VEFA TAŞDELEN

Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri

HECE

Vefa Taşdelen: 1966 yılında İnebolu'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. 1989 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. Aynı bölümde *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi* başlıklı yüksek lisans tezini hazırladı. Van'ın Gürpınar ilçesinde iki yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1994 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesine araştırma görevlisi olarak girdi. 1997-2000 yıları arasında, *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*'ni yönetti. 2000 yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde araştırma görevlisi oldu. 2004'te *Søren Kierkegaard'un Varoluş Alanlarında Benliğin Oluşamaması Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak Sevgi Alanı,* 2006'da *Eğitim Hermeneutiği Sorunsalı Üzerine Felsefi Bir Araştırma* başlıklı doktora tezlerini savundu. 2007'de Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi olarak girdi. 2008-2011 yılları arasında Müştehir Karakaya ile birlikte *Beyaz Gemi Kültür ve Sanat* dergisini çıkardı. 2012 yılında Yıldız Teknik Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümüne geçti. Ulusal ve uluslararası dergilerde edebiyat, felsefe, sanat ve eğitim konularında yayınlanmış deneme ve makaleleri bulunan Taşdelen, halen Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde görev yapmaktadır.

Eserleri: *Sanat Akımları Sorunsalı ve Sürrealizm* (inceleme, Girişim Yayınları, 1996) *Ay Çekimi* (şiir, Seyir Yayınları, 1998), *Düşünmek Özgürlüğü* (deneme, Seyir Yayınları, 1998), *Sanat Yazıları* (deneme, Seyir Yayınları, 1998), *Kaygı Kavramı* (Søren Kierkegaard'dan çeviri-inceleme, Hece Yayınları, 2004), *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (inceleme, Hece Yayınları, 2004), *Felsefe Eğitim Sanat*: *Saffet Bilhan Armağanı* (derleme, Sabri Büyükdüvenci'yle birlikte, Hece Yayınları, 2006), *Hermeneutiğin Evrimi, Kesitler* (inceleme, Hece Yayınları, 2008), *Önsözler* (Søren Kierkegaard'dan çeviri, Ralph Lebro'yla birlikte, Beyaz Gemi Yayınları, 2010), *Eğitimden Felsefeye: Necmettin Tozlu Armağanı* (derleme, Ahmet Yayla ve Alaattin Karaca'yla birlikte, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yayınları, 2011), *Felsefeden Edebiyata*, (deneme-inceleme, Hece Yayınları, 2013), *Çağın Sorunları Karşısında Eğitim* (derleme, Necmettin Tozlu ve Mehmet Önal'la birlikte, Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014), *Felsefe Kültürü* (Hece Yayınları, 2015), *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite* (derleme, Necmettin Tozlu ve Mehmet Önal'la birlikte, Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2016), *Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri* (Hece Yayınları, 2017).

KAYGIDAN UMUDA VAROLUŞUN RENKLERİ

VEFA TAŞDELEN

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 449
Felsefe

Birinci Basım: Eylül 2017
©Hece Yayınları
Sertifika No: 17672

Kapak Tasarımı: SARAKUSTA
www.sarakusta.com.tr
Teknik Hazırlık: Bülent Güler

Baskı: Dumat Ofset
T: (0312) 278 82 00

ISBN: 978-605-9556-46-0

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.
Konur Sokak No: 39/1-2 Kızılay-Çankaya/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
T: (0 312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr
www.hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz / 9

Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu / 11
Giriş / 11
1. Özcü Felsefelerden Kesitler / 15
2. Varoluşun Özden Önceliği Sorunu / 21
2.1. Varoluşun Kavranamazlığı / 25
2.2. Varoluşun Sistemi Olmaz / 27
2.3. Bireyin Varoluşu / 28
2.4. Varoluşun Biricikliği / 30
2.5. Özgürlük ve Sorumluluk / 31
2.6. Tasarı ve Seçim / 34
Sonuç / 38

Varoluş Felsefelerinde Şimdiki Zaman Sorunu / 43
Giriş / 43
1. Felsefe İçin Şimdiki Zamanın Anlamı / 44
2. Şimdiki Zamanın Neliği Sorunu / 48
3. Filozofun Şimdiki Zamanla Olan Ontolojik İlgisi / 50
4. Filozofun Kendi Çağı İle Olan İlgisi / 54
Sonuç / 61

Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı / 65
Giriş / 65
1. İlk Günahın Psikolojisi / 68
2. Sentez Olmak Kaygılı Olmaktır / 72
3. Kaygı Hâli / 77
Sonuç / 79

Kierkegaard Psikolojisi: Tutku / 81
Giriş / 81
1. Tutkunun Doğası / 83
2. Kierkegaard Felsefesinde Tutkunun Yeri / 86
Sonuç / 95

Kierkegaard Psikolojisi: Umut / 99
Giriş / 99
1. İnsanın Yazgısı / 101
2. Ben Olma Ödevi ve Umutsuzluk / 106
3. Umutsuzluk ve Sıçrama / 116
Sonuç / 119

Kuşku: Yolları Çatallanan Bahçe / 123
Giriş / 123
1. Kuşkunun "İkicil" Doğası / 125
2. Büyük Karşılaşma / 128
3. Kuşku ve Felsefe / 132
4. Kuşkunun Esenlik Çizgisi / 135
Sonuç / 139

Varoluşun Anlamı Sorunu / 141
Giriş / 141
Soruya Dair / 143
Cevaba Dair / 148
Sonuç / 155

Samsatlı Lukianos'un Eserlerinde Varoluşun Sahihliği Sorunu / 157
Giriş / 157
1. Ayıklayıcı Bir Tutum Olarak "Yadsıma" / 158
2. Ölüm ve Varoluşun Sahiciliği Sorunu / 161
3. İnsanüstü Bakış Açısından Dünya Hayatı / 164
Sonuç / 169

Nuri Pakdil'in Korku ve Samuel Beckett'in Godot'yu Beklerken Adlı Oyunlarında Varoluşun Anlamı Sorunu / 171
Giriş / 171
1. Yöntemsel Tutum: İndirgeme / 171
2. Ana Motifler / 177
Sonuç / 191

Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi / 197
Giriş / 197
1. Tanrı'nın Çağrısı / 201
2. İman Bir Cevaptır / 206
Sonuç / 216

Muhammed İkbal'de Aşkın Ben / 219
Giriş / 219
1. Topraktan Yüce Benliğe / 221
2. İki Tür Benlik §/ 232
3. Benliğin Aşkınlaşma Alanları / 241
Sonuç / 244

Transsendental Terapi: Yûnus Emre'de Kaygı ve Umut / 247
Giriş / 248
1. Varoluşsal Daralma: Kaygı / 251
2. Varoluşsal Genişleme: Umut / 255
Sonuç / 261

Kaynaklar / 265

Dizin / 273

Önsöz

İnsan sorunu üzerinde merkezileşen varoluşçuluk, ele aldığı kavram ve temaları ile geçen yüzyılın kriz ve bunalım noktaları arasında kendisine verimli yer bulmuştur. Onun temel sloganı Sartre'ın şu cümlesinde bulunabilir: *Yalnız insanda varoluş özden önce gelir.* Bunu insan olarak doğmaz, insan oluruz, belirli bir insan olmaya karar veririz, diye de ifade edebiliriz.

