı, Marcel için sıradan bir "O" değildir. Onu bir nesne ya da kavram olarak ele almak, Tanrı'yı sıradan bir problem hâline getirir. Bunun yerine, Tanrı'yı bir sır olarak kabul edip, insanın bu sırda doğru açık olması gerekir. Bu bağlanma, diğer bütün ilişkileri aşan en saf ve nihai bağlanma biçimidir. Marcel'e göre, Tanrı ile bağlanma, insanın varoluşunu anlamlandırmak adına attığı en yüksek adımdır. Bu, aynı zamanda bireyin kendisini Tanrı'ya tamamen teslim ettiği bir iman deneyimidir.⁴⁸⁹ Kısacası Mutlak Sen'e, yani Tanrı'ya yönelik bir bağlanma, varoluşun zirve noktası olarak kabul edilir. Sonuç olarak diyebiliriz ki her iki filozofun felsefi yaklaşımları dikkate alındığında Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen ilişkisi bakımından oldukça benzer gözüktüğü gibi aralarında belirgin farklar bulunmaktadır. En temelde Buber, insanın karşılaşma deneyimlerine odaklanırken, Marcel, bu karşılaşmaların bağlanma eylemi ile derinleşeceğini öne sürer. Örneğin, bir insanın bir diğeriyle kurduğu ilişki, Buber'e göre Ben-Sen ilişkisinin bir örneği olabilirken; aynı durumu Marcel, bir katılım ve taahhüt içermedikçe yeterli görmez.

Buber ve Marcel'in yukarıda bahsettiğimiz birbirine oldukça yakın olan varlık anlayışları, Heidegger ve Sartre gibi diğer varoluşçu filozoflarla da önemli paralelliklere sahiptir; ancak bir o kadar da farklılaşır. Heidegger'in "Dasein" (orada-olan) kavramı, varoluşsal sorgulamaları odağına alır. Dasein, varlığını ancak dünya ile ilişkisi içinde anlamlandırabilir. Heidegger, varlığın anlamını "dünya-içerisinde-olma" durumu üzerinden açıklarken, insanın sahici bir varoluşa ulaşabilmesi için "kendine doğru bir varoluş tarzı" geliştirmesi gerektiğini öne sürer.⁴⁹⁰ Buber ve Marcel'in "Ben" kavramının Heidegger'in Dasein'ına oldukça benzer bir şekilde ilişkisellik içinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Çünkü Ben ve Dasein, çevresiyle kurduğu ilişki ağıyla anlam bulmaktadır. Buna rağmen, ayrılan temel nokta Tanrı'nın varlık üzerindeki belirleyiciliğinde ortaya çıkar. Buber ve Marcel'de "Ben-Sen" ilişkisi, özellikle nihai noktada "Ebedî Sen" olarak Tanrı ile buluşmayı içerir. Bu, Heidegger'in seküler yaklaşımıyla çelişir. Çünkü

⁴⁸⁸ Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, 101-102.

⁴⁸⁹ Breisach, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, 155-156.

⁴⁹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 50-70.

Heidegger, metafiziğin ötesine geçerek yalnızca insanın dünyevî varoluş boyutuna odaklanır. Aynı şekilde bir başka ateist varoluşçu olan Sartre'ın benimsediği "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık" ayrımları⁴⁹¹ ise Buber ve Marcel'in görüşleriyle benzerlik ve farklılıklar içermektedir. Sartre'da "kendinde varlık", nesneler dünyasını; "kendisi için varlık" ise bilinçli insanı temsil eder. "Kendisi için varlık", özgürlükle tanımlanır ve bilinç, bir hiçlik sayesinde kendini ayırıştırabilir. Bu özgürlük anlayışı, Sartre'ın tanrısız bir varoluşçuluk modeli ortaya koymasını sağlar. İnsan, önce var olur; sonrasında kendi özünü kendi seçimleriyle yaratır. Sartre için Tanrı'nın olmaması, insanın özünü kendisinin yaratması gerektiği anlamını taşır.⁴⁹² Buber ve Marcel ise Sartre'ın modelinden farklı olarak özgürlüğü Tanrı'dan bağımsız bir şekilde ele almaz. Aksine, "Ben-Sen" anlayışında Tanrı, varoluşun kurucu ögesi olarak tanımlanır. Burada önemli olan, Buber ve Marcel'in Tanrı'yı "O" dünyasından uzaklaştırarak, insanın karşısında bulunan bir "Sen" olarak tanımlamasıdır. Yani Tanrı, bireyin tecrübe ettiği bir nesneden ziyade, anlam kazandıran ve bireyin varoluşunu tamamlayan bir ilişki odağıdır. Bu yaklaşımıyla Buber ve Marcel, Sartre'ın insanın varoluş mücadelesinde sergilediği özgürlük vurgusundan ayrışır ve insanın anlamını yalnızca ilişkiler içinde bulabileceğini ortaya koyar. Marcel, ilişkinin de ötesine geçerek bağlanma temasıyla insanın varoluşunu daha anlamlı bir seviyeye çıkarmaya çalışır. Bu konuda Buber'in ilişki anlayışının Marcel'in ilişkilerde bağlanma temasıyla daha anlamlı ve önemli bir seviyeye çıkarıldığını düşünmekteyiz. Çünkü ilişkilerde Ben'in karşısındakinin Sen olması elbette bir yakınlık ve karşılıklı ruh teması şeklinde gerçekleşebilir fakat bağlanma seviyesinin Ben-Sen ilişkilerinde oldukça üst bir seviye olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bağlanmada aşk/iman ve karşılıksız taahhüt mevcuttur.

İnsanın varoluş yolculuğunda önemli bir kavram olan ruhun Buber ve Marcel açısından nasıl konumlandırıldığı da ele almamız gereken bir diğer önemli meseledir. Buber'in yaklaşımı, insan ruhunun yalnızca bireysel bir varlık değil, aynı zamanda başkalarıyla ve Tanrı ile ilişki içerisindeyken anlam kazandığı üzerine kuruludur. Onun Ben-Sen modeli, ilişki merkezi bir düşünceyi temsil eder. Ruh, bir başkasıyla "Sen" olarak kurulan bağın içinde ortaya çıkar.⁴⁹³ Buber, Tanrı'yı bu bağlamda ele alırken, O'nu

⁴⁹¹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 84.

⁴⁹² Sartre, *Varoluşçuluk*, 37-40.

⁴⁹³ Buber, *Ben ve Sen*, 33.

ruhun bir ürünü değil, tamamen aşkın ve bağımsız bir varlık olarak tasavvur eder. Bu nedenle, Buber’i anlamının anahtarı, Ben-Sen ilişkisini anlamaktan geçer.⁴⁹⁴ Öte yandan Marcel, insan ruhunu, “homo viator” yani yolcu insan metaforuyla ifade eder. Ona göre insan, sürekli bir yolculuk içerisinde ve ruh bu yolculuğun en anlamlı unsurlarından biridir. Ruh, bu süreçte insanı umutla besler ve nihai hedef olan Mutlak Sen’e, yani Tanrı’ya ulaşmasını sağlar.⁴⁹⁵ Marcel’e göre Tanrı, insanın tüm varoluşsal mücadelelerinin sonunda karşılaşmayı arzuladığı bir varlık olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda ruh, sadece bireysel bir bilinç durumu değil, aynı zamanda aşkın olana yönelik bir hareketin de kaynağıdır.⁴⁹⁶ Buber ve Marcel’in ruh anlayışları, bireysel deneyimi ele alma biçimleri noktasında ise farklılaşır. Buber için ruh, yalnızca bireyin kendi içselliğinde aranmaz; insan ilişkilerinin merkezinde yer alır. Örneğin, bir insan karşısındaki bir varlığı “Sen” olarak kabul ettiğinde ruh, bu ilişkisel bağda anlam kazanır.⁴⁹⁷ Buna karşın, Marcel için ruh, bireyin içsel bir deneyim alanıdır ve umudun taşıyıcısıdır. Umut, kişinin varoluşsal yolculuğunda zorlukların üstesinden gelmesini ve kendini aşmasını mümkün kılar.⁴⁹⁸ Buber ve Marcel, felsefelerinde ruhu farklı açılardan kullanmalarına rağmen özellikle modern çağın ruh konusunda ortaya koyduğu modern bilinç ve psikolojinin Tanrı’yı ele alış biçimine yönelik önemli eleştirilerde aynı tavrı benimsemektedirler. Özellikle Jung’un kolektif bilinçdışı kavramına dayalı Tanrı anlayışı, Buber’in hedefindedir. Jung, Tanrı’yı insan ruhunun bir yansıması olarak görür ve kolektif bilinçdışındaki arketiplerin Tanrı’nın kökenine işaret ettiğini öne sürer.⁴⁹⁹ Buber ise bu görüşe sert bir şekilde karşı çıkar. Ona göre Tanrı, insan ruhunun bir ürünü olamaz; O, insanın ötesinde gerçek bir varlıktır.⁵⁰⁰ Marcel ise Jung’un metafizik iddialarına doğrudan bir eleştiri getirmez; ancak Tanrı’yı anlamada umudu ve bireysel deneyimi esas alarak, ruhu insanın kendi sınırlarını aşmasını sağlayan bir araç olarak görür.⁵⁰¹ Bu yaklaşımıyla Marcel, Tanrı’nın insan ruhundaki yansımasından çok, insanın Tanrı’yla ilişkisindeki dönüşümüne odaklanır.

⁴⁹⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 144.

⁴⁹⁵ Marcel, *Homo Viator*, 10.

⁴⁹⁶ Marcel, *The Mystery of Being*, 3-4.

⁴⁹⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 108.

⁴⁹⁸ Marcel, *Homo Viator*, 37-40.

⁴⁹⁹ Jung, *Psikoloji ve Din*, 72-75.

⁵⁰⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 104.

⁵⁰¹ Marcel, *The Mystery of Being*, 3-4.

Varoluş yolculuğunda "Ben-O" dünyasından "Ben-Sen" dünyasına geçiş Buber ve Marcel açısından varoluşsal bir sıçrama olarak görülür. Ben-O ilişkisi bilimsel bir bilgi dünyasını temsil ederken; Ben-Sen ilişkisi, manevî ve ilişki temelli bir dünyadır. Buber'e göre bu bakış açısı, varlık ile varoluş arasındaki farkı anlamak açısından kritik öneme sahiptir. O, her zaman geçmişte kalan ve hareketsiz olan bir objeyi temsil ederken; Sen, şimdiki zamanda kendini ortaya koyabilen ve insanla gerçek bir bağ kurabilen bir varlıktır. Ben-Sen ilişkisi, özünde aracısız ve doğrudan bir deneyimdir. Hiçbir bilgi, kavram ya da çıkar bu ilişkiye müdahil olamaz. Bu nedenle "Ben-Sen" ilişkisi, öznel değil, karşılıklı bir bağlılık üzerine kuruludur.⁵⁰² Bu, Marcel'in "bağlanma" kavramıyla büyük ölçüde örtüşür. Marcel, bir şeyin anlamlı olabilmesi için insanın, onunla bağ kurması gerektiğini savunur. Ancak Buber'in farkı, bu bağlanmayı bir yolculuk olarak değil, anlık ve derin bir karşılaşma olarak tanımlamasıdır.

Buber ve Marcel'de insanın varoluş sürecinde Tanrı ile ilişkisi ise "Mutlak Sen" kavramında somutlaşır. İnsan, diğer insanlarla ve doğayla olan "Sen" ilişkileri üzerinden, nihayetinde Mutlak Sen olan Tanrı'ya ulaşabilir. Bu ilişkiler, insanın varlık anlamını bulabilmesi için gereklidir. Buber ve Marcel'in aksine varoluşçu bir düşünür olan Sartre ise Tanrı'nın yokluğunu bir gereklilik olarak savunur ve insanın kendi anlamını yaratabilmesi için özgürlüğünü merkeze alır.⁵⁰³ Sartre'ın "hiçlik" kavramı, Buber ve Marcel'in Tanrı'ya dayalı "varoluş anlamı" modeline güçlü bir karşıtlığı temsil eder. Tanrı, Sartre için bir sınırlandırma iken; Buber ve Marcel için bir tamamlanmadır. Buber, Tanrı'yı "Mutlak Sen" olarak ifade eder ve bu ilişkiyi doğrudan, aracısız ve karşılıklı bir bağ olarak görür. Tanrı, insanın tecrübe edemeyeceği ancak ilişki kurabileceği bir boyutta yer alır. "Sen" dendiğinde Tanrı, daima hazırdır. Ancak bu hazırlanmışlık, tecrübe edilip nesnel yollarla doğrulanabilecek bir ilişki değil, doğrudan doğruya yaşanılan bir karşılaşmadır. Dolayısıyla insanın varoluşu, Buber için Ben-Sen arasındaki ilişkilerle anlam kazanır. Bu ilişkiler yalnızca insanlar arasında değil, aynı zamanda doğa ve Mutlak Sen ile ilişki kurma biçiminde geniş bir perspektifte incelenir. Kısacası Buber için insan, bir "Sen" ile karşılaştığında kendini anlamlandırma yoluna çıkar.⁵⁰⁴ Marcel ise Ben-Sen ilişkisinde "şartsız bağlanma" üzerinden bir varoluş anlayışı oluşturur. Marcel'e göre

⁵⁰² Buber, *Ben ve Sen*, 79-80.

⁵⁰³ Sartre, *Varoluşçuluk*, 38-39.

⁵⁰⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 78-79.

birey, kendisini ancak bir başkasına açılarak ve ona katılarak gerçekleştirebilir. Ancak bu bağlanma, insanın varoluşunu yalnızca insan düzeyinde değil; nihai olarak Tanrı'ya bağlanarak sahici bir varoluşa ulaşabilir.⁵⁰⁵ Buber bu noktada karşılaşma deneyimini öne çıkarırken, Marcel'de bağlanma etiği daha baskındır. Örneğin, Buber'de ötekine "Sen" denildiğinde bir ilişki başlar.⁵⁰⁶ Ancak Marcel için bu ilişki, ötekiyle kurulan ilişkinin somut bir bağlılık ifade etmesiyle derinleşir. Ayrıca Marcel, Tanrı anlayışında metafiziksel bir derinlik sunar. Tanrı, asla bir nesne veya "O" olamaz; sadece "sır" olarak algılanabilir. İnsan, Tanrı'yı bir "sır" olarak gördüğü sürece O'nu anlamlandırabilir ve bu şekilde Tanrı, insanın nihai varoluş sebebi haline gelir. Dolayısıyla Marcel'in "Mutlak Sen" anlayışı, varlığın özünü yalnızca Tanrı ile ilişki kurduğu noktada anlamlandırır.⁵⁰⁷ Sonuç olarak diyebiliriz ki Buber, kişisel ve doğrudan bir Tanrı anlayışı sunarken, Marcel, Tanrı'nın metafiziksel bir boyutta algılanabileceğini savunur. Ayrıca Buber için, Tanrı'ya yaklaşım, diğer tüm ilişkilerin toplamıyla açıklanabilirken; Marcel'de Tanrı, daha aşkın ve tamamlayıcı bir rol oynar. Marcel'in "problem" ve "sır" ayrımı ile Buber'in "Ben-O" ve "Ben-Sen" ayrımı arasında ilginç paralellikler bulunmaktadır. Marcel'e göre problem, nesnel olarak çözülebilir bir mesele iken, sır yalnızca katılımla anlaşılabilir bir manevî bir gerçekliktir.⁵⁰⁸ Bu bağlamda, Buber'in "Ben-O" ilişkisi, problem düzeyinde kalırken, "Ben-Sen" ilişkisi, sır kavramına karşılık gelir. Her iki düşünür de insanın yüzeysel bir gerçeklikten derin bir anlama ve varoluşa geçişini bu ayrımlar üzerinden ele alır. Ancak Buber, bu geçiş daha çok ilişkisel bir deneyimle temellendirirken, Marcel, bireysel bağlanma ve teslimiyet üzerinden açıklar.