Varoluşçuluk sadece felsefe değil, psikoloji, pedagoji, ilahiyat, sanat-edebiyat gibi farklı alanlarda karşılığı olan bir yaklaşımdır. Bunun böyle de olması gerekir, zira varoluş dediğimiz zaman özgürlüğü, sorumluluğu, yaşama değer ve tutumlarını, bunlarla beraber kaygı ve umudu, korku ve tutkuyu da ifade etmiş oluruz. Bu nedenle varoluşçuluk, "varoluşun gerçekleşmesi" deyişinden de anlaşılacağı üzere sadece felsefî değil, psikolojik içerimleri de olan bir yaklaşımdır. Kitapta benlik, korku, kaygı, tutku, umut ve umutsuzluk gibi kavramlar, "Kierkegaard Psikolojisi" başlığı altında ele alınıyor.

Çalışma, öncelikle alanı bütün olarak tanıtmayı amaçlayan kapsayıcı bir "giriş" kitabı değil, belirli sorunlar üzerinde derinleşmeyi amaçlayan bir araştırma-inceleme seçkisi nite-

liğindedir. Bu nedenle her birisi "eser bütünlüğü"nden ziyade "yazı bütünlüğü" olan ve kendi içinde değerlendirilebilecek denemelerden oluşmaktadır. Çalışmanın bir başka özelliği, sadece Batı felsefesine dayalı olmaması, "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey Tanrı İlişkisi", "Yûnus Emre'de Transsendental Terapi: Kaygı ve Umut", "Muhammed İkbal'de Aşkın Ben", "Nuri Pakdil'in *Korku* ve Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* İsimli Eserlerinde Varoluşun Anlamı Sorunu" gibi içerikleriyle Doğu kültüründen de motifler taşımasıdır. Bu şekilde eserde varoluşçuluk felsefî, edebî, psikolojik, teolojik boyutuyla ortaya çıkmakta; felsefi boyutta varoluşçuluğun özden önceliği ve şimdiki zaman sorunu; psikolojik boyutta benlik, kaygı, tutku, umut-umutsuzluk; ilâhiyat alanında birey Tanrı ilişkisi, edebiyat alanında ise varoluşun anlamına ilişkin irdelemeler yer almaktadır. Bu ilk baskıda sınırlı bir içerikle çıkacak olan esere, sonraki baskılarında 1992 yılında tamamlanan *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi* başlıklı yüksek lisans tezinden kimi konular yanında *Seyir* dergisinde 1997-2000'li yıllar arasında yayımlanan "*Duino Ağıtları*'nda İnsanın Varoluşu Sorunu", "*Godot'yu Beklerken*: Varoluşa Ağıt" başlıklı incelemeler de katılabilir.

Bu bütünlük içinde bakıldığında *Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri* hayatımın en uzun süreli çalışmalarını ihtiva etmektedir. Bu çalışmaları yaparken, ömrün baharını yazını yaşadım; onlardan hayata, hayattan onlara baktım; kuşkusuz bunun kendi başına öncelikli bir değer olduğunu düşünüyorum. Okuyucular da onlarda kendilerinden bir ses bulabilirlerse bu benim için ayrıca mutluluk olacaktır.

Vefa Taşdelen
Ağustos 2017, İnebolu

Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu*

Giriş

'İzm'ler bir anlayışı ve yönelimi simgelerler. Foulquie, her izm'in, bir şey karşısında başka bir şeye öncelik tanıdığını, öne çıkardığını, varoluşçuluğun da öz karşısında varoluşa öncelik tanıdığını söyler.[1] Çağımızın en önemli düşünce akımlarından biri olan varoluşçuluk, temelini, işte bu "varoluşun önceliği" anlayışında bulur. Sartre'ın, "varoluş özden önce gelir" sözü, bu felsefenin sloganı hâline gelmiştir. Bu yaklaşım, binlerce yıllık bir düşünce geleneğine meydan okuma olduğu kadar yeni bir insan anlayışını ve yaşama biçimini de öngörür. Nedir sorusu, bir şeyin özü-

* Bu makale, 1995-1996 yılları arasında, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında, Prof. Dr. Şahin Yenişehirlioğlu tarafından verilen doktora *Seminer* dersi için hazırlanmış, 2011 yılında *Beytulhikme* dergisinin 1. sayısında 27-55. sayfa aralığında yayımlanmıştır.

1 Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, Çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 7.

nü sorar. Daha çok ontolojik ve epistemolojik bir tutumu ifade eden özcü (*essentialist*) anlayış, genelde "insan nedir", özelde "ben kimim ve neyim" sorularını, evrensel kavramlar ve sınıflandırmalar içinde ele alıyordu. Varoluşa ilişkin sorunlar, varlığı kavrama ve doğru bilgiye erişme arzusunun yanında ikincil planda kalmaktaydı. Varoluşçuluğun kendisine çıkış noktası yaptığı "varoluşun özden önceliği" ilkesi, özcü anlayışın epistemik tutumu yerine, insanî gerçekliği ve bireyin varoluş sorununu koyar. Bu anlayış, Augustinus'tan Pascal'a, Kierkegaard'dan Camus'ye varoluşçu duyarlığı yansıtan pek çok filozofta dile gelir. Augustinus, insanların dağların zirvelerine, denizlerin dalgalarına, şelalelerin akışına, okyanusların kıyılarına, gezegenlerin düzenine hayranlık duyduklarını, ama bu arada kendilerindeki ihtişamı fark etmediklerinden bahisle, "Daha önce gözlerimle görmediğim tüm bu şeylerden söz etmem hayrete değer bulunmuyor" der.[2] Bu şekilde insanın varoluş gerçekliğinin ve bilgisinin, fiziksel dünyanın gerçeklik ve bilgisi karşısındaki değer ve önceliğini vurgulamış olur. Pascal, aynı konuyu şu şekilde dile getirir: "Kopernikus'un görüşünün derinleştirilmesini hiç de uygun bulmuyorum. Ya bu!... Ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğunu bilmem tüm hayatım için önem taşır."[3] Kierkegaard astronomların, matematikçilerin, bilim adamlarının, araç gereçleriyle, küçücük parçacıkların ya da çok uzaklardaki gök cisimlerinin bile yer ve hareketlerini tespit edebildiklerini, buna karşılık ruhun ne olduğu konusuna gelince, bu konuda suskun kaldıklarını söylerken ironik bir dil kullanır.[4] Varoluşun önceliği teması, varoluşun kuşa-

[2] Augustine, *The Confessiones of Saint Augustine*, Whitaker House, New Kensington, 1996, s. 257.

[3] Blaise Pascal, *Düşünceler*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966, s. 13.

[4] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, Tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, s. 31.

tıcı ve akılcı bir tutumla kavranamayacağı savını öne çıkarsa da insanın kendisi hakkındaki bilgi ve görüşünü önemser. Pascal'da gördüğümüz varoluş öncelikli tutum Camus'de şu şekilde yinelenir: "Önemli bir bilim gerçeğine varmış olan Galilee, bu gerçek hayatını tehlikeye sokar sokmaz büyük bir rahatlıkla dönüverdi ondan. Bir bakıma iyi de etti. Uğrunda yakılıp ölmeye değmezdi bu gerçek. Dünya mı güneşin etrafında döner, güneş mi dünyanın çevresinde; hiç mi hiç önemi yok bunun. Kısacası değersiz bir sorun. Buna karşılık, hayatın yaşanmaya değmediği düşüncesine vardıkları için ölen nice insanlar görüyorum."[5]

Görüleceği gibi, olgusal dünyanın bilgisine ulaşma isteği, varoluşçulukla birlikte yerini, insanın kendi varlığı hakkında duyduğu varoluşsal meraka, "insan nedir", "ben kimim", "yaşamın bir anlamı var mı" sorularına bırakır. Sokrates'in, "kendini tanı" buyruğu, bu uyanışın ilk ışıltısı olarak varoluşçu filozofların hareket noktasını oluşturur. "Tüm çabam, uyuşukluğa kapılmış, çözünmeye uğramış gibi gözüken tinin kimi bölgelerinde, yaşamın yeniden doğmasına yönelen akımların üretilmesi -bu fiziksel terimi kullanmaktan da tiksiniyorum ya- olarak tanımlanabilir' diye yazmaktadır Gabriel Marcel. Felsefenin ilk yordamı bir çağrıdır: 'İnsan Uyan!' Kierkegaard'un 'içsellik' ya da 'öznellik' adını verdiği şey, varolanın yoğunluğu ve sorumlulukları içinde sürdürülen bu yaşamdır."[6] Varoluşçuluk, bir muhalefetin, bir başkaldırının çığlığıdır. Bu çığlığın açılımı şu şekildedir: "İstediğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben sizin sisteminizin mantıki bir safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim

[5] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, 1988, İstanbul, s. 14.

[6] Bkz. Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. S. Rifat Kırkoğlu, Alan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 5.

şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, hâlimi (şu anki durumumu), bilhassa geleceğimi belirleyemez. Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu ve ölümümü açıklayamaz. O hâlde felsefe için yapılacak en iyi şey, evreni aklileştirmekten vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insan varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur."[7]

Öz nedir? Bir şeyin değişmeyen yapısıdır. Bir şeyin belirlenmesidir, olduğundan başka türlü olamamasıdır. Bir şeyin ne ise o olmasıdır. Bir şeyin kendisi, kendi kendisiyle özdeş olmasıdır. Temel ilkedir, değişmenin dışında kalandır. Bir şeyin "kendiliği"dir, ayrım noktasıdır. Bir şeyin farkını oluşturan çekirdeğidir. Sözgelimi, altının özü, onu diğer madenlerden ayırır. Bu öz, bir maddenin altın olma durumunu tanımlar. Aynı şekilde diğer nesne ve canlıların da bir özü vardır. Onlar, baştan sona bu öz üzere var olurlar. Sözgelimi bir oyuncağı ele alalım; o baştan sona bir oyuncaktır, oyuncak olmanın anlamıyla vardır. Bu amaçla vardır. Onun tüm anlamı, çocukların dünyasında tuttuğu yer ile alakalıdır. Bitkilerin ve hayvanların da bir özü vardır. Bir çam ağacı, diğer bitki ve ağaç türlerinden ayrılır. Bir domatesi diğer sebzelerden ayıran bir öz vardır. Peki, insan dünyasında durum nedir? Varoluşçuların sordukları temel soru şudur: İnsanın da bir özü var mıdır? İnsanın tüm hayatı insan olma özüne katılmakla mı geçer, yoksa insan kendi özünü oluşturan bir varlık mıdır? Özcülük ve varoluşçuluk arasındaki ayrım bu noktada başlar: Özcülük, insanın da bir özü olduğunu söyler. Bu öz bazen "akıl", bazen "ruh", bazen "toplumsal varlık", bazen "söz" şeklinde geçer: "İnsan akıl sahibi varlıktır", "insan konuşan varlıktır" gibi önermeler bu yaklaşımın ifadesidir. Varoluşçuluk, bir konuda, sadece insanda varoluşun

[7] Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 2.

özden önce geldiği konusunda özcü anlayıştan ayrılır. İnsan, şu ya da bu insan olarak doğmaz; aklı, bilinci ve özgür iradesi ile kendisini şu ya da bu insan yapar, kendi seçimleri ile öyle ya da böyle bir insan olur. Bu bağlamda varoluş kavramı kendine özgü bir anlam kazanır; herhangi bir varlığın varoluşu olmaktan çıkar, varoluşu özden önce gelen, özgürlük ve bilinç sahibi insanın varoluşu olmaya başlar. Böylece varoluş özgürlük ve bilinç temelinde bir kendi özünü inşa eylemine dönüşür. Varoluşçu bakış açısından şunu söylemek doğru görünüyor: İnsan insan olarak doğmaz, insan olmanın potansiyeli ile doğar. Yaşantılarına ve eylemlerine göre bir insan olur, şöyle ya da böyle bir insan hâline gelir; kendi özünü kendi özgürlüğü ile kurar.

Bu söylenenlerden hareketle varoluşun özden önceliği kavramında iki husus öne çıkar: (1) İnsan varoluşunun bilinmesi konusunda, yukarıda da değinildiği üzere, "kendi bilgisi"nin, fiziksel dünyanın bilgisinden önceliği hususu, (2) herkesin kendi özünü kendi varoluşu ile oluşturması; özün varoluşun eseri olması hususu. İşte bu makalede, varoluşçuluğun çıkış noktasını oluşturan "varoluşun özden önceliği" ilkesini sorunsallaştırmaya çalışacağız. Bunu yapmak için ilk önce özcü anlayışın ne olduğunu, hangi aşamalardan geçtiğini, ikinci olarak varoluşun özden önceliğinin ne anlama geldiğini, neyi ifade ettiğini, en sonunda da varoluşun özden önceliğinin ne gibi sonuçlar doğurduğunu ele almaya çalışacağız.

1. Özcü Felsefelerden Kesitler

Özcü anlayışın felsefe tarihi içindeki kökeni Thales'e kadar geri götürülebilir. Anaksimandros, Anaksimenes ve Demokritos gibi doğa filozofları bu anlayışın ilk örnekleri sayılabilir. Varlığı ve var olanı bir ilke (*arkhe*)'ye indirgeyerek açıklama çabası, özcü anlayışın ilk biçimini oluşturur. Platon'un idea anlayışı özcü felsefenin en belirgin, en sistematik

ve en yetkin örneklerinden birini oluşturur. "Düşünülebilen" ve "duyumsanabilen" varlık ayırımı,[8] onun felsefî sisteminin temeli ve çıkış noktasıdır. Görünen dünya, kavranan dünyanın örneklerine göre oluşmuştur. Kavranan dünyadaki örneklere göre meydana gelen, onlardan pay aldıkları için varlık kazanan görünen dünyaya ilişkin bilgi, "sanı" (*doxa*)'dan başka bir şey olmayacaktır. "Asıl bilgi", kavranan dünyada bulunan idelerin bilgisidir. "Bir şeyin yansısı, kopyası, ondan ne kadar ayrıysa, sanıyla bilgi de birbirinden o kadar ayrıdır."[9] Bunun nedeni, sözü edilen iki dünya arasındaki farklılıktır. Kavranan dünyada, görünür dünyanın aksine değişme, hareket, oluş ve bozuluş yoktur. İdealar, öncesiz ve sonrasız, sabit ve değişmez varlıklardır. Hareket hâlinde değillerdir, bir mekânda da bulunmazlar, görünür dünyada bulunan varlıkların aksine eksik ve kusurlu değillerdir, duyumsanabilir evrenin nedeni olan aşkın varlıklardır. İçinde yaşadığımız bu duyumsanabilir evren tüm boyutlarıyla aşkın evrenin bir yansısı ve kopyasıdır.