Yukarıda varlık ve varoluş konusunda bahsettiğimiz meselelerin gerçek hayatta anlamını açıklayabilmek adına Buber ve Marcel'in modern insanın yalnızlık ve bireycilik sorununa bakış açılarını da değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu konuda Buber ve Marcel'in bahsettiğimiz varoluşçu felsefelerinin önemli çözümler geliştirdiğini söyleyebiliriz. Marcel, modern toplumun bireyi "fonksiyonlara" indirgediğini söylerken, insanın kendisini manevî ve aşkın bir varlık olarak hissetmesini engelleyen koşullara dikkat çeker. İnsan, yalnızca Sen ve nihai aşamada Mutlak Sen'e bağlanarak bu krizi

⁵⁰⁵ Marcel, *Being and Having*, 42-46.

⁵⁰⁶ Robert E. Wood, "The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel", *International Journal for Philosophy of Religion*, 45 (2), 1999, 83-97, 86.

⁵⁰⁷ Breisach, *Introduction to Modern Existentialism*, 155-156.

⁵⁰⁸ Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, 45-48.

aşabilir.⁵⁰⁹ Buber ise modern dünyanın "Ben-O" ilişkisine odaklandığını ve insanların birbirlerini birer araç gibi gördüğünü öne sürer. İnsanlar arasındaki bağ, sadece araçsallaştırılmamış bir "Ben-Sen" ilişkisi ile yeniden kurulabilir. Böylece birey hem kendisiyle hem de çevresiyle yeniden bir bağ kurar.⁵¹⁰ Buber ve Marcel'in bu konuda ortak noktaları, insanın kendi varoluşunu anlamlandırırken diğerlerine ve Tanrı'ya başvurması gerektiğine duydukları inançtır. Bununla birlikte Buber, ilişkiyi fenomenolojik bir yapı üzerinden değerlendirirken, Marcel, bağlanmayı ontolojik gereksinim bağlamında temellendirir. Her iki filozof da bireyci toplum yapısını eleştirerek insanın, başkalarıyla ve Tanrı'yla olan bağlarını güçlendirmenin önemine işaret eder. Kısacası diyebiliriz ki Buber ve Marcel'in varlık anlayışı, içinde yaşadığımız dünyada da anlamını korumaktadır. Bugün bireylerin yalnızlaşma ve toplumsal bağların zayıflaması gibi süreçlerle karşı karşıya olduğu modern toplumlarda, ele aldığımız düşünürlerin vurguladığı ilişkiyel varoluş anlayışı, insanlığın yeniden bir araya gelmesi için önemli fikrî zeminler sunmaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Buber'in "diyalog felsefesi" ve Marcel'in "bağlanma felsefesi" sadece bireysel değil, kolektif bir anlam arayışında insanlığa rehberlik eden değerler sunmaktadır. Buber ve Marcel'in felsefî görüşleri, modern insanın yalnızlığını ve manevî kopuşunu eleştirme noktasında buluşur. İkisi de insanî ilişkilerin yenilenmesi ve derinleştirilmesi gerektiğini vurgular. Ancak Buber'in diyaloga dayalı yaklaşımı, Marcel'in bağlanma ve teslimiyeti önceleyen anlayışından ayrılır. Buber'in "Ben-Sen" ilişkisi, insanın varoluşunu anlık ve içten bir karşılaşmada gerçekleştirmesine odaklanırken; Marcel'in bağlanma modeli, daha devamlı ve sürekli bir birliktelik fikrine dayanır. Bu iki yaklaşım, birbiriyle çelişmekten ziyade, modern insan için tamamlayıcı birer felsefî pratik olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Marcel'in uzun vadeli bağlılık anlayışının Buber'in diyaloga dayalı modelini derinleştirip yönlendirebileceğini düşünmekteyiz. Ayrıca her iki filozof da Tanrı'yı "Mutlak Sen" olarak merkeze alarak, bireyin varoluşuna anlam kazandırma çabasını paylaşır. Ancak Buber'in dinamik ve diyalektik Tanrı anlayışı, Marcel'in teslimiyet ve güven temelli metafizik anlayışından farklılaşır. Bu bağlamda Buber ve Marcel'in modern çağın ilişki ve maneviyat arayışına ışık tutan iki farklı, ancak birbirini tamamlayıcı bakış açısı sunduklarını söyleyebiliriz.

⁵⁰⁹ Marcel, *Metafizik Nedir?*, 51-55.

⁵¹⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 10-11.

3.2. TANRI ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Buber ve Marcel, Tanrı anlayışları ve bu doğrultuda oluşturmaya çalıştıkları Tanrı-insan ilişkisiyle felsefe dünyasına önemli kavrayışlar sunmuş düşünürlerdir. Her iki düşünür de Batı metafiziği ve modernitenin eksikliklerini eleştirerek insana dair daha derin bir varoluş ve ilişki dünyası kurmaya odaklanmıştır. Ancak, Tanrı'yı kavrayış biçimleri ve kullandıkları temel kavramlar açısından aralarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde Buber ve Marcel'in Tanrı'ya yaklaşımlarını karşılaştırarak benzerlik ve ayrıldıkları noktaları analiz edeceğiz.

Tanrı'nın doğası ve kavranışı konusunda Buber ve Marcel, Tanrı'yı insan hayatında anlamlı kılan bir bağlanma noktası olarak görür. Bunu yaparken her iki düşünürün de Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen ilişkisini oldukça önemsediklerini söyleyebiliriz. Ancak Buber, Tanrı ile ilişkiyi "Ben-Sen" modeli üzerinden somut bir düzlemde ele alırken, Marcel bu ilişkiyi daha soyut ve kişisel bir bağlanma çerçevesinde değerlendirir. Marcel'in yaklaşımı daha bireysel ve sezgiselken, Buber'in modeli sosyal ilişkilerle daha bağlantılıdır. Çünkü Buber'in merkezi kavramlarından biri "Ben-Sen" ilişkisidir.⁵¹¹ Ona göre Ben-Sen ilişkisi, bireyin başka biriyle ya da Tanrı ile kurduğu en saf ilişki biçimidir. Bu ilişki öznenin ötekiyle karşılıklı bir bağ kurmasını sağlar. Buna karşın "Ben-O" ilişkisi, bireyin ötekini bir nesne olarak görüp araçsallaştırması anlamına gelir. Buber için Ben-Sen ilişkisinin en yüksek mertebesi "Ben-Mutlak Sen" ilişkisidir. Bu ilişki ise ancak Tanrı ile olan ilişkide mümkün hâle gelir.⁵¹² İnsan, Tanrı'yı yalnızca bir kavram olarak değil, "burada ve şimdi" deneyimlenen bir gerçeklik olarak algıladığında bu ilişkiyi kurmuş olur.⁵¹³ Marcel'in varoluş felsefesinde ise Tanrı, "bağlanılan" ve "şahsî deneyimlenen" bir aşkınlık olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım Tanrı'nın rasyonel deliller yoluyla ya da bilimsel yöntemlerle doğrulanması gereken bir gerçeklik olmadığını göstermektedir. Kısacası Tanrı, açıklanamaz ama hissedilebilir bir sırdır.⁵¹⁴ Marcel, Tanrı'nın ancak yakarış, sadakat ve bağlanma yoluyla anlaşılabileceğini savunur.⁵¹⁵ Tanrı'ya dair konuşmalar ve tartışmalar onun varlığını anlamamızda yetersiz kalır; O,

⁵¹¹ Buber, *Ben ve Sen*, 137-138.

⁵¹² Buber, *Ben ve Sen*, 43.

⁵¹³ Buber, *The Prophetic Faith*, 163-164.

⁵¹⁴ Marcel, *Being and Having*, 120-123.

⁵¹⁵ Pax, *An Existential Approach to God*, Martinus Nijhaff, 72-75.

ancak varoluşsal bir şekilde hissedilip bağlanılarak anlam kazanır.⁵¹⁶ Dolayısıyla Marcel, Tanrı'nın doğasını aşkınlık bağlamında ele alırken, bu ilişkiyi tamamen bireysel deneyimler üzerinden temellendirir. Bu bağlamda, Buber'in Tanrı anlayışında bir toplumsallık ve ilişkisellik vurgusu bulurken, Marcel'in Tanrı anlayışında bireyin iç dünyasına yoğunlaşan bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Buber'in Tanrı anlayışında ise Tanrı'nın "burada ve şimdi" insanın karşılaşmaları yoluyla var olduğunu görmekteyiz. Bu yaklaşımın Tanrı'yı daha çok Ben-Sen ilişkisinde kişinin ruhsal yolculuğunda bulunabilecek bir sır olarak benimsediğini söyleyebiliriz.

Tanrı'nın aşkın bir varlık olarak kavranması konusunda bir değerlendirme yapacak olursak Buber ve Marcel'in hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Ancak Buber, Tanrı'nın "burada ve şimdi" bir karşılaşma içinde somut deneyimlenebileceğini öne sürerken,⁵¹⁷ Marcel için Tanrı sonsuz bir gizemdir ve somutlaştırılmaz.⁵¹⁸ Marcel'in Tanrı tasavvuru, daha çok inanç ve bağlanma üzerinden şekillenirken, Buber'in yaklaşımı doğrudan bireyler arası ilişkiler üzerine temellenir. Çünkü Buber, İbranice "tetragrammaton" (vardır, buradadır) üzerine yaptığı vurguyla Tanrı'nın "burada ve şimdi" bir gerçeklik olduğunu belirtir. Ona göre Tanrı, soyut bir fikrin ötesinde, ilişkiyel bir varlıktır. Tanrı ile insan arasında kurulan bu bağ, ancak kişinin Mutlak Sen'i tam bir farkındalık ile deneyimlemesi sonucunda gerçekleşir.⁵¹⁹ Marcel ise Tanrı'nın varlığına yalnızca insanın sezgisel ve kişisel deneyimleri aracılığıyla ulaşılabilirliğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, Marcel, Tanrı'nın "Mutlak Sen" olarak, insanın varoluşunu anlamlandırabileceği bir aşkın gerçeklik olduğunu savunur.⁵²⁰ Kısacası Tanrı'nın aşkınlığı her iki düşünür için de temel ilke olsa da bu ilkenin ortaya koyuluşu Ben-Mutlak Sen ilişkisi açısından farklılıklar göstermektedir. Buber'in "Ben-Mutlak Sen" anlayışı, Tanrı-insan ilişkisini merkezi bir unsur olarak ele alır. Oysa Marcel, bu ilişkiyi daha bireysel bir seviyede değerlendirir ve Tanrı'nın varlığını bir iman deneyimi olarak görür. Bu bağlamda diyebiliriz ki Buber, insanın Tanrı ile ilişkisini bir diyalog çerçevesinde somutlaştırırken, Marcel bu süreci daha kişisel bir içsel bağlanma ve sadakat olarak değerlendirir.

⁵¹⁶ Marcel, *The Mystery of Being*, 1-3.

⁵¹⁷ Buber, *The Prophetic Faith*, 163-164.

⁵¹⁸ Marcel, *Being and Having*, 211-212.

⁵¹⁹ Buber, *The Prophetic Faith*, 163-164.

⁵²⁰ Marcel, "Contemporary Atheism and the Religious Mind", 254.

Marcel'in özellikle bağlanma sürecinin bir sonucu olarak vurguladığı "sadakat" kavramının Buber'in Tanrı anlayışında da yer aldığını söyleyebiliriz. Buber için insanın yaşamındaki her eylem, nihai olarak Ben-Mutlak Sen ilişkisinin bir parçasını oluşturur. Tanrı, insanın varoluşunun gayesine ulaşmasında nihai bir rehberdir. İnsanın Tanrı'ya bağlanması, yalnızca bir inanç meselesi değil, aynı zamanda varlık kazanma sürecidir. Tanrı, Ben-Mutlak Sen ilişkisinde insana daima cevap veren tarafa sahiptir. İnsan, Tanrı ile ilişkisinde ne kadar yanıt vermeye hazır halde bulunursa, Tanrı'yı da o kadar derinden deneyimler. Böylece Buber, sadakati tamamlayıcı bir içsel cevap olarak görür.⁵²¹ Marcel için ise sadakat, Tanrı-insan ilişkisinde temel bir değerdir. Sadakat, insanın kendisini geçici arzularından ve dünyevi bağlardan kurtararak Tanrı'nın sınırsız sevgisine adanmasını ifade eder. Bu bağlanma, aynı zamanda insanın kendi ruhsal bakış açısını derinleştirmesine ve Mutlak Sen ile daha anlamlı bir bağ kurmasına olanak sağlar. Bunun ötesinde Marcel, sadakatin Tanrı'nın lütfuyla desteklendiğini ve bu nedenle bireyin sadık kalmaya mecbur olduğunu ifade eder. Dolayısıyla sadakat, Marcel'de insanın yalnızca kendi gücüyle başaramayacağı bir ruhsal birliği oluşturmasını sağlayan ilâhî bir armağandır.⁵²² Her iki düşünür de sadakati Tanrı ile bağlanmada bir temel unsur olarak görse de, Buber'de sadakat kişinin ilişkilerinden doğan bir sorumluluk görünümündeyken, Marcel'de bu, daha çok birey ve Tanrı arasındaki samimi ve lütufla desteklenmiş bir ilişki olarak ortaya çıkar.

Tanrı-insan ilişkisini Ben-Mutlak Sen anlayışı üzerinden güçlendirmeye çalışan Buber ve Marcel'in özellikle modernizme yönelik eleştirilerini birtakım ateist varoluşçular üzerinden yapmaları ortak bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Buber'in eleştirileri daha çok modern ateist varoluşçuluk üzerine yoğunlaşırken, Marcel, dinî soruların yüzeyselliği ve modern bireyciliğin insanî değerleri zayıflatması üzerinde durur. Bu bağlamda Marcel'in eleştirileri daha çok dinin doğru anlaşılması ve birey üzerindeki etkilerine yönelikken, Buber'in eleştirileri felsefi kökenler üzerinde şekillenir. Bu farklılık ve benzerlikleri daha iyi anlamak açısından Buber ve Marcel'in Tanrı anlayışını, Nietzsche, Heidegger ve Sartre gibi ateist düşünürlerin felsefi perspektifleriyle karşılaştırmak, modern felsefede Tanrı-insan ilişkisini daha geniş bir bağlamda değerlendirme imkânı sunacaktır.

⁵²¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 45-47.

⁵²² Marcel, *Being and Having*, 50-57.