Aristoteles'in mantık anlayışı, "insanın varolanı, kendi düşünme gücüyle aydınlık kılabileceği" düşüncesine dayanır. Bu mantıksal dizge içinde tekil olan, ancak tümel olana katılmakla açıklığa kavuşur. Aristoteles'in, "asıl bilgi, tümelin sağladığı bilgidir" deyişi bu bağlamda değerlendirilebilir. Onun mantık sisteminde varlık, hiyerarşik bir düzen içinde ortaya çıkar: "Tözün kendisi, bir cinstir; onun altındaki cisimdir. Cismin altında akıllı hayvan, akıllı hayvanın altında insan, insanın altında da en son olarak Sokrates ve Platon ile tek tek insanlar vardır."[10] Aristoteles'in özcülüğü kavramcı özcülük olarak adlandırılır. Bu anlayış, kavramların nesnel dünyaya iç-

[8] Platon, *Devlet*, Çev. M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 214.

[9] Platon, *Devlet*, s. 197.

[10] Porphyrios, *Isagoge*, Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 35.

kin olduğunu, kavram oluşumunun, nesnel gerçeklikten, Platoncu bir deyişle görünür dünyadan önce değil ondan sonra geldiğini öne sürer. Bu açıklamaya göre nesnel dünyanın kendi başına bir varlığı vardır ve bu varlık, "kendi başına" deyiminden de anlaşılacağı üzere varlığını idelere borçlu değildir.

Ortaçağ, her türlü özcülük anlayışının harmanlandığı bir çağdır. Bu dönemde, özcülük en çok da teolojik bağlamda öne çıkmıştır. Tartışma konusu yapılan en önemli sorunlar şunlardır: "Tümel kavramların varoluşları ne biçimdir?" "Tümel kavramlar ne şekilde vardırlar?" "Tümel kavramların tek tek nesnelerle ilişkisini nasıl anlamalı?" "Tümel kavramları nasıl ediniriz?" Bu sorulara aranan cevaplar, Ortaçağ felsefesinin temelini oluşturur. "Skolastik felsefenin gelişiminde bu sorulara verilmiş olan tipik yanıtları şöyle özetleyebiliriz. (1) Tümel kavramların, Tanrısal ideler olarak, "nesnelerden önce" başlı başına objektif realiteleri vardır: *Universelia sunt ante rem.* Bu anlayışın adı aşırı realizm, başlıca temsilcisi de Anselmus'tur. (2) Tümel kavramlar nesnelerin içindedir: *Universalia sunt in re*; onlar, nesnelerin özleriyle ilgili formlardır. Bu anlayış da bir realizmdir, çünkü temel kavramlar yine reel, gerçek şeylerdir; ama nesnenin dışında ayrıca bir varlıkları yoktur, varoluşları nesnededir; nesne ile ilişkileri bakımından içkindirler (*immanent*); aşırı realizmde ise 'aşkın' (*transcendent*)'dırlar. Bu ikinci yanıta "ılımlı realizm" denilebilir. Başlıca temsilcileri de Abelardus, Albertus Magnus ile Aquinolu Thomas'tır. (3) Tümel kavramlar nesnelerden sonradır: *Universalia Sunt Post rem*; onlar, bizim sonradan kurduğumuz sübjektif kavramlardır; ya da, sadece, nesnelere vermiş olduğumuz adlardır (*nomen*). Bu, anlayışa da "nominalizm" denir; başlıca temsilcileri başlangıçta Roscelinus, sonra da Ockhamlı William'dır. "Tümel kavramların varoluşları konusundaki bu üç yanıt, Skolastik felsefenin gelişmesindeki üç dönemi de birbirinden ayıran ölçütlerdir: 1. Anlayış (tümeller nesneden önce) Skolastiğin

ilk dönemi için; 2. Anlayış (tümeller nesnede) Skolastiğin yükseliş dönemi; 3. Anlayış (tümeller nesneden sonra) Skolastiğin son dönemi için karakteristiktir." Tümel kavramların nasıl elde edildiğine ilişkin tartışmanın yanıtları Aristotelesci gelenekle Augustinus'un görüşlerinin çatışması biçiminde ortaya çıkmıştır. Augustinusçu görüşe göre, "biz ideaları (tümel kavramları) Tanrı'da seyrederiz." Tanrıdan gelen bir "ışık", bir esin bize ideaları gösterir; sonra nesnelerde yine buluruz bunları. Aristotelesçi anlayışa göre ise tümel kavramlara vardıran yol, algıladığımız tek tek 'nesneleri karşılaştırma ve soyutlama' üzerinden geçer."[11]

Aristoteles ve onun Ortaçağdaki izleyicilerinden olan Aquinolu Thomas'ın bıraktığı, tümel kavramların nesnel olana içkin olduğu yönündeki ılımlı realizm, Rönesansla birlikte yerini yeni anlayışlara terk eder. Francis Bacon'ın, hakikatin elde edilebilmesi için zihnin idollerden arındırılması gerektiği yönündeki görüşleri; Descartes'ın açık (*clara*) ve seçik (*distincta*) kavram arayışları, matematik bilgiden bile kuşkuya düşüp kesin bilgi (*evidentia*) için yaptığı yöntemli çalışmaları, yeni bir anlayışın ve farklı yönelimlerin habercileridir. Francis Bacon, hakikati ortaya koymada iki yöntem olduğunu söyler. "Bunlardan biri duyulardan ve tikellerden [tek tek olgulardan] yola çıkarak en genel aksiyomlara doğru hızla ilerler ve ilke olarak kabul edilmekle beraber, tartışılmaz gerçeklik sanılan en genel aksiyomlardan ilerleyerek aradaki aksiyomları keşfeder. İşte şimdi kullanılan yol budur. Öteki ise duyulardan ve tikellerden başlayarak en genel aksiyomlara yükselene kadar aralıksız ve derece derece artarak kendi aksiyomlarını kurar. İşte bu, doğru olmakla birlikte henüz denenmemiş bir yoldur."[12] İnsanın, hakikate ulaşma-

[11] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1985, s. 163-164.

[12] Francis Bacon, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 11.

sını engelleyen idollerden ilki kendi doğasına (ırk ya da soy idolleri), ikincisi bireyin kendisine (mağara idolleri) üçüncüsü topluma (çarşı idolleri), dördüncüsü ise çeşitli felsefelere (tiyatro idolleri) aittir. İnsan zihni, kendi doğasından, bireyselliğinden, içinde yaşadığı toplumdan ve etkisi altında olduğu felsefelerden ve bunların etkilerinden temizlenip arındırılmadıkça hakikate ulaşmada güçlük çekilecektir.[13]

Descartes ise amacının insanlara akıllarını iyi kullanabilmelerinin yöntemini vermek değil, kendi aklını ne biçimde kullandığını göstermek olduğunu söylediği *Metot Üzerine Konuşma*'da, yöntemli bir kuşkuculuk anlayışı ortaya koyar. Kendi varlığından, evrenin ve Tanrı'nın varlığından, törel değerlerden ve matematik bilgilerden kuşkuya düştükten ve her şeyin bir rüya olabileceği kuşkusuna kapıldıktan sonra, bütün bunları düşünen ve bütün bunlardan kuşkuya kapılan bir düşünce ve bilinç varlığı olarak kendi varlığının kesinliğinden kuşkuya düşemeyeceği görüşüne, bu şekilde kendi varlığının kesin bilgisine (*evidentia*) ulaşır: Diğer varlıkların varolduğu sonucuna da kendi varlığı hakkındaki bu bilinçle varır: Kendisi varolduğu için, artık içinde yaşadığı bir evren, sonlu zihnine sonsuz varlık düşüncesini yerleştiren bir Tanrı da vardır.

"İki yüzyıl sonra Auguste Comte pozitivizmi kurduğu zaman bilime, genel yasaların bulunmasını amaç olarak gösterdi. Birey, tek olan, yine hiç umursanmadı."[14] Kant, matematik ve doğa bilimlerindeki sentetik apriori yargıları, metafizik için örnek kabul eder ve metafizikte de bu yargıların mümkün olup almadığını araştırır. Anlama yetisinin kategorilerini, algıların formu olarak düşünür. Amaç, içeriğini algıların oluşturduğu kavramlara, yani tümellere ya da özlere ulaşmaktır. Buna göre, kavramların formu anlama yetisinin

[13] Francis Bacon, *Novum Organum*, s. 15-17.

[14] Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 30.

kategorileri, içeriği ise algılar yoluyla var olandan elde edilir. Ancak, bilimsel yetkinliğin örnekleri olarak görülen matematik, geometri ve doğa bilimleri kuşkuya yer vermeyecek derecede kesindir. Bu bilimler, varlıkları soyutlayarak, sadece özlerle ilgilenirler. "Buna göre bilim, her zaman özcü kalacaktır, hiçbir zaman varoluşçu olamayacaktır"[15]

Özcü anlayışın en ileri örneklerinden biri de Hegel'in Varlığı baştan sona bir bütünlük içinde izah etmeye çalıştığı *Geist* merkezli sistemidir. Hegel için varlık özün açılımıdır. Tarih, *Geist*'ın kendini açması, ifşa etmesidir. Öz, var olandan önce gelir ve onun varlık nedeni olur. Hegel'in felsefesi baştan sona bu özcü sistemin kurulması biçiminde gerçekleşir. Bu sistemi anlamak için yeterli çabayı gösterdiğini söyleyen Kierkegaard, kendi varoluşçu söylemini oluştururken, Hegel'in bu özcü dizgesini kendi felsefesi için bir eleştiri merkezi hâline getirir. Varoluşçuluk kaynağını önemli ölçüde bu sert ve ironik eleştiri biçiminde bulur.

Görüleceği üzere özcü felsefede insan ve insan varoluşu doğrudan bir sorun oluşturmamış, felsefenin ilgi alanına girmemiştir. Geleneksel felsefe mantıkla kavranabilecek tümel kavramlara yönelirken, bilimsel merak da doğaya, doğanın kavranabilir yasalarına yönelmiştir. İnsan varoluşu, değişmenin, kararsızlığın, gelip geçiciliğin bir alanı olarak yine felsefenin gündeminden uzak kalmıştır. İşte varoluşçuluk, öze değil varoluşa yönelirken bir itirazı da dile getirir: Bu itiraz insan varoluşunun ihmal edilmesine karşıdır. İnsan bilimsel, deneysel ve mantıksal yönden kavrayabileceği soyut ve somut konulara yönelirken doğası gereği bir bireysellik ve öznellik alanı olarak, yani kavramların, nesnel bilgilerin, evrensel söylemlerin uzağında kalan insan varoluşu yine ihmal edilmiştir.

[15] Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 32

2. Varoluşun Özden Önceliği Sorunu

Varoluşun özden önce geldiği anlayışı, bir öncelik tercihi yapılmakla kalmaz, yeni bir insan anlayışı da ortaya koyar; insanı kendi varoluşu merkezinde kavramaya çalışır. Bu yaklaşımın genellikle dini inanışlarla tutumlarla bağlantısı kurulur. Hem dindar, hem de ateist varoluşçuları, bu ortak tutum içinde ele alabiliriz. Bu yaklaşımın en tanınmış filozofu Sartre olduğu için konuya onun yaklaşımı ile başlamak daha aydınlatıcı olabilir.

Dostoyevski, *Karamazof Kardeşler*, *Ecinniler*, *Suç ve Ceza* adlı eserlerinde çizdiği tiplerin ağzından, "Tanrı yoksa her şey mubahtır", "Tanrı varsa insan özgür değildir", "İnsan özgürse Tanrı yoktur" gibi önermeler ortaya koyar.[16] Sartre, *Varoluşçuluk* adlı eserinde, varoluşun özden önceliği sorununu, Dostoyevski'nin, bu öncüllerinden hareketle açıklar: "Dostoyevski, Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu, diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır.) Gerçekten de, Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır, ne de dışında tutunacak

[16] Fyodor Dostoyevski, *Ecinniler*, Çev. İ. Yergüz - E. Özden, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1984, Cilt: 1, s. 128, 129, 172, 268, 270, 286, 287, *Karamazof Kardeşler*, Çev. N. Yalaza Taluy, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989, Cilt: 2, s. 143, 173, 264, Cilt 4, s. 141. Dostoyevski'nin *Ecinniler*'deki kahramanı Kirilov, Tanrı inancının ortadan kaldırılması durumunda, insanın ileri bir özgürlük hâli içinde kendisini sınırlayan bütün ölçütlerden kurtulacağını, kendi kendisinin kuralı ve sınırı hâline geleceğini düşünür. Kirilov'un inancına göre, insan özgürlüğünün önündeki tek engel Tanrı inancıdır. Tanrı inancının yadsınması anlamına gelen böyle bir özgürlükle kişi, istediği her şeyi yapabilme gücüne sahip olacak ve tanrılaşacaktır. O, "Tanrıya kanun yoktur" düşüncesiyle istediğini seçebilecek ve yapabilecektir. Kirilov, kendi özgürlüğünü, dolayısıyla Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamanın en yetkin yolu olarak kendini öldürmeyi görür ve en sonunda bu düşüncesini uygulamaya koyar. (Dostoyevski, *Ecinniler*, Cilt: 2, s. 351-358.)

bir dal. Artık, hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle, gerekircilik (*determinisme*), kadercilik yoktur burada, kişioğlu özgürdür, insan özgürlüktür."[17]

Sartre, varoluşun özden önceliği anlayışını Tanrı'nın yokluğu fikrinden türetir. "Tanrı yoksa hiç olmazsa varoluşu özden önce gelen bir varlık vardır. Bu varlık, bir kavrama göre tanımlanmazdan, belirlenmezden önce de vardır. Bu varlık, insandır. Heidegger'in deyişiyle 'insan gerçeği'dir." Varoluşun özden önce gelişinin ne demek olduğunu da şöyle açıklar: "Varoluş özden önce gelir. İyi ama ne demektir bu? Şu demektir: İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır."[18] Foulquie, varoluşçuluğun bu yönünü şu şekilde açıklar: "Felsefe terimleriyle söylersek diyebiliriz ki, her nesnenin bir varoluşu ve bir de özü vardır. Öz, bir nesnenin özelliklerinin değişmez bütünlüğüdür; varoluş ise evren içinde gerçek olarak bulunuşudur. Birçok kimse, özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanır; bu fikir, dinsel düşünceden ileri gelir: Gerçekten, ev yapmak isteyen bir kimsenin, ne biçim bir ev yapacağını bilmesi gerekir. Burada öz varoluştan önce gelir. Bunun gibi, insanı Tanrı'nın yarattığına inanan kimseler de böyle düşünerek, Tanrı'nın bu işi, haklarında daha önceden sahip olduğu fikirlere bakarak yapacağı sonucuna varırlar. Tanrı'ya inanmayanlar ise aynı etkiden kurtulamayarak bir nesnenin ancak kendi fikirleri ile uygun düşmesi durumunda varolabileceğini ileri sürerler. Bütün 18. yüzyıl, 'insan doğası' denen, herkeste ortaklaşa bulunan