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi, Tanrı'nın Batı düşüncesindeki egemenliğinin sona erdiğine, aynı zamanda ahlâkî değerlerin temelsiz kaldığı bir çağın başlangıcına işaret eder. Nietzsche'nin felsefesinde Tanrı ve onun temsil ettiği mutlak hakikatler, bireysel yaratıcılığı ve insanın kendi değerlerini inşa etme özgürlüğünü engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre insan artık kendi anlamını yaratmalı ve "üst-insan" idealine ulaşmalıdır.⁵²³ Buna karşın Buber, Tanrı'yı bireyin yaratıcı özgürlüğünü sınırlayan bir otorite olarak değil, insanın ilişkisel varoluşunun merkezinde yer alan "Mutlak Sen" olarak tanımlamıştır. Tanrı'yla kurulan bağ, salt bir ibadet ya da otoriteyi kabul değil, bireyin varoluşunda derin bir anlam bulan bir diyalogdur.⁵²⁴ Buber'in bu bakışı, Nietzsche'nin Tanrı'yı bir kavram olarak reddetme çabasıyla taban tabana zıt bir noktada durur. Marcel ise Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" tezini, insanın anlam arayışını derin bir boşluğa sürükleyen bir kriz olarak görür. Ona göre Tanrı, bireyin hayatındaki en derin bağlanmanın ve sadakatin merkezindedir.⁵²⁵ Marcel'in bu yaklaşımı insanların umut, sevgi ve sadakatle Tanrı'yı duyumsayabileceğini bizlere göstermektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin bireysel özgürlüğe odaklı Tanrı eleştirisi ile Marcel'in daha içsel bağlanma üzerinden şekillenen Tanrı anlayışı arasında derin bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche'den farklı bir felsefî yaklaşımla ateist Tanrı anlayışını temellendirmeye çalışan Heidegger, Batı metafiziğini Tanrı'yı bir "varlık" kategorisi olarak ele aldığı için yoğun şekilde eleştirir. O, Tanrı'yı metafizik bir problemin ötesinde, varlığın anlamını sorgulamanın bir parçası olarak ele alır. "Varlık unutulması" olarak adlandırdığı olgu, Tanrı'nın varlık üzerindeki anlamını kaybetmesini de içerir.⁵²⁶ Heidegger'e göre, Tanrı'nın varlığı üzerine yapılan tartışmalar, insanın varlıkla kurduğu temel ve doğal ilişkiyi zayıflatmış ya da ondan uzaklaştırmıştır.⁵²⁷ Buber ve Marcel'in de Heidegger gibi en temelde Tanrı'yı bir metafizik problem olarak değil, insanla kurduğu ilişkinin içinde anlam kazanan bir varlık olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak Buber ve Marcel'de Tanrı bireyin karşısında bir "Mutlak Sen" olarak, yani ilişkisellik temelinde deneyimlenir. Son olarak ateist varoluşçulardan Sartre ise Tanrı'nın yokluğunu insan özgürlüğünün temel şartı olarak ileri sürer. Tanrı fikrini, bireyin öz-yaratımını engelleyen

⁵²³ Nietzsche, *Şen Bilim*, 130-135.

⁵²⁴ Buber, *Tanrı Tutulması*, 36-37.

⁵²⁵ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 55-67.

⁵²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 152-162.

⁵²⁷ Heidegger, *Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası*, 66.

bir otorite olarak değerlendirir. Onun düşüncesinde insan, varoluşunu kendisi şekillendirmek durumundadır; diğer bir deyişle, “öz”ünü yaratmalıdır. Dolayısıyla Tanrı’nın yokluğu, bireyin özgürlüğüne kavuşmasının bir yolu olarak görülür.⁵²⁸ Buber ise tam tersine, özgürlüğün Tanrı ile ilişki içinde anlam kazandığı bir bireysellik önerir. İnsan, diğer insanlarla ve Tanrı’yla kurduğu bağlarda özgürlüğünü deneyimler. Sartre’ın bireyi aşkınlıklardan tamamen arındırarak özgürleştirme çabası, Buber’deki toplumsal ve ilişkisel bağlarla ve Mutlak Sen’le şekillenen özgürlük anlayışıyla çelişir.⁵²⁹ Aynı şekilde Marcel ise Sartre’ın ateizminden farklı olarak Tanrı’nın reddiyle oluşturulan insan özgürlüğünü yalnızlık ve anlamsızlıkla sonuçlanan bir felsefe olarak değerlendirmektedir. Ona göre Tanrı’ya duyulan bağ, insanı hem ruhsal hem de varoluşsal bir bütünlüğe ve özgürlüğe ulaştırır. Kısacası Sartre’ın bireysel bilince odaklı yaklaşımı, Marcel’in Tanrı’ya bağlanarak anlam bulan birey görüşüyle taban tabana zıttır. Marcel’in Tanrı anlayışı, yalnızca bir inancı değil, aynı zamanda sevgi ve sadakate dayalı varoluşsal bir deneyimi ifade eder.⁵³⁰ Sonuç olarak diyebiliriz ki ateist varoluşçular, Tanrı’nın varlığını kanıtlama ya da çürütme çabasından kaçınarak, insan özgürlüğünün Tanrı’nın yokluğunda nasıl şekillendiğine odaklanırlar. Nietzsche’nin üst-insan ideali, Sartre’ın bireyin kendisini yaratmasına duyduğu inanç gibi fikirler, Tanrı’nın yokluğunu bir kriz değil, bir fırsat olarak değerlendirdikleri bir perspektif sunar. Aynı şekilde Buber ve Marcel de Tanrı’nın varlığını kanıtlama konusunda bir çaba içerisinde değildirlir. Bu yönleriyle teist ve ateist varoluşçuların ortak bir paydada buluştuğunu söyleyebiliriz. Fakat insanın varoluş çabasında Tanrı’nın yerinin olup olmadığı noktasında ise tamamen farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Kanaatimizce insanın varoluşu için Tanrı vazgeçilmez bir şey olarak dikkat çekmektedir. Aksi halde insanın bir hiçlik ortamında kendini bulma çabası anlamsız ve yetersiz kalacaktır. Dolayısıyla Buber ve Marcel’in modernizmin bir sonucu olarak ortaya çıkan kaygı ve umutsuzluk ortamına bir çözüm olarak ortaya koydukları Tanrı-insan ilişkisi merkezli felsefe anlayışlarını oldukça önemli görmekteyiz.

Tanrı-insan ilişkisinin temellendirilmesinde Buber ve Marcel gibi Kierkegaard ve Jaspers de Tanrı’yı oldukça önemsemektedir. Bu doğrultuda Kierkegaard, Tanrı’yla

⁵²⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 765-782.

⁵²⁹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 83-84.

⁵³⁰ Marcel, *Being and Having*, 26-27.

kurulan bağı öznel bir iman sıçraması olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, insan Tanrı karşısında varoluşsal bir yalnızlık içindedir ve Tanrı'yla ilişki ancak bu yalnızlık ve çaresizlik kabul edilerek kurulabilir.⁵³¹ Kierkegaard'ın bu anlayışı, bireysel ve öznel deneyime vurgu yapmasıyla Marcel'e oldukça yakındır. Ancak Marcel, Kierkegaard'ın karamsarlık ve çaresizlik vurgusunu aşarak bireyin içsel tatminsizlikleri ve transandans arzusu üzerinden umut ve sadakati Tanrı'yla bağı temel unsurları olarak öne çıkarır. Marcel'e göre, insanın Tanrı'yla ilişkisi yalnızca bireyin ruhsal yalnızlık duygusuyla değil, aynı zamanda sevgi ve bağlılıkla anlam kazanır.⁵³² Bu bakımdan Marcel'in Kierkegaard'ın bireysel iman tecrübesine daha iyimser bir boyut eklediğini söyleyebiliriz. Jaspers ise Tanrı'yı doğrusal bir inanç sisteminden ziyade, bireyin varoluşsal sınır durumlarında deneyimlenen aşkın bir gerçeklik olarak tanımlar.⁵³³ Jaspers'a göre, birey umutsuzluk, ölüm veya suçluluk gibi sınır durumlarında varoluşun ötesindeki bir gerçeklikle yüzleşir. Bu aşkın gerçeklik, kişinin felsefî ve manevî bir anlam bulmasını sağlar.⁵³⁴ Fakat bu Tanrı kavrayışının kişisel bir diyalogdan ziyade, daha soyut bir deneyimi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Jaspers'ın sınır durumlarına dair bu düşüncesine Buber'in yakın bir yaklaşım benimsediğini görmekteyiz. Çünkü Tanrı'yı bireyin hayatındaki dönüşümlere eşlik eden bir gerçeklik olarak tanımlar. Ancak, Buber'in Mutlak Sen anlayışı, Jaspers'in soyut aşkınlık fikrinden farklı olarak, oldukça kişisel ve ilişkisel bir unsura sahiptir. Buber, Tanrı ile insan arasındaki diyalogda, Jaspers'in soyut aşkınlık fikrine kıyasla daha somut bir bağ önerir. Dolayısıyla Jaspers'in Tanrı deneyimini daha anonim ve evrensel bir düzlemde ele aldığını Buber'in ise insan-Tanrı ilişkisinin biricikliğine önem verdiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Buber ve Marcel'in Tanrı anlayışları, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Kierkegaard ve Jaspers gibi düşünürlerin bakış açılarıyla karşılaştırıldığında hem ortak noktalar hem de belirgin ayrımlar barındırır. Nietzsche ve Sartre'ın Tanrı eleştirisi üzerinden şekillenen özgürlük anlayışları, Buber ve Marcel'in ilişkisel ve bağlılık temelli özgürlük görüşlerinden tamamen ayrılır. Heidegger ve Jaspers gibi düşünürler, Tanrı'yı daha soyut ve metafizik bir çerçevede ele alırken, Buber ve Marcel, Tanrı'yı bireyin deneyimleri ve kişisel bağları üzerinden yorumlar. Kierkegaard ise özellikle bireyin öznel

⁵³¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 94-96.

⁵³² Marcel, *Homo Viator*, 10-12.

⁵³³ Jaspers, *Way to Wisdom*, 31-35.

⁵³⁴ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 110-118.

iman deneyimi bağlamında Marcel ve Buber'e felsefi bir yakınlık sergiler. Dolayısıyla modern felsefenin bu farklı yaklaşımlarının insanın Tanrı'yla ilişkisini anlamada zengin bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz.

Buber ve Marcel'in Ben-Mutlak Sen ilişkisi merkezli Tanrı anlayışlarını daha derinlemesine karşılaştırabilmek için Tanrı-iman ilişkisini de kapsamlı bir şekilde ele almamız gerekmektedir. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığı ve bu varlığa olan inancın, bireyin varoluşsal deneyimleri üzerindeki etkilerini değerlendirerek iki düşünürün anlayışlarını daha anlaşılır bir şekilde mukayese edeceğiz. Buber'in iman anlayışı, ilişkisel deneyimlerde kendisini gösterir. Buber için Tanrı'ya iman etmek, Mutlak Sen'e hitap etmek ve O'nu duymak demektir. Bu iman, rasyonel açıklamaların ya da bilimsel doğrulamalara dayanan kanıtların ötesindedir. Yani önemli olan Tanrı hakkında bilgi toplamak değil, O'nunla ilişki kurmaktır. Bu nedenle Buber, inancı bir bağlanma ve ilişki biçimi olarak değerlendirir. İman, insana ilâhî bir cevap olanağı sunar.⁵³⁵ Marcel'de ise iman bir yaşam boyu süren sadakat ve aşkla yönelme sürecidir.⁵³⁶ Marcel, kişinin imanını rasyonel gerekçelerle entelektüel bir temele dayandırmaya çalışmak yerine, onu bireysel tecrübeler ve ruhsal derinlikle ilişkilendirir. İmanın, sevgi ve umut ile beslenen bir varlık durumu olduğunu ifade eder. Kişi Mutlak Sen'e iman ettikçe, bu bağlanma duygusu kişinin ruhsal dönüşümünü ve kendini aşma sürecini tamamlar.⁵³⁷ Bu noktada, Buber ile Marcel'in inanç konusundaki yaklaşımı benzerlik taşımakla birlikte, Marcel'in bireysel ve duygusal bir iman anlayışına daha fazla ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Buber ise daha çok toplumsal ve ilişkisel bir inanç pratiği ortaya koyar. Buber ve Marcel'de iman konusunda benzer bir yaklaşım olarak "sevgi" kavramı dikkat çekmektedir. Buber, sevginin temelde ikili bir bağ kurmayı mümkün kıldığını ve insanın Tanrı'ya olan sevgisinin bir diyalog aracılığıyla anlam bulduğunu ifade eder. Tanrı, sevilir ve bu sevgi insanın yaşamındaki tüm Ben-Sen ilişkilerine anlam kazandırır. Sevgi yalnızca bir duygusal ifade değil, insanın Tanrı'yla kurduğu bağın en somut göstergesidir.⁵³⁸ Bu açıdan bakıldığında Buber'in iman anlayışında sevginin oldukça önemli bir yer edindiğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde Marcel de iman için sevgiyi oldukça önemsemektedir. Fakat Marcel, sevgi unsurunu daha metafizik bir çerçevede ele almaktadır. Çünkü onun

⁵³⁵ Buber, *Tanrı Tutulması*, 42-47.

⁵³⁶ Marcel, *Metaphysical Journal*, 55-59.

⁵³⁷ Marcel, *Being and Having*, 66-70.

⁵³⁸ Buber, *Tanrı Tutulması*, 74-76.

için sevgi, insanın Mutlak Sen'e bağlanmasını sağlayan temel motivasyonlardan biridir. Ancak Marcel için sevgi tek başına yeterli değildir; sadakat, bu sevginin hem koruyucusu hem de birey için bir varoluş biçimidir.⁵³⁹ Bu bağlamda sevgi ve sadakat Marcel'in aşk olarak da tanımladığı iman için önemli unsurlardır.