[17] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985, s. 75

[18] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 63.

bir özün varlığına inanmıştır. Varoluşçuluğa göre ise sadece insan özden önce gelir."[19]

Sartre'ın varoluşun özden önceliği anlayışı, insanın bir öz ve doğa üzere dünyaya geldiği görüşünü tümüyle yadsır. Yazgı, özgürlük olunca, insan kendi hayatından tümüyle sorumludur, hiçbir mazerete sığınamaz. Özsüz, doğasız ve yazgısız kalan kişi ne olduğuna, kim olduğuna, nereye gideceğine, kim olacağına kendisi karar vermek, böylece kendi varoluş değerini yaratmak zorundadır. Sahipsizdir, yeryüzüne bırakılmış gibidir. Kendi kendisinin sahibi, inşa edicisi, seçicisi, kurucusu olma iddiasındadır. "Hiçbir şey değildir... kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır."[20]

Sartre'a göre, inanan ve inanmayan varoluşçuları aynı noktada birleştiren özellik, varoluşun özden önceliği anlayışıdır. Bunu şöyle açıklar: "Bu iki kolu birleştiren ortak yan her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmasıdır: 'Varoluş özden önce gelir.' İsterseniz buna 'Öznellikten hareket etmek gerekir' de diyebilirsiniz."[21] Ateist varoluşçulara göre, varoluşun özden önceliği sorunu anlaşılabilir bir nitelik taşır; ya dindar varoluşçuların bu konudaki tutumu? Şunu söyleyebiliriz: Onlar da insanın seçimlerine, tercihlerine, kararlarına ve eylemlerine yaptıkları vurgu ile insanın kendi kendini inşa etmesi, şu ya da bu kişi hâline getirmesi konusu üzerinde dururlar. Kötülük problemi ve özgür irade tartışmaları, insanın kendi kendini gerçekleştirmesine, kendi özünü oluşturmasına vurgu yapar. Tanrı insanı yaratmış ve onu kendi hâline bırakmıştır; nasıl bir insan olacağına kendisi karar verecek, iyi ile kötü arasında bir tercih yapacak, bu yönde gösterdiği irade onun özünü şekillendirecektir. İnsana doğuştan gelen bir öz aranacaksa, bu öz olsa olsa kendi

[19] Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 74.
[20] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 54.
[21] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 61

özünü oluşturabilme yetisinde aranabilir. Tanrı onu kendi özünü oluşturabilme yetisiyle yaratmıştır.

Özün irade ve inanma tutumu arasındaki ilişkinin felsefî anlamda ilk ele alınışı Augustinus'a kadar geri götürülebilir. O, insan iradesinin özgürlüğü üzerinde durmuş, bu özgürlüğün insan olmadaki yüksek değerini vurgulamıştır. *Tanrısal İnayet ve Özgür İrade Üzerine Bir Araştırma* (*De Gratia et Libero Arbitrio*) adlı eseri insan özgürlüğüne övgüyle başlar;[22] hayır ve şer kavramları bağlamında insanın kendi konumunu tayin ettiğine işaret eder. Kuşkusuz aynı tartışmalar İslam dünyasında da yaşanmış, insan özgürlüğü kavramı çerçevesinde ortaya çıkan Cebriye, Mutezile, Eş'ari ve Mâturîdî ekolleri, konuyu bütün boyutları ile tartışmışlardır.[23]

Felsefe sözlüklerine baktığımızda, varoluş (*existence*) hakkında söylenmiş şu ortak niteliklerle karşılaşabiliriz: Biçim almamış, özün karşıtı, bir şeyin ne olduğu değil, varolduğu olgusu. Bu niteliklerden ortaya çıkan sonuca göre varoluş, üzerinde düşünmeye elverişli değildir, düşündüğümüz anda onu ortadan kaldırmış oluruz. "Kendini düşündürmeyen bir şey vardı" diyebiliriz ancak, o da şu: varolmuş olan. Kavranamayan, olağanüstü bir şey, ona ancak sezerek ve inanarak yakınlaşabiliriz. Varoluş öyleyse irrasyoneldir. Onu sözcüklerle, kavramlarla anlamaya çalışır çalışmaz kaçıp gider elimizden. Öyleyse varoluş paradoksal bir şeydir. Ancak düşünmeden önce ya da sonra, tutkular ve eylemlerle bir an için onu yakalayabiliriz, birdenbire olan parlama içinde

[22] Augustine, "On Grace And Free-Will", in *The Works Of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, Tr. Petee Holmes, Vol. XV, Edinburgh, 1876, s. 14, 15, 16, vd. ilerleyen sayfalarda "sonsuz yaşam" fikri, özgürlük teması temelinde ortaya çıkar. Buna göre sonsuz yaşam, insandaki özgürlüğe sunulur, özgürlüğün mükâfatı olarak sunulur.

[23] Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtûrîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1988, s. 52, vd.

görebiliriz.[24] Varoluşun ne olduğunu söylemek, bir tanımını yapmak zor, hatta imkânsızdır. Bu, varoluşun kavranamaz oluşundan olduğu kadar, varoluşçu filozofların bu konudaki ketumluklarından da kaynaklanır. Bununla birlikte bazı özelliklerinden de söz edebiliriz. Bu özellikler aynı zamanda varoluşun özden önceliği anlayışının ortaya çıkardığı sonuçlardır ve varoluşun özden önce olmasının ne anlama geldiğini de açıklar niteliktedirler.

2.1. Varoluşun Kavranamazlığı: Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda ne kadar düşünülürse düşünülsün, varoluşun (*Tilværelsen*) gerçek anlamda kavranamayacağından söz eder.[25] Bunun çeşitli nedenleri olabilir. Sartre'a göre, "varoluş, kendini saklar." Varoluş, belirlenmiş, şekillenmiş ve olup bitmiş bir durum değildir, kendisini ele verecek bir özden de yoksundur. Kendisini ele verecek bir özü olmadığı gibi özün (*essence*) karşıtıdır da. Peş peşe gelen anlar içinde ortaya çıkar. Kavradığımızı sandığımız anda çoktan yeni bir evreye girmiştir bile. Onu bu akışkan doğası içinden çekip almak, bir tanıma oturtmak, doğasını ortadan kaldırmak olacaktır. En iyisi şunu söylemektir: Varoluş, hakkında konuşulamayandır. Zira o, özün değişmez yapısı karşısında değişeni, süreksiz olanı temsil eder. Her tanımlama, her kavrama, gerçeği söz alanında yeniden kurma denemesidir. Varoluş, bu akışkan doğası içinden çıkarılıp tanımlanmaya, belirlenmeye, saptanmaya, bir bilgi, kavram ve kuram hâline getirilmeye çalışıldığında kendine özgü doğasını da yitirecektir. Varoluş tanımı, varoluşun kendisi değil, varoluşun sözcüklerle yapılan bir anlık resmi olabilir. Bu özelliği, varoluşu ele avuca sığmaz bir hâle getirir. Sartre, onun bu akışkan doğasını şu şekilde betimler: "Varoluş genellikle saklar kendini.