İman-akıl ilişkisi bağlamında, Buber ve Marcel'in düşünceleri, bu ilişkinin çeşitli boyutlarını ele alan iki özgün yaklaşımı temsil etmektedir. Bu düşünürler, akıl ve iman arasındaki etkileşimi farklı açılardan değerlendirerek, felsefî bir derinlik kazandırmışlardır. Her iki filozof da insanın Tanrı'yla bağını ele alırken, bu ilişkinin sadece rasyonel bir zemine dayanamayacağını vurgular; ancak bu noktada yöntemleri ve öne çıkardıkları kavramlar birbirinden ayrılır. Buber'in felsefesi, insanın anlamını ve varoluşunu diğerleriyle kurduğu bağlarda bulması gerektiği fikrine dayanır. Tanrı'yı, "Mutlak Sen" olarak kavramsallaştıran Buber, inanç, diyalog ve yaşam dinamiklerini birbirine sıkı bir şekilde bağlar. Ona göre inanmak, zihinsel bir ikna süreci değil, insanın tüm varlığıyla giriştiği bir ilişki çabasıdır.⁵⁴⁰ Buber, aklı dışlamadan imanın bir diyaloga dönüşmesini önemser. İnsan, önce kendisini ve çevresini anlamaya çalışırken aklı devreye sokar. Ancak bu süreç, "Sen" ile kurulan bağa ulaşamıyorsa eksik kalır. Yani, Tanrı'yla ilişki bir sonuca ulaşmak için değil, anlam arayışının kendisinde kopuk bir bütünlüğe dönüşür. İman ve akıl, bu bağlamda birbiriyle çatışan değil, birbirini besleyen unsurlar olarak işlem görür.⁵⁴¹ Marcel ise modern insanın yalnızlığını ve hayatın anlamına duyduğu hasreti öne çıkarır. Onun için iman, rasyonel bir süreçten ziyade insanın içsel bir bağlılık ve sadakat yoluyla Tanrı'yı deneyimlediği bir derinleşmedir. Böyle bir sadakat, rasyonel bir temele dayandırılmaz; çünkü sevgi, şefkat ve inanç gibi derin insanî deneyimler, aklın sınırlarını aşar.⁵⁴² Modern çağın insanı, sadece akılla hareket ettiğinde bir boşluk içinde savrulur. Dolayısıyla Tanrı'ya duyulan ihtiyaç, Marcel ve Buber'in felsefelerinde esasen bu boşluğu doldurmayı amaçlar. İnsan, Tanrı'ya sadece inandığını söylemekle kalmaz; aynı zamanda bu ilişkiye bağlılık gösterir ve hayatını bu ilişkiye göre şekillendirir. Kısacası Buber ve Marcel'in düşüncelerinin akıl ve iman arasındaki ilişkiye dair önemli bir ortak paydayla birleşir: Her iki filozof da iman deneyimini salt akla ya da tamamen sezgiye indirgemez. Bunun yerine, insanın hem akıl hem de kalp bütünlüğüyle

⁵³⁹ Marcel, *Being and Having*, 167.

⁵⁴⁰ Buber, *Tanrı Tutulması*, 74-76.

⁵⁴¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 45-47.

⁵⁴² Marcel, *Creative Fidelity*, 170-171.

Tanrı'ya yöneleceğini savunurlar. Ancak yaklaşımlarında belirgin farklılıklar vardır. Buber, Tanrı'yla olan ilişkiyi bir diyalog olarak ifade eder ve bu bağın insanın dünyadaki diğer bağlarıyla anlam kazandığını düşünür. Bu noktada Buber, akıllı diyalog sürecinin bir unsuru olarak görür; ancak nihai bağlanma, akıldan daha fazla bir şey gerektirir.⁵⁴³ Marcel ise daha çok bireyin içsel dünyasına odaklanır ve sadakatle şekillenen bir Tanrı anlayışını benimser. Dolayısıyla Marcel için akıl bir yere kadar faydalı olurken sadakat, Tanrı'yla gerçek bir ilişkinin temelinde yer almaktadır.⁵⁴⁴ Kısacası Buber'de ilişki kurma ve bağlanma öne çıkarken, Marcel'de sevgi ve umut vurgusu ağır basar. Her ikisinin de ortak noktası, Tanrı'yı bulmanın bir varoluşsal derinlik gerektirdiğidir. Akıl bu süreçte bir rol oynasa da asla yeterli değildir.

Tüm bu anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Buber ve Marcel'in Tanrı anlayışları, modern felsefede ilişki ve bağlanma temellerine dayalı iki önemli yaklaşımdır. Buber'in diyalog merkezli Tanrı tasavvuru, Marcel'in sezgisel bağlanma anlayışıyla tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Her iki düşünürün yaklaşımları, modern dünyanın bireyselleşen ve sekülerleşen yapısında Tanrı'nın insan hayatındaki anlamını yeniden düşünmek için önemli çözümler sunmaktadır. Buber ve Marcel, Tanrı'nın varlığı meselesini, o dönemin felsefesinde alışlagelen metafizik ya da bilimsel kanıtlama çabaları çerçevesinde ele almayı tercih etmezler. Onlar için Tanrı'nın varlığı, soyut bir ilkedan öte, insan deneyiminde, ilişkilerinde ve varoluşsal yönelimlerinde açığa çıkan bir gerçekliktir. Bu ortak düşünceye rağmen, her iki düşünürün yöntemi ve yaklaşımı belirgin biçimde farklılık da gösterir. Buber, insanın Tanrı'yı ilişki ve diyalog içinde bulabileceğini savunurken, Marcel, Tanrı'nın varlığını sevgi, sadakat ve aşkınlık üzerinden tanımlar. Buber daha çok bir "Ben-Sen" diyalogu düşüncesiyle ilişkisel bir Tanrı anlayışı geliştirmişken; Marcel, bireyin içsel yaşamında, umut ve sadakat kavramları aracılığıyla Tanrı'yı deneyimlemeye odaklanır. Yaptığımız bu mukayesenin teistik anlayışların çağdaş felsefede nasıl yeniden yorumlanabileceği konusunda önemli bir zemin oluşturacağı kanaatindeyiz.

⁵⁴³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 63-66.

⁵⁴⁴ Marcel, *Being and Having*, 51-60.

3.3. AHLÂK ANLAYIŞLARI BAKIMINDAN

Buber ve Marcel, ahlâk ve varoluş üzerine düşünce üreten, insan yaşamına farklı noktalardan ahlâkî anlamlar sunan iki büyük filozoftur. Temel çıkış noktaları insan ve ahlâkî değerler olmasına rağmen, yaklaşımları hem felsefî bakımdan hem de teolojik algıları açısından birbirinden ayrılmaktadır. Buber, ilişkilerde diyalog ve ötekiyle kurulan bağdan hareketle etik bir çerçeve sunarken; Marcel, bağlanma, sadakat ve yaratıcı sadakat üzerinden bireyin varlıkla kurduğu ilişkiyi etik bağlamda derinleştirmeyi amaçlar. Bu bölümde her iki filozofun ahlâk anlayışlarını kullandıkları ana kavramlar doğrultusunda karşılaştırarak, teistik dünya görüşlerinden kaynaklanan benzerlik ve ayrışma noktalarını detaylı bir şekilde incelemeyi hedeflemekteyiz.

İnsanın ahlâkî ilişkilerinde “diyalog” ve “bağlanma” Buber ve Marcel açısından önemli bir yer edinmektedir. Buber’in ahlâk anlayışı genel olarak "Ben-O" ve "Ben-Sen" ilişkileri üzerinden ele alınır.⁵⁴⁵ Bu ayrım, insanın ötekiyle kurduğu ilişkilerin niteliğine göre ahlâkî davranışlarının yönünü belirler. "Ben-O" ilişkisi, karşıdaki kişinin ya da şeyin bir nesne gibi algılandığı, dolayısıyla onu tecrübe etme ve kullanma odaklıdır. Bu durum insanın eğilimlerinden doğan bireyselci ve egoistik bir ilişki biçimidir.⁵⁴⁶ Öte yandan "Ben-Sen" ilişkisi, Buber’in felsefesinin merkezinde yer alır ve karşılıklı bir özne-özne ilişkisinin anlamını taşır. Bu tür ilişki, insanın bir başka varlığı ya da "öteki"ni tüm gerçekliğiyle tanıyıp bir bütün olarak kabul ettiği, derin ahlâkî etkileşimin mümkün olduğu bir alan yaratır.⁵⁴⁷ Buber'in "Ben-Sen" anlayışı ile Marcel'in ahlâkî yaklaşımında önemli ölçüde benzerlik bulabiliriz. Marcel de Buber gibi Ben-Sen ilişkisine önem vermekle birlikte insanın ahlâkî tavrının temelinde "bağlanma"yı görmektedir. Onun ahlâk anlayışında insan, yalnızca bağlanma yoluyla kendini gerçekleştirebilir. Marcel bu kavramı, kişinin yalnızca kendine değil, ötekine ve "Mutlak Sen" olarak ifade edilen aşkın varlığa bağlılığı üzerinden temellendirir.⁵⁴⁸ Marcel, bağlanma ve sadakat kavramlarını ahlâk anlayışının merkezine yerleştirirken, bireyin kendisi dışında bir şeye adanmışlık duyması gerektiğini savunur. Bu bağlanma hali, bireyi bencil ve yalnız bir varlık

⁵⁴⁵ Buber, *I and You*, 1-2.

⁵⁴⁶ Buber, *Ben ve Sen*, 80-83.

⁵⁴⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 168-170.

⁵⁴⁸ Marcel, *Creative Fidelity*, 157-158.

olmaktan çıkarır, onu toplumsal ve manevî bir yapıya dâhil eder.⁵⁴⁹ Dolayısıyla diyebiliriz ki her iki düşünür için de insanın ahlâkî eylemini yönlendiren temel etken, "öteki" ve "aşkınlık"la kurulan ilişkinin doğasıdır. Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen ilişkisi Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışlarında oldukça önemli olmakla birlikte Buber'in doğrudan Tanrı (Mutlak Sen) ile ilişkiden ziyade, diğer insanlarla kurulacak ahlâkî ilişkilerle Tanrı'ya ulaşılabilceği fikrine ağırlık vermesi dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca Marcel'in Buber'den daha fazla maneviyata dayalı bir bağlanma ile bireyin varoluşsal değerlerini tanımlamaya çalıştığı kanaatindeyiz.

Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışlarında bahsettiğimiz üzere Tanrı'nın rolü belirgindir. Fakat Buber'in yaklaşımı daha çok diyalogsal bir etik çerçeve içinde gelişirken, Marcel'in yaklaşımı bireyin aşkınlıkla kurduğu bağlılık ve sadakate dayalı bir form sergiler. Buber'in Tanrı anlayışında "Mutlak Sen" kavramı merkezi bir rol oynamaktadır. İnsan, diğer insanlar, doğa ve Tanrı'yla kurduğu "Ben-Sen" ilişkisi sayesinde bir bütünlük hissine ulaşır. Buber, Tanrı'yı yalnızca bir buyruk veren otorite olarak değil, insanın dünyasında etkin bir "canlı ilişki"nin tarafı olarak görmektedir. Onun ahlâk anlayışında insanın Tanrı ile olan ilişkisi, diğer insanlarla olan ilişkisinden ayrılmaz. Tanrı'nın insana emirlerinden ziyade bireyin Tanrı ile kurduğu doğrudan, içkin bir bağ, ahlâkî eylemi şekillendirir.⁵⁵⁰ Marcel ise Tanrı'yı ahlâk felsefesinin temel taşı olarak ele alır ve bu doğrultuda sadakat ve bağlılık aracılığıyla insanın "Mutlak Sen" fikrine ulaşacağını savunur.⁵⁵¹ Ancak Marcel, bu bağlılığı basit bir itaate indirgemekten kaçınır. Aksine, bireyin derin bir farkındalık ve samimiyetle Tanrı'ya yönelmesi gerektiğini ileri sürer.⁵⁵² Yani insan ilişkilerinde ve bağlanmalarında Tanrı'nın bir izini bulmak mümkündür. Dolayısıyla Marcel için ahlâk, insanın kendine veya çevresine aşkın değerler sunmasından ziyade, Tanrı ile anlam kazanan bir yolculuktur. Bu yönüyle Marcel'in ahlâk konusunda oluşturduğu felsefî yaklaşımın Buber'den farklılaştığını söyleyebiliriz.

İnsanların birbiriyle olan ilişkilerinde her iki düşünürün de sevgi ve sadakati temel aldığını söyleyebiliriz. Buber, "Ben-O" ilişkisini sevgi eksikliğiyle bağdaştırır; çünkü

⁵⁴⁹ Marcel, *Homo Viator*, 155-159.

⁵⁵⁰ Buber, *Ben ve Sen*, 170.

⁵⁵¹ Marcel, *Being and Having*, 42-45.

⁵⁵² Marcel, *Creative Fidelity*, 157-158.

bencil bir "Ben" için karşısındaki "öteki", yalnızca kişisel amaçlarına hizmet eden bir araçtır. "Ben-Sen" ilişkisi ise karşılıklı bir sevgi ve anlam üzerine inşa edilmiştir. Bu ilişki, bireylerin birbirini tam olarak kabul etmesini ve varoluşsal bir bağ kurmasını gerektirir.⁵⁵³ Kıcasası Buber için sevgi, etik ve ahlâkî yaşamın merkezinde yer almaktadır. Buber gibi Marcel de sevginin ahlâkî yaşamda temel bir unsur olduğunu savunur. Onun bu konudaki anlayışı, bireyin kendinden başlayıp ötekilere ve nihai olarak Tanrı'ya uzanan bir sevgi bağı geliştirmesi üzerine kuruludur.⁵⁵⁴ Ancak Marcel, bu sürecin yalnızca bir duygusal bağ olmadığını, aynı zamanda eylemle desteklenmesi gerektiğini belirtir. Bu anlamda sevgi, Marcel için bir bağlılık ve aynı zamanda bir sorumluluk taşır.⁵⁵⁵ Sadakat kavramı Marcel'in felsefesinin temel taşlarından biridir ve bireyin ahlâkî olgunlaşmasının göstergesidir. Marcel'de sadakat, durağan değil dönüşen, gelişen bir bilinç durumudur ve her ne olursa olsun bağlanılan şeye kalpten bağlı kalmayı ifade eder.⁵⁵⁶ Buber'in sadakat anlayışı, "Ben-Sen" ilişkisi içinde vücut bulur. İnsan, kendini diğerine açar ve bu samimi ilişki bir tür ahlâkî sadakati beraberinde getirir.⁵⁵⁷ Ancak Buber'den farklı olarak Marcel, sadakati daha derin bir bağlanma hali olarak görmektedir.⁵⁵⁸ Bu bağlanma insanı yalnızca ahlâkî olarak değil, aynı zamanda manevî ve varoluşsal olarak da bütünleştiren bir süreçtir.

Varoluşçu felsefenin temsilcileri Buber ve Marcel'in ortak bir yaklaşım olarak insan özgürlüğünü ahlâk anlayışlarının merkezine koyduklarını söyleyebiliriz. Ancak özgürlük kavramını ele alış biçimleri belirgin biçimde farklıdır. Buber, insanın özgürlüğünün yalnızca "Ben-Sen" ilişkisi üzerinden anlam kazanabileceğini savunur. Çünkü Buber için insan yalnızca ötekine ve Tanrı'ya olan gerçek bir bağ kurabildiği ölçüde özgürleşir. Özgürlük, tek başına birey için bir anlam taşımaz; özgürlük ancak karşılıklı diyaloglarla, sevgiyle ve anlamlı ilişkilerle gerçekleşir.⁵⁵⁹ Marcel ise özgürlüğü bireysel bir hak veya ayrıcalık olarak değil; bağlanma, sadakat ve sorumluluk yoluyla daha geniş bir varlık bağlamında anlama girişimi olarak görür. Özgürlük, bireyin kendisini ötekinin varoluşuna açabilmesiyle ortaya çıkar. Özellikle, bireyin yalnızca

⁵⁵³ Buber, *Ben ve Sen*, 82-83.

⁵⁵⁴ Marcel, *Being and Having*, 104-107.

⁵⁵⁵ Marcel, *Being and Having*, 174-175.

⁵⁵⁶ Marcel, *Being and Having*, 45-48.

⁵⁵⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 170.

⁵⁵⁸ Marcel, *Being and Having*, 215.

⁵⁵⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 117-120.

kendi benliğine odaklanması ve "sahip olma" arzusuyla hareket etmesi, gerçek özgürlüğün önündeki engellerdir. Marcel, bu sahip olma anlayışının insanın kendini varoluşsal olarak sınırlamasına neden olduğunu söyler.⁵⁶⁰ Gerçek özgürlük, kişinin bu sınırlamalardan uzaklaşması ve aşkın bir değerle bağlanması sayesinde mümkündür. Dolayısıyla Buber özgürlüğü ilişkiler yoluyla tanımlarken, Marcel özgürlüğün bireyin kendini diğerlerine ve Tanrı'ya adanmasıyla anlam bulduğunu savunur. Bu açıdan bakıldığında, ikisinin özgürlük anlayışları birbiriyle örtüşmekte ancak farklı perspektiflerden ele alınmaktadır.

Ahlâk ve özgürlük, varoluşçu felsefenin en temel tartışma alanlarını oluşturan iki kavramdır. Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışları bahsettiğimiz yönleriyle teist varoluşçuluk çerçevesinde bir ahlâk ve değer sistemi sunarken, Nietzsche ve Sartre gibi ateist varoluşçuların ortaya koyduğu nihilizm temelli yaklaşımlar bu sistemden köklü biçimde ayrışır. Buber ve Marcel'in "ilişki etiği" ve "bağlanma" gibi metafizik temelli kavramları, Nietzsche ve Sartre'ın ahlâk anlayışlarıyla karşılaştırıldığında, insanın bireysel ve toplumsal hayattaki anlam arayışına dair farklı yaklaşımlar sunmaktadır. Buber'in "Ben-Sen" ve "Ben-O" ilişkileri, ahlâk anlayışının temel kalkış noktalarını oluşturur. "Ben-Sen" ilişkisi, ötekinin özne olarak tanınması ve ona saygı duyulması üzerine kuruludur; bu, bir insanın diğer varlıklarla kurduğu saf, ilişki temelli bir bağ anlamına gelir. Diğer tarafta ise "Ben-O" ilişkisi, insanın öteki varlığı bir nesne olarak görerek onu araçsallaştırdığı bir temsildir. Bu ikiliğin toplumsal düzeydeki yansıması, modern dünyanın bireysel çıkarlar ve güç hırsı üzerine kurulu dinamiklerini eleştirir.⁵⁶¹ Marcel ise buna paralel olarak, bireyin ancak bağlanma ve sadakat ile ahlâkî olgunluğa ulaşabileceğini vurgular. Marcel'in "yaratıcı sadakat" kavramı, bireyin kendini aşarak diğer insanlara ve Tanrı'ya bağlanmasıyla ahlâkî bir anlam kazanmasını ifade eder.⁵⁶² Buber ve Marcel'in bu ilişkisel ve bağlanma temelli ahlâk anlayışları, Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" ile birlikte ifade ettiği değer yaratma süreciyle keskin bir zıtlık oluşturur. Nietzsche, bireyin ahlâkını aşkın bir varlığın buyruğuna dayandırmak yerine kendi gücüyle yaratması gerektiğini savunur. Ona göre ahlâk, toplumsal dayatmalardan sıyrılmış bireyin öznel ve yaratıcı kabiliyetiyle şekillenmelidir.⁵⁶³ Bu anlamda

⁵⁶⁰ Marcel, *Being and Having*, 174-175.

⁵⁶¹ Buber, *Ben ve Sen*, 110-113.

⁵⁶² Marcel, *Homo Viator*, 90-97.

⁵⁶³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-464.

Nietzsche'nin "üstinsan" kavramı, ahlâkî değerlerin bireysel irade ve yaratıcı güç temelinde yeniden inşasını temsil eder. Buber'in ilişkisel ahlâk anlayışı, Nietzsche'nin bireysellik vurgusuna karşı çıkar; çünkü Buber'e göre ahlâk bireysel bir yaratımla değil, ötekiyle kurulan karşılıklı bağ sayesinde anlam kazanır.⁵⁶⁴ Marcel ve Sartre'ın özgürlük anlayışları ise başka bir gerilim noktasıdır. Sartre'ın felsefesinde insanın özgürlükle baş başa kaldığı ve bu özgürlüğün bireyin tüm değerlerini yaratmakla yükümlü olduğu anlayışı dikkat çekmektedir. İnsan, özgürlüğü sayesinde dünyadaki varoluşunu anlamlandırır, ancak bu durum aynı zamanda büyük bir sorumluluk ve kaygı yükü getirir.⁵⁶⁵ Buna karşılık Marcel, özgürlüğü yalnız bireysel sorumluluk kapsamında değil, insanın bağlanma yoluyla kendini aşması olarak yorumlar. Marcel'in ahlâk anlayışında sevgi, sadakat ve bağlanma, bireyin özgürlüğüne anlam kazandıran temel ahlâkî öğeler haline gelir.⁵⁶⁶ Dolayısıyla Marcel'in ahlâk anlayışında gerçek özgürlük, bireyin yalnızca kendine dönük bir bağımsızlık arayışı değil, ötekiyle anlamlı bir ilişki kurmasını sağlayan bir bağlanma sürecidir. Ötekiyle ilişkinin en önemli tarafını ise Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışında Tanrı oluşturmaktadır. Bu yönüyle her iki düşünürün ahlâk anlayışlarında Tanrı'nın merkezî bir konumda olması en önemli benzerlikleridir.

Toplum ve insanlık bağlamında konumuza bakacak olursak Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışlarında birtakım benzerlik ve farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz. Buber'in toplumsal ahlâk anlayışı, insanın bir parçası olduğu dünyada "Ben-Sen" ilişkisi üzerinden bir etkileşim ağı kurması gerektiğine dayanır. Çünkü Buber'in felsefesinde insan topluluklarının en büyük sorunu, ilişki kurma biçimlerinin "Ben-O" temeli üzerine kurulu olmasıdır. Özellikle modern toplumda bireyin yalnızca kendine odaklanması ve diğerlerini nesneleştirilmesi, toplumsal hayatta yabancılaşmaya ve ahlâkî çöküşe yol açmaktadır. Buber, ahlâkî çözümün, insanların birbirlerini "Sen" olarak tanımlamasında ve bu bağlamda daha derin ilişkiler kurmasında olduğunu savunur.⁵⁶⁷ Buber'in ilişki temelli toplumsal ahlâk anlayışının bir benzerini Marcel'de de görmekteyiz. Fakat Marcel, bu ilişkide özellikle bireyin bağlanma yeteneğine yaptığı vurguyla Buber'in topluma yönelik ahlâk anlayışını zenginleştirmektedir. Marcel'e göre, bireyin topluma ve aileye olan bağlılığı, toplumsal ahlâkın temelidir. Ancak bu bağlılık, kör bir bağımlılık

⁵⁶⁴ Buber, *Ben ve Sen*, 164-165.

⁵⁶⁵ Sartre, *Varoluşçuluk*, 46-48.

⁵⁶⁶ Marcel, *Being and Having*, 212.

⁵⁶⁷ Buber, *Ben ve Sen*, 133-135.

değil; içten ve anlamlı bir sadakatin sonucu olmalıdır. Modern toplumun bireycilik ve maddiyat üzerinde yoğunlaşması, ahlâkî bağların zayıflaması ve toplumsal çözülme ile sonuçlanmıştır. Marcel, bu çözülmeyi önlemek için “yaratıcı sadakat” kavramını ortaya koyar. Bu kavram, bireyin sadece kendisine değil, aynı zamanda toplumun kolektif değerlerine de karşı sorumlu olması gerektiğini ifade eder.⁵⁶⁸ Buber ve Marcel’in toplumsal bağlamda ortaya koydukları ahlâk anlayışları, modern dünyanın sorunlarına karşı bir çözüm arayışı niteliği taşımaktadır. Ancak Buber’de çözümün daha çok bireylerin ilişkisel anlayışında değişiklik yapılmasıyla sağlanacağı; Marcel’de ise bireyin manevî bir bağlanma yoluyla toplumsal sorumluluk bilincine ulaşması gerektiği fikrinin ön plana çıktığını söyleyebiliriz.

Nihilizm ve modern dünyanın getirdiği ahlâkî ve manevî krizin Buber ve Marcel tarafından derinlemesine ele alındığını görmekteyiz. Ancak Buber ve Marcel’in nihilizme yönelik çözüm önerileri farklılık göstermektedir. Buber, modern toplumun Tanrı’yı ahlâkî kararların kaynağı olarak dışlamasıyla ortaya çıkan nihilizmin, insanın anlam dünyasını kaosa sürüklediğini ortaya koyar. Bu durumu "Ben-O" ilişkiler dünyasının bir sonucu olarak görür ve çözüm olarak "Ben-Sen" ilişkilerinin yeniden inşasını önerir.⁵⁶⁹ Marcel ise nihilizmi, modern insanın anlam arayışındaki yıkıcı bir engel olarak değerlendirir. Marcel için nihilizm, insanın bağlanma ve sadakat yetisini yok etmiştir. Ancak Marcel’in düşüncesinde nihilizm aynı zamanda yeni bir ahlâkî anlayış kurmak için bir fırsat sunabilir.⁵⁷⁰ Bu bağlamda Marcel, nihilizme karşı "yaratıcı sadakat" ve "aşkınlıkla bağlanma" kavramlarıyla çözüm önerileri sunmaktadır. Bu yönüyle Marcel’in yaklaşımının daha umut dolu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanın, krizi aşarak daha derin bir manevî farkındalık geliştirebileceği görüşü umudu beslemektedir. Buber ve Marcel’in ahlâka dair yaklaşımları, Nietzsche ve Sartre’ın nihilizm eleştirileri ışığında daha da anlam kazanır. Nietzsche’nin nihilizm anlayışı, geleneksel değerlerin çöktüğü ve yeni değerler yaratmanın zorunlu hale geldiği bir ortamı temsil eder. "Tanrı öldü" ifadesiyle Nietzsche, aşkın ve evrensel bir ahlâk anlayışının son bulduğunu ve bireyin kendi değerlerini yaratma sorumluluğuyla yüzleştiğini belirtir. Bununla birlikte, Nietzsche’nin nihilizmi bir son değil, yeni değerlerin inşası için bir başlangıç olarak

⁵⁶⁸ Marcel, *Homo Viator*, 88-93.

⁵⁶⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 80-81.

⁵⁷⁰ Marcel, *Homo Viator*, 156-165.

görmesi önemlidir.⁵⁷¹ Bu noktada, Buber ve Marcel'in teist etiği, Nietzsche'nin bireyi yalnız bırakan ontolojik krizine bir alternatif sunar. Özellikle Marcel'in "yaratıcı sadakat" kavramı, Nietzsche'nin değer yaratma çağrısına metafizik bir anlam kazandırır. Çünkü Marcel, insanın kendini aşarak Tanrı ile olan bağıny yeniden keşfetmesiyle değerlerin evrensel bir zeminde anlam bulacağını savunur.⁵⁷² Sartre ise nihilizmi insan özgürlüğünün temel bir koşulu olarak ele alır. Tanrı'nın yokluğu, bireyin mutlak özgürlüğünü ve dolayısıyla değer yaratma eylemini mümkün kılar. Sartre'ın ahlâk anlayışında insan, yalnızca kendi varoluşuna dayanarak ahlâkî seçimlerini yapar ve bu seçimler evrensel bir sorumluluk taşır.⁵⁷³ Ancak Sartre'ın bireye yüklediği bu ağır ahlâkî yük, Marcel'in eleştirilerine açıktır. Marcel, bireysel özgürlüğün bu şekilde mutlaklaştırılmasının, insanın toplumsal ve metafizik bağlarını göz ardı ettiği kanısındadır. Ona göre özgürlük, yalnızca bireyin kendi tercihleriyle değil, başkalarına bağlılık ve sadakat yoluyla anlam kazanır.⁵⁷⁴ Dolayısıyla Buber ve Marcel için nihilizm, tinsel ve ahlâkî bağların koptuğu bir krizi temsil ederken; Nietzsche ve Sartre için bu olgu, bireyin yaratıcı potansiyelinin bir ifadesi olarak görülür. Bu farklılık, teist ve ateist varoluşçuluk arasında ahlâkî kodların temellendirilmesindeki çatışmanın özünü oluşturur. Buber'in "Mutlak Sen" anlayışı, ahlâkî değerlerin Tanrı ile kurulan ilişki sayesinde aşkın bir boyut kazandığını ifade eder. Oysa Sartre'ın ahlâk anlayışında bireyin bu tür aşkın bir kaynaktan bağımsız olarak kendi değerlerini yaratması gerektiği fikri dikkat çekmektedir. Kısacası Buber ve Marcel'in teist varoluşçuluk çerçevesindeki ahlâk anlayışları, değerlerin Tanrı ve ilişkiler ekseninde anlam kazandığını öne sürerken; Nietzsche ve Sartre'ın ateist varoluşçuluk yaklaşımları, bireyin kendi özgürlüğü temelinde değer yaratması gerektiğini ortaya koyar. Buber ve Marcel'de ahlâkî değerler, ötekiyle kurulan bağ ve aşkın bir varlıkla ilişki aracılığıyla keşfedilirken, Nietzsche ve Sartre'da ahlâk, bireyin öznel iradesi içinde, çoğu kez yalnız bir sorumluluk olarak ortaya çıkar. Bu karşıtlığın ise modern ahlâk felsefesinde metafizik bağ ve bireysel özgürlük eksenli tartışmalara ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Genel olarak Buber ve Marcel'in ahlâk anlayışlarında, teistik dünya görüşlerinden kaynaklanan belirgin benzerlikler ve farklılıklar bulunduğunu söyleyebiliriz. Buber,

⁵⁷¹ Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-468.

⁵⁷² Marcel, *Homo Viator*, 155-159.

⁵⁷³ Pearson, *Kusursuz Nihilist*, 24-25.

⁵⁷⁴ Marcel, *Being and Having*, 104-106.

ahlâkı daha çok insan ilişkileri ve diyalog üzerine inşa ederken; Marcel, ahlâkî anlayışını bağlanma, sadakat ve aşkınlığa yönelimle temellendirir. Her iki düşünür için de sevgi, sadakat, özgürlük ve sorumluluk kavramları merkezî öneme sahiptir; ancak bu kavramları yorumlama ve sistematize etme biçimleri farklıdır. Buber'in diyalog etiği ile Marcel'in bağlanma merkezli ahlâk anlayışı özünde insanın varlık ve değer arayışındaki temel unsurları yansıtır. İki düşünür de modern dünyanın bireyci, anlamdan yoksun ve yabancılaşmış ahlâk anlayışına karşı derin bir eleştiri getirir ve buna karşı daha kapsayıcı, insanî ve manevî bir ahlâk anlayışı önerir. Ancak bu öneriler, Buber'de ilişkisel bir model, Marcel'de ise bireyi aşkın bir düzlemde bağlanmaya yönlendiren bir rehber niteliğindedir. Her iki modelin sundukları çözümler bir arada ele alındığında birbirini tamamlayıcı nitelikte oldukları ve insanlık için eşsiz ahlâkî perspektifler sundukları kanaatindeyiz.