[24] Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984, s. 190, 194.

[25] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 104.

Oradadır, buradadır, çevremizdedir, bizdedir, bizdir. Ondan söz etmeksizin iki sözcük bile kullanamayız, ne var ki dokunamayız da ona. Varoluşu düşündüğümü sanırdım, demek ki hiçbir şey düşünmüyormuşum; kafam boşmuş ya da tek bir sözcük varmış: olmak sözcüğü."[26]

Sartre'a göre, varoluş, kendini gizleyen, bu nedenle de düşünülemeyen ve kavranamayan, ancak, soyut bir kategori olmaktan çıkarak "olmak" sözcüğü ve eylemi içinde gerçekleşen bir yaşantı hâlidir. Bu nedenle, onun evreni, "açıklamalar evreni, nedenler evreni değildir."[27] Temel özelliği "öznel" oluşudur. Kierkegaard'a göre varoluş "öznel"dir; ancak, "öznellik kendini yakalar, ama varoluşu kavrayamaz." Onun kavranamaz oluşu, önemli ölçüde, öznelliğinin, değişkenliğinin ve süreksizliğinin yanı sıra, sistemli ve tutarlı bir biçimde ifade edilmeye uygun yapıda olmayışından da kaynaklanır. "Bir yapıtından ötekine 'felsefesini' düzenli bir söylem biçiminde yazmanın olanaksızlığını gözlemlemiş olan Gabriel Marcel, bundan açıkça sevinç duymaktadır. Bu güçsüzlük, düşüncenin, bir düzene koyuştan çok bir 'yol açma', bir kurmadan çok bir 'delip geçme', bir yol yapmadan çok bulunan yeri deşip ortaya çıkarma olduğunu göstermektedir."[28] Kierkegaard da, varoluş gerçekliğinin, anlatılamaz, öğretilemez ve iletilemez olduğunu söylerken[29] çağdaş varoluşçuları önceler. Ona göre varoluş deneyimi özneldir, kişiden kişiye değişir. Varoluş bilgisi varoluş deneyiminden türer. Bu da kişiseldir. Hiç kimsenin, bir başkasına öğretebileceği bir varoluş bilgisi yoktur. Herkesin kendi varoluş bilgisi vardır. Varoluşun söze gelmeyen anlamı, bu düşünce biçimini dizgesel olmaktan uzaklaş-

[26] J.-Paul Sartre, *Bulantı*, Çev. Erdoğan Alkan, Altın Y., İstanbuL. 1973, s. 37.

[27] J.-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 207.

[28] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, s. 60 – 61.

[29] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments I*, tr. Howard V. Hong – Edna Hong, Princeton University Press, Princeton, s. 255, 358.

tırır. Buna karşın, yeryüzüne bir kere düşen kişi, varolmaktan da vazgeçemez artık. Zira "Varoluş, kişinin terk edemeyeceği bir doluştur."[30] Art arda gelen an ve yaşantıların bütünüdür. Bir kavrama değil, yaşama hâlidir. Çıkış noktasını "bilme" kaygısı oluşturmaz. Bütün felsefî çabaların, belli hakikatlerin peşinden koştuğu göz önünde tutulursa, varoluşçuluğun bu niteliği garipsenebilir. Ancak, temelde felsefî olma iddiası taşımadığı ve tüm dikkatini "varoluşa yönelttiği" için epistemik kaygı ikincil planda kalır.

2.2. Varoluşun Sistemi Olmaz: Sistem, varlığın ve varoluşun, belirli ilke ya da ilkeler çerçevesinde anlaşılması ve açıklanması çabasıdır. Platon'un İdea, Hegel'in Geist merkezli felsefesi, sistemci yaklaşımın en ileri örnekleri olarak görülebilir. Varoluşçuluk, sistem kurucu bir felsefe değil, sistem yıkıcı bir felsefedir. Kierkegaard'un varoluşçuluğu, Hegel'in sistemciliği karşısında bireyi ve bireyin varoluşunu öne çıkaran bir tepkidir. Kierkegaard'dan Sartre'a varoluşu ele alan hemen tüm filozoflar, "varoluşçu filozof", "varoluşçu felsefe" adlandırmasından bilinçli olarak kaçınmışlardır. Bu tutum, bir varoluş sistemi oluşturmaktan kaçıştır aslında. Varoluş, şimdi ve burada, art arda gelen anlardaki varolma etkinliğidir. Anların ardıllığı içinde ortaya çıkışı, varoluşun tanımlanamaz ve kavranamaz oluşunun temel nedenlerinden biridir. Çünkü o, mekanik bir işleyişi, aynı biçimde sürekli bir yinelenmeyi değil, içinde bilincin atılımlarını, farklı durumlarını, bağlanmalarını ve kendini gerçekleştirme çabalarını barındırır. Varoluş, tanıma sığmayan ve dizgeleştirilemeyen bir nitelik olarak kendini gösterir. Kierkegaard'a göre, varoluşun sistemi olamaz, bir varoluş sistemi kurulamaz.[31] Varoluşun sistem hâline getirilmesi, sadece

[30] J.-Paul Sartre, *Bulantı*, s. 213 – 214.

[31] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 109, 118.

şimdi ve burada, gelip geçici bir durum değil, aynı zamanda kendi içinde bir paradoks oluşundan da kaynaklanır.

2.3. Bireyin Varoluşu: Varoluşçu felsefenin üzerinde temellendiği varoluş, bütün boyutları ile varoluş değil, özel anlamıyla tek insanın, bireyin varoluşudur. Varlığın kendini açabileceği, somutlaştırabileceği varoluş alanı, sadece insana özgü alandır.[32] İnsan, bu varoluş içinde, özgürlüğü, tasarıları, seçimleri ve eylemleriyle bilinçli olarak kendi varlığını oluşturmakta ve kurmaktadır. Varoluşun bilinç eseri olması, onu insan varlığına, bireye özgü bir durum hâline getirir. Varoluş temelde bireyin varoluşudur. Her birey, kendi varlığı içinde yeri doldurulamaz bir varlıktır. Varoluşçular, özcü anlayışta olduğu gibi soyut bir bakış açısıyla varlık ve varolan üzerine söylemler üretmekten kaçınmışlardır. Eğer böyle bir tutum içinde olmasalardı, kendi felsefelerini özcü anlayıştan ayıracak bir özellik kalmazdı. Kierkegaard, "Soyut zekâ, somutu soyut bir biçimde anlatmaya çalıştığı hâlde, öznel düşünür (ya da varoluşçu), soyutu somut olarak kavramak ister" der. Ona göre soyut varoluş gerçekliğe sahip değildir.[33] Somut olarak kavranmak istenen bu varlık, bireydir. Marcel, buna "konkre (*somut*) varlık" der. Konkre felsefeyi yönlendiren temel soru "ben kimim" sorusudur. O, genelde "insan nedir", özelde "ben neyim, kimim" sorularını, Descartes'in "cogito" anlayışından hareketle (Descartes'ın "düşünen varlık' anlayışının çözüm getirici olmadığını söyler)[34] ele alır. Bu sorunu, "giz" (*mystère*) "sorun" (*problème*) ve "sahip olmak" (*avoir*) gibi kendi felsefesinin temel kavramları ile ele alır.[35] Ona

[32] Bkz. Martin Heidegger, "The Way Back into the Ground of Metaphysics", Tr. Walter Kaufmann, (*Existentialism From Dostoevsky to Sartre)*, Meridian Books, New York, 1957, s. 214.