3.4. TANRI VE AHLÂK İLİŞKİSİ BAKIMINDAN

Tanrı ve ahlâk arasındaki bağ, insanın varoluşsal derinliklerini anlama konusunda oldukça önemlidir. Bu bağlamda özellikle Buber ve Marcel, Tanrı ve ahlâk ilişkisine dair birbirinden özel ve özgün fikirler geliştirmiştir. Ortaya koydukları düşünceler, ahlâkın Tanrı'ya karşı bireysel yaklaşım ve insanın dünya ile kurduğu bağ üzerinden nasıl şekillendiğine odaklanır. Bu bölümde, Buber ve Marcel'in Tanrı-ahlâk ilişkisine dair görüşleri derinlemesine ele alınacak ve her iki düşünürün düşünsel sistemleri felsefî kavramlar çerçevesinde mukayese edilecektir.

Buber ve Marcel'in Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda en temelde Tanrı'yı önemseyen bir yaklaşım sergilediklerini söyleyebiliriz. Her iki düşünür de ahlâkın temelde Tanrı ile olan bir bağdan kaynaklandığını vurgulasa da, bu ilişkiyi anlamlandırmak için farklı yollar benimsemişlerdir. Buber'in "Ben-Sen" ilişkisine dayalı diyalogsal ontolojisi, Tanrı ile ahlâk arasındaki bağlantıyı kaçınılmaz bir kişisel diyalog üzerinden kurarken; Marcel, aşkınlık ve katılım temelindeki metafizik yaklaşımıyla ahlâkın Tanrı'dan aldığımız lütuflarla mümkün olduğunu öne sürer. Buber için ahlâk, insanın yaşamında Mutlak olanla ilişki kurmasının doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkar. "Ben-Sen" ilişkisi, bireyin Tanrı ile kurduğu kişisel ve diyalogsal bir bağıdır. Bu bağ, bir insanın yalnızca değerleri kavradığı soyut bir düzlem değil; aksine, diyalog anında Tanrı'nın insan varoluşuna dokunduğu bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Burada dikkat çekici olan,

Buber'in ahlâk anlayışını bireyin kendi varlığıyla yoğun bir yüzleşme süreci içinde şekillendirmesidir.⁵⁷⁵ Dolayısıyla Buber için Mutlak olanla ilişki olmaksızın ahlâkın derinliğinden ya da anlamından bahsetmek mümkün değildir. Öte yandan Marcel, ontolojiyi bir ilişkisellik bağlamında düşündüğünde, Tanrı'nın bir "gizem" ve "aşkınlık" yönüne vurgu yapar.⁵⁷⁶ İnsan, ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirirken, kendi sınırlılığını aşma yolculuğunda Tanrı'ya dayanma ihtiyacı duyar. Marcel'in Tanrı anlayışı "aşkın" bir bağlamda kendini gösterir. Yani Tanrı, insanın bireysel deneyimlerinden bağımsız bir otorite değil, insan varoluşunun merkezinde yer alan mutlak bir bağlılık noktasıdır.⁵⁷⁷ Dolayısıyla ahlâk, sadece bireysel kurallara uyum meselesi olmaktan ziyade, insanın Tanrı ile bir katılım ve paylaşım deneyimi yaşadığı derinlemesine bir bağlılık sürecidir. Kısacası diyebiliriz ki Buber ve Marcel, ahlâkı Tanrı ile bağdaştırırken farklı yaklaşımlar benimsemelerine rağmen, her iki düşünürün de insanın ahlâkî derinlik ve anlamını Tanrı ile kurulan kişisel bağ ve aşkın bir katılım deneyimi üzerinden keşfettiklerini söyleyebiliriz.

Ahlâkî özgürlük ve sorumluluk Buber ve Marcel'in Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda üzerinde durdukları bir konu olarak dikkat çekmektedir. Buber, özgürlük kavramını ahlâkî seçimlerin temel taşı olarak görür. Ona göre, birey, Tanrı ile özgür bir diyalog içine girdiğinde gerçekten özgürce hareket edebilir ve ahlâkî eylemler, bireyin bu özgür diyalogda Mutlak'ın rehberliğine olan bağlılığıyla anlam kazanır. Buber, ahlâkî seçimlerde bireyin kendi idrakine önem atfeder. Bu bağlamda Mutlak, insana direktifler vermek yerine, diyalog içinde doğru ile yanlış kavrayışına rehberlik eder.⁵⁷⁸ Marcel ise özgürlüğü, insanın Tanrı'ya duyduğu sadakatle sınırladığı bir kavram olarak ele alır. Özgürlük, Marcel için bir "kendini aşma" sürecidir.⁵⁷⁹ Bu süreçte birey, Tanrı'ya ve onun ilâhî düzenine sadakat göstererek ahlâkî bir varoluş inşa eder. Tanrı'nın varlığı, insanın ahlâkî sorumluluklarını şekillendiren temel güçtür. Dolayısıyla Marcel, ahlâkın ancak bireyin Tanrı ile kurduğu içsel bağ sayesinde gerçek anlamıyla var olabileceğini öne sürer. Sadakat ve bağlılık, Marcel'in ahlâkı Tanrı'ya dayandırırken en sık başvurduğu iki

⁵⁷⁵ Buber, *I and You*, 1-2.

⁵⁷⁶ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 39-45.

⁵⁷⁷ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 42-49.

⁵⁷⁸ Buber, *Ben ve Sen*, 157-160.

⁵⁷⁹ Marcel, *Being and Having*, 174-176.

kavramdır.⁵⁸⁰ Marcel'in bağlanma ve sadakat üzerinde inşa ettiği Tanrı-ahlâk ilişkisi anlayışı toplumsal bağ ve insanî etkileşimleri önemsemediği anlamına gelmez. Marcel de Buber gibi özgürlüğü yalnızca bireyin Tanrı'ya olan bağı üzerinden değil, toplumsal bağları ve insanî etkileşimleri içine alarak yorumlar. İkisi de bağlanmayı özgürlüğü kısıtlayan değil, derinleştiren bir unsur olarak görür. Sonuç olarak diyebiliriz ki Buber ve Marcel için Tanrı, ahlâkî bir idealle sınırlandırılmaz. Çünkü O, ahlâkın ötesinde ve aşkın bir gerçekliktir. Dolayısıyla Marcel ve Buber'in Tanrı'yı bireyin ahlâkî özgürlüğünü ve sorumluluğunu derinleştiren bir kaynak olarak gördüklerini söyleyebiliriz.

Buber'in "Ben-Sen" ilişkisi, Tanrı'yı bir gizem ya da ulaşılmaz bir otorite figürü yerine bireysel olarak "ilişki içerisinde hissedilen" bir varlık olarak ele alır. Tanrı, insanın ahlâkî anlayışını diyalog yoluyla şekillendirirken, bu süreçte ahlâkî normları kişiye dayatmaz. İnsan, özgür iradesini kullanarak ahlâkî seçimlerini Mutlak'ın sesine kulak vererek belirler. Bu anlamda Buber, ahlâkî düzenin insana özel olmakla birlikte Mutlak ilişki tarafından rehberlik edilen bir alan olarak ortaya koymaktadır.⁵⁸¹ Marcel ise, Tanrı'nın gizemini ahlâkî düzenin kurucu unsuru olarak görür. Tanrı, insanın tüm seçimlerinde aşkın bir ölçüt olarak belirir; ancak bu ölçüte erişim, yalnızca insanın kendi sınırlarının ötesine geçebilmesiyle mümkündür. Marcel'in bu noktadaki en önemli vurgusu, Tanrı'nın bir nesne (O) olarak algılanmaması gerektiğidir. İnsan, ancak bu anlayışla, Tanrı'nın lütfu ve sevgisiyle şekillenen bir ahlâk sistemi geliştirebilir.⁵⁸² Bu sistem, bireyin yalnızca kendini değil, daha geniş bir insanlık dayanışması ve paylaşımı ekseninde ahlâkî eylemler gerçekleştirmesini sağlar. Kısacası, Buber ve Marcel'in yaklaşımları, ahlâkî düzenin ilâhî bir rehberlikle şekillenmesine vurgu yaparken, insanın özgür iradesi ve bu düzen içindeki yerini ilişki çerçevesinde merkezî bir konuma oturtmaktadır.

Buber ve Marcel arasında Tanrı-ahlâk ilişkisine dair görülen temel farklılıklar, onların felsefî yaklaşımlarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Buber, diyalojik bir ontoloji geliştirerek Tanrı'yı bireyle sürekli ilişkiye giren bir "Sen" olarak sunar.⁵⁸³ Marcel ise aşkın bir Tanrı anlayışından hareketle, ahlâkî insanın metafiziksel bağlılığı

⁵⁸⁰ Marcel, *Homo Viator*, 182-187.

⁵⁸¹ Buber, *Tanrı Tutulması*, 116-119.

⁵⁸² Buber, *Tanrı Tutulması*, 74-78.

⁵⁸³ Buber, *Tanrı Tutulması*, 124-125.

bağlamında ele alır.⁵⁸⁴ Kanaatimizce Buber'in düşünceleri ahlâk ile din arasında bir köprü kuruyorken, Marcel'in görüşleri bu köprünün ilâhî bir kökten "beslendiğini" ve "yaşam bulduğunu" göstermektedir. Dolayısıyla Buber'in özgür irade ve bireysel karar vurgusu, Marcel'in ilâhî bağ ve metafiziksel sadakat merkezli yaklaşımıyla kesişmekte, ancak ayrılmaktadır. Buber, ahlâkî düzenin birey ve Tanrı arasındaki dinamik bir diyalogdan doğduğunu savunurken;⁵⁸⁵ Marcel, ahlâkın aşkın bir bağ ve Tanrı'nın rahmeti olmaksızın mümkün olamayacağını belirtir.⁵⁸⁶ Dolayısıyla Buber ahlâkî bireyin Tanrı'yla olan diyaloguna dayalı bir süreç olarak görür ve bireysel idrak ile ilâhî ilişkinin birbirine paralel tekabül ettiğini savunur.⁵⁸⁷ Marcel ise ahlâkî daha geniş bir varoluşsal bağlılık bağlamına yerleştirir ve insanın tüm varlığını ahlâkî düzene tam anlamıyla teslim etmesi gerektiğini ifade eder. Onun için Tanrı'ya sadakat, ahlâkî düzenin temel taşıdır. Marcel için etik değerler, insanın Tanrı'ya olan bağlılığı ve bu bağlılığın doğurduğu içsel bir sadakat duygusuna dayanır. Marcel'in "sadakat" anlayışı, sadece dışsal bir itaat ya da boyun eğmenin ötesinde, insanın kendi varoluşunu Tanrı'ya açan bir bağlılığı ifade eder.⁵⁸⁸ Bu açıdan Marcel'in ahlâk anlayışı, bireyin Tanrı'yla kurduğu bağın içsel dönüşüm ve varoluşsal bir olgunlaşma süreci ile mümkün olduğunu savunur.⁵⁸⁹ Yani Marcel, ahlâkî değerleri bir düzenin diktesi değil, Tanrı'ya varoluşsal bir adanmışlıkla bağlı olmanın sonucu olarak değerlendirir. Buber'in "Ben-Sen" ilişkisi, insanın kendi dışında, bağımsız bir ötekinin varlığına duyduğu saygıya işaret ederken; Marcel'in etik anlayışı, insan deneyiminde Tanrı'nın aşkına güven ve bağlılığa dayalıdır. Buber'de özgürlük, insanın Tanrı'yla ilişkisi içinde ahlâkî değerleri yaşayarak geliştirmesi anlamına gelirken, Marcel'de bu özgürlük kavramı daha çok Tanrı'nın aşkın düzenine katılım süreciyle geliştirilir. Bu açıdan Buber, etik değerlerin oluşmasında bireyin samimi ilişkisini merkeze alırken; Marcel, etik değerleri bireyin kendisinin aşılması, yani kendi sınırlılığını Tanrı'ya teslim etme süreci üzerinden tanımlar. Buber'de ahlâk, diyalog ve ilişkililik vurgusuyla şekillenirken; Marcel'de metafizik sadakat ve aşkın bir düzenle bütünleşmeyle anlam kazanır.

⁵⁸⁴ Marcel, *Being and Having*, 142-144.

⁵⁸⁵ Buber, *I and You*, 1-3.

⁵⁸⁶ Marcel, *Homo Viator*, 182-185.

⁵⁸⁷ Buber, *Tanrı Tutulması*, 125.

⁵⁸⁸ Marcel, *Being and Having*, 50-57.

⁵⁸⁹ Marcel, *Being and Having*, 142-145.

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Buber ve Marcel etik değerlerin Tanrı ile ilişkisini özel bir yere oturtmuşlardır. Öte yandan Nietzsche ve Sartre gibi seküler varoluşçular, etik değerlerin kökenini insanın yaratıcı özgürlüğüyle ilişkilendirerek farklı bir perspektif sunmuşlardır. Nietzsche'ye göre etik değerler insanın yaratıcı gücüyle şekillenir ve bu bağlamda Mutlak'a yönelik bir dayanak ya da referans, bireyin özgürlüğünü sınırlar.⁵⁹⁰ Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" metaforu, insanın kendi etik değerlerini yaratma çağrısıdır ve bireylere, aşkın bir otorite yerine kendi değerlerini yüceltebileceği bir alan açar.⁵⁹¹ Bu anlamda Nietzsche'nin yaklaşımı, Buber'in "Mutlak Sen" merkezli etik anlayışını, bireyin yaşamı onaylayan değerler üretme yetisine bir engel olarak görebilir. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesinde bireyin kendi varoluşsal deneyimlerinden yola çıkarak değerlerini oluşturmalarının önemi dikkat çekerken, Buber'in öğretilerinin bu anlayışı sınırlayıcı bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz. Marcel'in bağlılık ve sadakat temelli etik yaklaşımı ise Nietzsche'nin "üstün insan" idealiyle açıkça çelişir, çünkü bireyin kendisini aşması Marcel için Tanrı'ya katılım süreciyken,⁵⁹² Nietzsche için bireyin kendi benliğini güçlendirme ve kendi ahlâkî sistemini yaratma sürecidir.⁵⁹³ Sartre'ın anlayışında ise insan, özgürlükle baş başa bırakılmış bir varlıktır ve etik değerlerin temeli bireyin özgürlüğüne dayanır. Sartre için Tanrı'ya sadakat ya da bir "Mutlak Sen"e olan ilişki, bireyin otantik etik değer yaratımını engelleyebilir.⁵⁹⁴ Dolayısıyla Buber'in ve Marcel'in ahlâkın kaynağı olarak Tanrı'yı merkeze almaları, Sartre'ın ahlâk anlayışında bireyin kendi varoluşundan sapması olarak yorumlanır. Sartre, insanın ahlâkî değerlerini kendisi yaratması gerektiğini savunur ve bu bağlamda dışsal bir otorite ya da aşkın düzen karşısında bireyin özgürlüğünün korunmasında ısrarcıdır.⁵⁹⁵ Bu konuda özellikle karşımıza tüm varoluşçu düşünürlerin felsefelerinde temel bir anlayış olarak ön plana çıkan "varoluş özden önce gelir" ilkesi çıkmaktadır. Bu ilkeyi yorumlayış tarzı Marcel ve Buber'i ateist varoluşçulardan ayırmaktadır. Çünkü varoluşçular, geleneksel "özcü felsefe" anlayışının aksine bireyi başlangıç noktası yaparak, özün değil varoluşun öncelikli olduğunu vurgularlar. Buber ve Marcel'in dâhil olduğu teist

⁵⁹⁰ Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-468.

⁵⁹¹ Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, 56.

⁵⁹² Marcel, *Being and Having*, 167-171.

⁵⁹³ Nietzsche, *Güç İstenci*, 461-467.

⁵⁹⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, 46-48.

⁵⁹⁵ Sartre, *Varoluşçuluk*, 47-51.

varoluşçulukta, bu anlayış Tanrı ile ilişkili bir bağlama oturtulurken, ateist varoluşçulukta insan özgürlüğü ve sorumluluğu ön plandadır.

Buber, insan varoluşunun özünü ilişkilerinde bulduğunu savunur. Buber'in meşhur "Ben-Sen" öğretisinde, insan, varoluşunu diğer insanlarla ve Tanrı'yla kurduğu ilişkilerde anlamlandırır. Tanrı, insanın özünü keşfetmesinde bir rehberdir. Dolayısıyla Buber'in Ben-Sen ilişkisiyle varoluşun öze kavuşacağını benimsediğini söyleyebiliriz. Buber için "varoluş özden önce gelir" demek, insanın önce var olduğu ve yaşamındaki ilişkiler yoluyla kim olduğunu ve neye dönüştüğünü bulduğu anlamına gelir.⁵⁹⁶ Ancak burada önemli olan, Tanrı'nın bu süreci belirlemesidir. İnsan, kendisini yaratma yolculuğunu bir diyalog ve bağlılık çerçevesinde gerçekleştirir. Bu, teist varoluşçuluğun temel bir farklılığı olarak ortaya çıkar. Marcel açısından bakıldığında, insanlar özlerini, Tanrı'yla olan etkileşimlerinde keşfeder ya da oluşturur. Örneğin sevgi, sadakat ve bağlılık gibi değerler, Tanrı'dan kaynaklanır ve insan kendisini bu değerler üzerinden şekillendirir. Bu da Marcel'in, Sartre'dan farklı olarak varoluşu bir yalnızlık değil, bir bağlanma meselesi olarak gördüğünü ortaya koyar.⁵⁹⁷

Sonuç olarak Buber ve Marcel'de Tanrı'nın ahlâkın kaynağı olarak ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Buber, ahlâkı bireyin Tanrı ile ve diğer insanlarla kurduğu ilişkilerin toplamı olarak görürken, Marcel ahlâk anlayışını bireyin içsel sadakati üzerine inşa etmiştir. Her iki düşünürde de ahlâk, dışsal kurallara değil, bireyin içsel bağlarına dayanır. Bu bağların en önemli tarafında ise Tanrı vardır. Ateist varoluşçulukta ise ahlâk, insanın bireysel özgürlüğü ve seçimleriyle şekillenir. Sartre için bireyin kendi değerlerini yaratması, ahlâkın temelidir. Nietzsche'nin "üst insan" kavramı da bireyin kendi ahlâkî ilkelerini yaratma gücünü ifade eder. Dolayısıyla teist varoluşçulardan Buber ve Marcel için ahlâk aşkın bir varlıkla ilişkide anlam bulurken, ateist varoluşçular için ahlâk, bireyin somut varoluşunda kendi kurallarını belirlemesinden doğar. Kısacası Buber ve Marcel, etik değerlerin Tanrı ile olan ilişkisi üzerinden bireyin ahlâkî sorumluluğunu temellendirir. İkisi de ahlâkî değerlerin insanın Tanrı ile kurduğu bağ üzerinden şekillendiğini savunsa da, yaklaşım tarzları farklılık gösterir: Buber, Tanrı ile diyalog ve karşılıklı ilişkiyi vurgularken; Marcel, sadakat ve teslimiyetle bir bağlılık süreci üzerinde durur. Nietzsche ve Sartre ise etik değerlerin insanın içsel özgürlüğünden türediğini

⁵⁹⁶ Buber, *Tanrı Tutulması*, 86-87.

⁵⁹⁷ Marcel, *The Mystery of Being 1. Reflection and Mystery*, 46-48.

savunarak, bireyin özgünlük yolculuğunda dışsal bir otoriteden bağımsız olması gerektiğini öne sürerler.

Anlattıklarımızdan hareketle diyebiliriz ki Buber ve Marcel'in Tanrı-ahlâk ilişkisini ele alış biçimleri, felsefî kavrayışlarındaki farklılıkları gözler önüne serse de, iki düşünürün de odaklandığı ortak noktalar bulunmaktadır. Buber, bireyin özgürlüğünü Tanrı ile kurduğu dinamik bir ilişki çerçevesinde yeniden tanımlarken; Marcel, bireyin Tanrı'ya duyduğu teslimiyetin ve sadakatın ahlâkî varoluşun temel unsurları olduğunu savunur. Bu bağlamda, Buber'in diyalogsal ontolojisi ile Marcel'in aşkınlık merkezli aşk ve katılım anlayışı, birbirinden farklı olduğu kadar birbirini tamamlayan unsurlar da barındırmaktadır.



SONUÇ

Bu çalışmada, Martin Buber ve Gabriel Marcel'in varoluş felsefesi kapsamında Tanrı ve ahlâk anlayışları detaylı bir şekilde incelenmiş, her iki filozofun düşünce sistemleri karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmıştır. Çalışmamız, teist varoluşçuluk üzerinden, bireyin varoluşunu anlamlandırma çabasında Tanrı'nın ve ahlâkın rolüne odaklanmıştır. Bulgular, özellikle Buber ve Marcel'in modern insanın yaşadığı anlam, özgürlük ve ahlâk krizine yönelik sunduğu çözümler açısından önemli katkılar sağlamaktadır. Tanrı-insan, insan-insan ve insan-evren arasındaki ilişkiler felsefî bir zeminde ele alınarak, her iki düşünürün modern bireyin anlam arayışı ve ahlâkî krizleri üzerine sundukları çözüm önerileri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamız boyunca gördük ki Buber'in diyalog felsefesi, bireyin varlıkla kurduğu ilişkiyi "Ben-Sen" ve "Ben-O" temelinde ele alarak, insanın karşılıklı ilişkilerde nasıl anlam bulabileceğini göstermektedir. Buber, varoluşun temeline "Ben-Sen" ve "Ben-O" ayrımını koyar; bu iki ilişki modelinden ilki insanın anlam kazandığı bir boyut sunarken, ikincisi insanı nesneleştiren, yalnızlaştıran ve yabancılaştıran modern bir ilişkilendirme biçimidir. Dolayısıyla Buber'in felsefesinde varlığın ilişkilerde açığa çıktığını ve insanın en önemli anlamı Tanrı ile kurduğu "Mutlak Sen" bağlamında elde ettiğini tespit ettik. Bu bağ, insanın özgürlüğünü besleyen ve ahlâkî sorumluluğu geliştiren bir nitelik taşır. Bu bakış açısı, bireyin varlık deneyimini yüzeysel bir bağlamdan çıkararak, derin bir ilişkiler ağına taşır. Dolayısıyla en önemli tespitlerimizden birisi ise Tanrı'nın Buber'in varlık anlayışında doğrudan bir emir veren otorite değil, bireyin kendisiyle ve tüm varlıklarla kurduğu anlamlı bağların zirvesinde yer alan bir varlık olmasıdır. Ayrıca çalışmamızda Marcel'de ise varlık konusunun aşkınlık ve bağlanma üzerinden ele alındığını tespit ettik. Marcel'in felsefesinde varoluşun insanın kendisinin ötesine geçerek Tanrı'ya ve çevresine katılım sağlamasıyla anlam kazandığı sonucuna ulaştık. Marcel, varlığın yalnızca katılım ve bağlanma yoluyla anlam kazandığını öne sürerken, Tanrı'yı aşkın bir gizem ve bireyin ahlâkî sürecinde bir rehber olarak sunmaktadır. Bu anlayışta, bağlanma yalnızca bireyler arasında değil, aynı zamanda insandan Tanrı'ya uzanan bir süreci temsil eder. Dolayısıyla varlık, bireyin yalnızca kendi benliği çerçevesinde sınırlı bir olgu değil, başkalarıyla ve nihaî olarak Tanrı'yla kurulan bağlanmayla tamamlanır. Her iki düşünürün varlık anlayışlarından elde edilen bulgular, Buber ve Marcel'in

felsefelerinde insanoğlunun yalnızca birey olarak değil, ötekiyle ve nihayetinde Tanrı'yla olan bağı üzerinden anlam kazanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Buber'in Tanrı'yı "Mutlak Sen" olarak tanımlaması ve Marcel'in Tanrı'yı bir "gizem" ve "sonsuz bağlılık" ekseninde ele alması, modern insanın varoluşsal sorgulamalarına anlamlı bir yön vermektedir. İnsanın modern dünyadaki yalnızlık ve anlam kaybı, bu bağın zayıflamasıyla doğrudan ilişkilidir. Tanrı ise, insanın bu bağlanma sayesinde ahlâkî bir varlık haline gelmesini mümkün kılan aşkın bir varlık olarak en üst noktada yer alır. Birey, Tanrı'yla bağ kurdukça, diğer insanlarla da uyumlu ve şefkatli bir ilişki geliştirir. Böyle bir varlık ve Tanrı anlayışının sonucu olarak bireyin aşkın bir düzenle kurduğu bağın toplumsal ilişkilere rehberlik etmesiyle ahlâk kendini gösterir.

Çalışmamız kapsamında ulaşılan önemli sonuçlardan bir diğeri ise, Buber'in Tanrı'yı "Mutlak Sen" olarak ele alarak, bireyin Tanrı'yla diyalog yoluyla ahlâkî bir zeminde özgür iradesini gerçekleştirebileceğini savunmasıdır. Buber, ahlâkî birey ile Tanrı arasındaki bu ilişkinin sonucu olarak değerlendirirken, bu ilişkiyi tefekkür ve dogmalardan ziyade diyalog ve etkileşimle temellendirmiştir. Sonuç olarak Buber'in ahlâk anlayışı için tespitimiz, ahlâkî sadece normatif bir sistem olarak değil, insan varlığının temel unsurlarından biri olarak görmesi ve bu bağlamda ilişki içinde ahlâka eşsiz bir anlam kazandırmaya çalışmasıdır. Marcel'de ise ahlâk ve varoluş konusunda bağlanma ve sadakat kavramlarının merkezde yer aldığını tespit ettik. Çünkü Marcel'in düşüncesinde, birey ancak başkalarına ve aşkın bir varlığa bağlanma yoluyla varoluşunu gerçekleştirebilir. Özgürlük ve ahlâk, insanın kendisi dışındaki bir varlığa duyduğu derin sadakatle anlamlı hale gelir. Marcel'in bu bağlanma anlayışının yalnızca bireysel bir duygu değil, aynı zamanda bireyin toplumsal ve metafizik düzlemde sorumluluğunu kavramasına imkân tanıyan bir insanî tavır olduğu sonucuna ulaştık.

İnsan, Buber'in felsefesinde Tanrı ile özgür bir diyalog içerisine girer ve bu diyalog, bireyin ahlâkî sorumluluğunu kendi iradesiyle üstlenmesini sağlar. Dolayısıyla Buber'in anlayışında özgürlüğün insanın diğer insanlar, doğa ve Tanrı ile kurduğu etkileşimlerde, bu ilişkilerin samimiyeti ve derinliğinde kendiliğinden ortaya çıktığını tespit ettik. Marcel'de ise özgürlüğün insanın kendisini aşması ve Tanrı'ya bağlanmasıyla anlam kazandığı sonucuna ulaştık. Birey, Tanrı ile bu bağlanma içinde ahlâkî bir farkındalık geliştirir. Özgürlük, daha çok bir tür teslimiyet yoluyla, insanın aşkın bir düzen içindeki yerini kabullenmesinde yatar. Çalışmamızda ulaşılan önemli bir diğer nokta, Marcel'in

modernitenin sebep olduğu bireysel yalnızlık ve anlam kaybına karşı, bağlanmanın ve sadakatin, bireyi yeniden anlam dünyasında konumlandıracağına dair vurgusudur. Bu bağlanma, sadece insanî ilişkilerde değil, bireyin Tanrı ile kurduğu metafizik bağda da derinleşmektedir.

Buber ve Marcel'in düşünceleri arasında belirgin benzerlik ve farklılıklar bulunduğu çalışmada açıkça ortaya konmuştur. Her iki düşünür de bireyin anlam arayışının temelinde Tanrı'yla kurulan ilişkileri merkeze alırken, bu ilişkiyi farklı açılardan ele almışlardır. Buber için "Ben-Sen" ilişkisi, dünyadaki her bir varlıkla diyalog üzerinden anlam kazanırken; Marcel için bağlanma ve sadakat, ahlâkın ve Tanrı ile ilişkinin merkezinde yer alır. Buber'in ilişkisel ve diyalog odaklı yaklaşımı, bireyin daha dinamik bir etik anlayış geliştirmesine imkân tanırken, Marcel'in bireysel katılım ve bağlanma vurgusu daha içsel ve metafizik bir ahlâk anlayışı sunar. Buber'de ahlâk, bireyin diğer insanlarla ve Tanrı'yla kurduğu ilişkiyle doğrudan bağlantılıdır. Ahlâkî sorumluluk ancak samimi ve içten bir diyalog yoluyla anlam kazanır. Öte yandan Marcel'de bireyin ahlâkî olgunluğunun ancak Tanrı'yla kurduğu metafizik bağlanma ve sadakat yoluyla tamamlanabileceğini tespit ettik. Bu bağlamda, Buber'in diyalojik etiği ve Marcel'in bağlanma temelli ahlâk anlayışı, modern insanın anlam arayışına yönelik birbirini tamamlayan çözümler sunmaktadır. İki düşünürün ortaya koydukları bu farklı sistemler, hem bireysel hem de toplumsal değerlerin yeniden inşasında birbiriyle tamamlayıcı bir nitelik taşır.

Çalışmamız boyunca elde ettiğimiz bulgular, modern felsefenin bireysel özgürlük, ahlâk ve insanın anlam arayışına dair geliştirdiği ateist varoluşçu yaklaşımlarla teist varoluşçuluk arasındaki farkları da açıkça ortaya koymuştur. Özellikle Sartre ve Nietzsche gibi ateist varoluşçuların, insanın kendi değerlerini yaratmaya duyduğu ihtiyaç üzerinde durduğu, Tanrı'yı ahlâkî sistemin dışında konumlandırıdığı görülmektedir. Buna karşılık, Buber ve Marcel, ahlâkın Tanrı'dan bağımsız olarak anlamlı bir zemin kazanamayacağını, insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle kuracağı anlamlı bağları ancak Tanrı'yla ilişki temelinde gerçekleştirebileceğini savunmuşlardır. Çalışmamız kapsamında yapılan analizler, Buber ve Marcel'in sunduğu teistik yaklaşımların, modern dünyanın nihilizm, bireyselleşmenin yarattığı anlam kaybı ve değer krizlerine karşı güçlü alternatifler sunduğunu göstermiştir. Buber ve Marcel'in felsefelerinde insanoğlunun yalnızca birey olarak değil, ötekiyle ve nihayetinde Tanrı'yla olan bağı üzerinden anlam

kazanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Buber'in Tanrı'yı "Mutlak Sen" olarak tanımlaması ve Marcel'in Tanrı'yı bir "gizem" ve "sonsuz bağlılık" ekseninde ele alması, modern insanın varoluşsal sorgulamalarına anlamlı bir yön vermektedir. Modern dünyanın getirmiş olduğu tüm bu sorunlara karşı Buber, Ben-Sen ve Ben-Mutlak Sen diyalogunu çare olarak sunmaktadır. Kanaatimizce Buber'in çözüm önerisi insanlar arasındaki araçsallaştırıcı, çıkar odaklı ilişkilerin yerine, samimi ve derinlikli bağların kurulmasını sağlamakla birlikte ahlâkın bu tür ilişkilerden doğmasını ve bireyin toplumla gerçek anlamda uyumunu sağlar. Çalışmamızda modern dünyanın oluşturduğu anlam kaybına karşı Marcel'in ise diyalogun da ötesine geçerek bağlanma ve sadakat kavramlarını çözüm olarak sunduğunu tespit ettik. İnsan, Tanrı'ya ve başkalarına bağlanarak ahlâkî ve manevî bir düzlemde kendini yeniden var edebilir. Bu bağlılık, bireyin yalnızca kendi hayatını değil, toplumsal yapıyı da aşkın bir düzenle yeniden anlamlandırır.

Çalışma sonucunda, Buber'in "Ben-Sen" ilişkisini ve Marcel'in "bağlanma" ve "yaratıcı sadakat" kavramlarını temele alan Tanrı-ahlâk anlayışlarının, birey ile Tanrı arasındaki bağın yeniden oluşturulmasında derinlemesine bir anlam sunduğu belirlenmiştir. Buber'in diyalojik yaklaşımı, modern dünyada insanın yalnızlaşmasına karşılıklı ilişkiler üzerinden bir çözüm sunarken; Marcel'in bağlanma ve sadakat temelli metafizik yaklaşımı, bireyin sadece kendisini değil, toplumla ve Tanrı'yla olan bağlarını da yeniden inşa etmesine olanak sağlamaktadır. İki düşünürün felsefeleri, modern dünyanın eleştirilen bireysellik anlayışına karşı ilişkisellik ve bağlılık üzerinden alternatif bir dünya görüşü ortaya koymaktadır. Ayrıca çalışma boyunca incelenen kaynaklar ve analizler sonucunda elde edilen bulgular, bu iki düşünürün insan varoluşu, ilişkiler ve ahlâk konularına dair özgün katkılarını ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, Buber ve Marcel'in varoluş felsefelerinde Tanrı ve ahlâk anlayışları, teistik varoluşçuluğun modern dünyaya dair bir çözüm geliştirebileceğini güçlü bir şekilde göstermektedir. Bu çalışma, iki düşünürün felsefesi üzerinden, anlam, ahlâk, özgürlük ve sorumluluk gibi kavramların yeniden değerlendirilmesine katkı sunmuş ve bireyin hem kendi varoluşsal arayışında hem de toplumsal bağlamda Tanrı ile olan ilişkisinin önemini vurgulamıştır. Bu yönüyle çalışma, din felsefesi, ahlâk teorileri ve modern varoluşçuluk bağlamında yeni tartışmalara kapı aralayabilecek değerli bir zemin sunmaktadır. İki düşünür de insan varoluşunun ahlâkî ve metafizik boyutlarını göz ardı

etmeden, insana yön verebilecek derinlikli sistemler kurmuştur. Bu katkılarıyla çalışmanın, varoluşçu felsefede teistik düşüncenin yeniden değerlendirilmesi anlamında özgün bir literatür sunması da beklenmektedir. Ayrıca bu çalışma, özellikle modern felsefenin ortaya çıkardığı bireysellik ve anlam bozunumuna dair tartışmalarda, Buber ve Marcel'in sunduğu çözüm önerilerinin hâlâ güncelliğini koruduğunu ve etkili sonuçlar üretebileceğini göstermektedir.



KAYNAKÇA

- Ansell-Pearson, Keith, *Kusursuz Nihilist*, (Çev.: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, ve Kudret Emir), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi* (13. Baskı), İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991.
- Bayraktar, Fulya, *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2019.
- Blackham, Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev.: Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi, Ankara 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1997.
- Breisach, Ernst, *Introduction to Modern Existentialism*, Grove Press, New York 1962.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, (Çev.: İnci Palsay), Kopernik Kitap, Ankara 2020.
- Buber, Martin, *Ekstatische Konfessionen*, Insel-Verlag Zu, Leipzig 1921.
- Buber, Martin, *Good and Evil*, Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- Buber, Martin, *I and You*, (Trans.: R. G. Smith), Charles Scribner's Sons, New York 1958.
- Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, (Çev.: Abdullatif Tüzer), Lotus Yayınevi, Ankara 2000.
- Buber, Martin, *The Prophetic Faith*, (Trans.: Carlyle Witton-Davies), Harper and Row Publishers, New York 1960.
- Buber, Martin, *The Writings of Martin Buber*, Will Herberg (Ed.), Meridian Books, New York 1956.
- Buber, Martin, *Two Types of Faith*, (Trans.: Norman P. Goldhawk), The Macmillan Company, New York 1951.
- Cevizci, Ahmet, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

- Cevizci, Ahmet, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2019.
- Cohn-Sherbok, Dan, “*Martin Buber*”, In *Fifty Key Jewish Thinkers*, Routledge, London 2007.
- Çiçek, Hasan, *Karl Jaspers’in Siyaset Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008.
- Çüçen, A. Kadir, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2009.
- Çüçen, A. Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayınları, Bursa 2015.
- Danto, Arthur, *Nietzsche*, (Çev.: İlke Karadağ), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Dastur, Françoise, “Heidegger’in Fransa’da Alımlanışı ve Alımlanmayışı”, *Heidegger Paris’te*, (Haz.: Sadık Erol), Otonom Yayıncılık, İstanbul 2024.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza; Practical Philosophy*, (Trans.: Robert Hurley), City Lights Books, San Francisco 1988.
- Elmas, Fatih Mehmet, “Gabriel Marcel”, Kadir Çüçen (Ed.), *Varoluş Filozofları*, (ss. 202-220), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Foolquie, Paul, *Varoluşçu Felsefe*, (Çev.: Yakup Şahan), Gelişim Yayınları, İstanbul 1976.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler-İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, (Çev.: M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 1994.
- Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, (Çev.: Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn I*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed, *İlcâmü’l-âvam an İlmi’l-Kelâm*, Muhammed Muksim Billah El-Bağdadî (Ed.), Dar al-Kutub al-Arabi, Beyrut 1985.
- Gödelek, Kamuran, “Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi”, *Kierkegaard*, Say Yayınları, İstanbul 1999.
- Gustorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (Çev.: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

- Gusdorf, George, *Signification Humain de la Liberte*, Payot, Paris 1962.
- Güçlü, Abdulkaki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- Gür, Aysun, “Heidegger’in Metafizik Anlayışı”, *Metafizik-Filozofların Metafizik Sistemleri*, (Ed.: A. Kadir Çüçen), (ss. 610-625), Sentez Yayıncılık, Bursa 2019.
- Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1988.
- Gürsoy, Kenan, *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.
- Hannay, Alastair, *Kierkegaard and Philosophy*, Routledge, London 2003.
- Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev.: Doğan Naci Kadioğlu), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, (Çev.: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2013.
- Heidegger, Martin, *Kant’ın Varlık Tezi*, (Çev.: Özgür Aktok), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
- Heidegger, Martin, “Metafiziğin Onto-teo-lojik İnşası”, Ahmet Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Teoloji*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (Çev.: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1991.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche ve Batı Metafiziği: Nietzsche’nin Sözü: Tanrı Öldü-Nietzsche ve Din*, (Çev.: Ahmet Demirhan), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- Heidegger, Martin, “*Nietzsches wort ‘Gott ist tot’*”, Holzwege, Frankfurt 1950.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev.: Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa 2001.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev.: K. H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Heidegger, Martin, *1933’te Neler Oldu?*, (Çev.: Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.
- Heinemann, Frederick Henry, *Existentialism and The Modern Predicament*, Harper Torch Books, New York 1958.

Hızır, Nusret, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1976.

Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çev.: Tomris Mengüşoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, (Çev.: Salih Uçan), Pınar Yayınları, İstanbul 1985.

İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Mehmet Akalın), Dergah Yayınları, İstanbul 1981.

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, (Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İstanbul 2001.

Jaspers, Karl, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, (Çev.: Sedat Umran), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.

Jaspers, Karl, *Philosophical Faith and Revelation*, (Trans.: E. B. Ashton), Harper and Row Publishers, New York 1967.

Jaspers, Karl, *Reason and Existenz*, (Trans.: William Earle), The Noonday Press, New York 1955.

Jaspers, Karl, *The Perennial Scope of Philosophy*, (Trans.: Ralph Manheim), Archon Books, USA 1968.

Jaspers, Karl, *Way to Wisdom*, (Trans.: Ralph Manheim), Yale University Press, London 1975.

Jung, Gustav, *Analitik Psikoloji*, (Çev.: Ender Gürol), Payel Yayınevi, İstanbul 1997.

Jung, Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, (Çev.: İris Kantemir), Can Yayınları, İstanbul 2008.

Jung, Gustav, *Psikoloji ve Din*, (Çev.: Raziye Karabey), Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2010.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, (Çev.: İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınevi, Ankara 1995.

Kant, Immanuel, *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. (Ed.: Allen Wood and G. di Giovanni), Cambridge University Press, New York 1998.

Karakaya, Talip, *Jean Paul Sartre ve Varoluşçuluk*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

Keen, Sam, Gabriel Marcel, Carey Kingsgate Press, London 1967.

Kırkoğlu, Serdar Rıfat, “Giriş”, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Fol Kitap, Ankara 2019.

Kierkegaard, Soren, *Kaygı Kavramı*, (Çev.: Türker Armaner), İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006.

Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, (Çev.: İbrahim Kapaklıkaya), Anka Yayınları, İstanbul 2002.

Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk*, (Çev.: M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, İstanbul 1997.

Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, (Trans.: David F. Swenson), Princeton University, New York 1962.

Köse, Fatma Tosun, *Martin Heidegger’in Teoloji Anlayışı ve Onto-Teoloji Eleştirisi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2020.

Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*, TFK Yayınları, Ankara 1997.

Lalande, Andre, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Volume 2), P.U.F., Paris 1991.

MacIntyre, Alasdair, *Etik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

Magill, Frank N., *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, (Çev.: Vahap Mutal), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Marcel, Gabriel, *Being and Having*, (Trans.: Katharine Farrer), The University Press, Glasgow 1949.

Marcel, Gabriel, “Contemporary Atheism and the Religious Mind”, *Philosophy Today*, 4(4), 1960.

Marcel, Gabriel, *Creative Fidelity*, (Trans.: Robert Rosthal), Fordham University Press, New York 2002.

Marcel, Gabriel, *Etre et Avoir*, Aubier, Paris 1935.

- Marcel, Gabriel, *Homo Viator*, (Trans.: Emma Craufurd), Henry Regnery Company, Chicago 1951.
- Marcel, Gabriel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927.
- Marcel, Gabriel, *Metaphysical Journal*, (Trans.: B. Wall), Henry Regnery, Chicago 1952.
- Marcel, Gabriel, “Ontolojik Muamma Üzerine”, *Metafizik Nedir?*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Birey Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Marcel, Gabriel, *Problematic Man*, (Trans.: B. Thompson), Herder and Herder, New York 1967.
- Marcel, Gabriel, *The Existential Background of Human Dignity*, Harvard University Press, Massachusetts 1971.
- Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being*, (Trans.: G. S. Fraser), St. Augustine’s Press, Indiana 2001.
- Marcel, Gabriel, *The Mystery of Being I. Reflection and Mystery*, (Trans.: G. S. Fraser), Henry Regnery Company, Chicago 1950.
- Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existentialism*, (Trans.: Manya Harari), Citadel Press Books, New York 1984.
- Marcel, Gabriel, *Tragic Wisdom and Beyond*, (Trans.: S. Jolin and P. McCormic), Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Matthews, Eric, *Twentieth Century French Philosophy*, Oxford University Press, New York 1996.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev.: Serdar Rıfat Kırkoğlu), Fol Kitap, Ankara 2019.
- Muşta, M. Celalettin, *Gabriel Marcel’in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, (Çev.: Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev.: Turan Ofazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 2002.

- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, (Çev.: Sedat Umran), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, (Çev.: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, (Çev.: Levent Özşar), Asa Yayınları, Bursa 2003.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982.
- Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve İmancılık." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 1999, 157-176.
- Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Pascal, Blaise, *Memorial*, *Christian Classics*, Ethereal Library, Grand Rapids 1654.
- Pax, Clyde, *An Existential Approach to God*, Martinus Nijhaff, Lahey 1972.
- Reginster, Bernard, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, New York 2003.
- Royce, Josiah, *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1909.
- Sartre, Jean-Paul, *Basic Writings*, Stephen Priest (Ed.), Routledge, London 2001.
- Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev.: T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev.: Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2005.
- Sim, Stuart, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, (Çev.: Mukadder Erkan ve Ali Utku), Ekabil Yayınları, Ankara 2006.
- Solomon, Robert C., *Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, (Çev.: Reha Kuldaşlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020.
- Spinoza, *Ethica*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Spinoza, "The Ethics", *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, (Trans.: R. H. M. Elwes), Dover Publication, New York 2018.

- Tillich, Paul, *Aşk, Güç ve Adalet*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Bozkurt Koç), Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2004.
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- Topçu, Nurettin, *Varoluş Felsefesi: Hareket Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.: Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Tüzer, Abdullatif, "Varoluşçu Düşünür Martin Buber'in Diyalog Felsefesi ve Bu Felsefi Yaklaşımın Eğitim Açısından Uzanımları." *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4(8), 2009, 17-39.
- Uygur, Nermin, *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Ukray, Murat, *Jung Psikolojisi*, Yason Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Paul Tillich'in Tanrı Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2005, 134-147.
- Yazoğlu, Ruhattin ve İmamoğlu, Tuncay, *Mantık* (4. Baskı), Eser Yayınları, Erzurum 2021.
- Williams, John Reynold, *Heidegger'in Din Felsefesi*, (Çev.: Mehmet Türkeri), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2005.
- Wood, Robert E., "The Dialogical Principle and the Mystery of Being: The Enduring Relevance of Martin Buber and Gabriel Marcel", *International Journal for Philosophy of Religion*, 45 (2), 1999, 83-97.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fırat KARADAĞ
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi (Tezli)	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
Doktora (Tezli)	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	Yüksek Lisans Tez Çalışması: Karadağ, F. (2019). <i>Roger Garaudy'de Din ve Medeniyet</i>, (Yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tez Çalışması: Karadağ, F. (2025). <i>Martin Buber ile Gabriel Marcel'in Tanrı ve Ahlâk Anlayışlarının Mukayesesi</i> (Doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Karadağ, F., & Yazoğlu, R. (2024). "Roger Garaudy Düşüncesinde İslâm İktisadının Kapitalizm ve Sosyalizm Sistemleriyle Mukayesesi. <i>Universal Journal of Theology</i>, 9(1), 70-94. Karadağ, F., & Yazoğlu, R. (2024). "Martin Buber ve Gustav Jung Düşüncesinde Kolektif Bilinçdışı ve Gnostik Yaklaşım Bağlamında Tanrı. <i>Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji</i>, (42), 14-23.
Tarih	Nisan 2025