[33] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, s. 329-330.

[34] Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, Harvill Press, London, 1954, s. 7.

[35] Bkz. Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 67-72.

göre, "somut felsefe" yapmak, bir dizi mantıksal epistemolojik, metafizik argüman sunmaktan çok, bir "keşif yolculuğu"na çıkmaktır. "Somut felsefede, insan varlığı, tamamlanmış bir ürün olarak değil, ancak yol-üzerindeki-bir-varlık, 'homo viator' olarak düşünülmek durumundadır."[36]

İnsanın kendisini tanıma ve bir sorun olarak düşüncenin merkezi yapma yönündeki çabalarının temeli çok gerilere götürülebilir. "Ben kimim" biçimine dönüşebilecek "kendini tanı" çağrısıyla, daha Sokrates döneminde varoluşçu duyarlığın kaynağına inilmiş olur. Sokrates için, "felsefenin ayaklarını yere değdiren adam" denir. Bunun nedeni, felsefe soruları içine insan, dahası birey temasını da katmış olmasıdır. Varoluşçuluk da bundan farksız bir tutumla felsefeyi "doğuş noktasında" temellendirmeye yönelik bir çaba olarak ortaya çıkar. Bu felsefe içinde insan bir kavram, bir ideal, varılması gereken bir amaç olarak değil, bir "varoluş" olarak temellendirilmek istenir. Bu aşamada insan terimi yerini birey anlayışına bırakır. Artık söz konusu olan herhangi bir organizma değil, bireyin kendisidir. İnsan kavramının genelleyiciliğine ve özcü çağrışımına karşın, "birey, genel olanı değil, tek olanı, tekil olanı ifade eder. Varoluşçuluğun bu tutumu, onu doğal olarak kendinden önceki özcü felsefelerden ayırmış ve onlarla karşı karşıya getirmiştir. Genel adlandırmalar, sınıflamalar, genel olanın bilgisine ulaşma çabaları karşısında tekil olanın bir değeri olamazdı. Tekil olan, ancak tümel olanın bir öğesi olarak, ona göre ve ona oranla değerlendirilmiştir. Bu tutum özcü anlayışın bir gereğidir. Felsefe tarihi bu anlayışa uygun kuramlarla doludur, hatta bu kuramların tarihidir. Oysa tikel olanın tarihini görmezlikten gelen bu çaba, varoluşçu tutuma göre bir "yolunu şaşırma"dır. "Felsefe tarihinin gelişimi, Platon ve Aristoteles'ten bu yana yolunu şaşırmıştır; bu nedenle, felsefe geleneğine bir son vermek,

[36] Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Art Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 56.

felsefeye tamamen yeniden başlamak gerekir. Heidegger, felsefe geleneğine böyle bir yaklaşmayı onu 'yapısallığını yıkma', Jaspers ise 'bireşim' diye adlandırır."[37] Varoluşçu filozofların felsefeye yüklediği misyon, felsefeyi yeniden doğuş noktasına çekme çabası olarak görülebilir.

2.4. Varoluşun Biricikliği: Varoluşun bireye özgü oluşu, onun biricikliğini de gündeme getirir. Varoluş "şimdi ve burada" (*hic et nunc*) sürekli bir oluştur. Kişi, geçmiş ve gelecek arasında, şimdi ve burada yaşar. Geçmiş geride kalmıştır; şimdiki zaman ise her an gelecekten gelip geçmişe karışıp giden bir ırmak gibidir. Kişi, bir yandan şu anda kendi varoluş eylemini gerçekleştirir, bir yandan da tasarılarıyla geleceğe doğru yönelir. Her varoluş, diğer varoluşlar karşısında biricik olduğu gibi, bu varoluşun her bir anı da kendi içinde biriciktir. Hiç kimse, varlık olarak bir başkasının yerinde değildir. İnsan, yeri başkası tarafından doldurulamayan bir varlıktır. "Varoluşun bireye özgülüğü", bu noktada daha da anlaşılır bir hâl alır. Varoluşlar ve varoluş biçimleri farklı farklıdır. Sevinçler, ümitler, düşünce ve kaygılar farklı farklıdır. Herkes kendi varoluşunu yaşayacağı gibi, kendi ölümünü de ölecektir. Ölüm, kişiyi başkalarından ayırarak gerçek anlamda kendisi yapacaktır. Ölüm teması varoluşçu felsefede önemli bir yer tutar. Bu durum hiçlik duygu ve düşüncesini besler. Anlamsızlık ve hiçlik, varoluştan önce var olan bir şey değil, bilinç varlığı ile ortaya çıkan durumlardır. Şimdi ve burada bulunmanın rastlantısal yapısı bulantıyı ortaya çıkarır. Bulantı, varlığa sahip olma durumunun verdiği anlamsızlıktır. Bazıları da, sözgelimi Sartre, onu hiçlikle eş tutar. Varoluşun fazlalığı, nedensizliği ve zorunsuz oluşu, giderek anlamsızlığının, saçmalığının ve açıklanamaz oluşunun nedenini oluşturur. Ölüm, bazıları için (sözgelimi Heidegger)

[37] Nejat Bozkurt, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1990, s. 117.

varoluşun her anını eşiz değerde kılan yaşanabilecek en son "imkân"dır.[38] Ve ölüm gerçeğinin öngörüsü içinde yaşamak, varoluşun otantikliğini oluşturarak onu içeriksizleşmekten, sahte bir niteliğe bürünmekten koruyacaktır.

2.5. Özgürlük ve Sorumluluk: Varoluşun özden önceliği ilkesi, temelini özgürlükte bulur. İnsan özgür olmasaydı, varoluşu özden önce gelmezdi. İnsan kendi özgür eylemleri ile kendi özünü inşa eden bir varlıktır. Bir özle doğmak, bir belirlenmişlik ve cebir içinde olmak, onun özgürlüğüne ters düşer. Bu nedenle, varoluş özün oluşumu yönünde bir imkândır. Bu imkân özgürlükle potansiyelden gerçeğe dönüşür, insan bir özgürlük hâli içinde kendi varoluşunu aktif hâle getirir. Öz, bu eylemlerin sonucunda oluşur. Kuşkusuz bu herkeste aynı olmaz, aynı düzeyde ortaya çıkmaz. Kişi kendi varoluşunu inşa ettiği için, varoluşların muhtevası ve gerçekleşim biçimi de farklı olacaktır.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* (*L'être et le néant*)'in "Sahip Olmak, Eylemek ve Olmak" başlığını taşıyan dördüncü bölümünde, eylemi varolmanın, özgürlüğü de eylemin ilk koşulu olarak ortaya koyar.[39] Varoluş, şimdi ve burada bulunan, belirlenmemiş, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleriyle kendi özünü bulmaya yönelmiş bireyin hâlidir. Varoluş, bir potansiyel, bir imkândır; bir meydana gelme, imkândan gerçeğe dönüşmedir; durağanlık değil, etkinliktir; olabilir olandan varolmaya geçiştir. Bu nedenle, "Bir şey yapmak, varoluşu yaratmaktır." Varoluş, eylem ve özgürlüğün ürünüdür. Varoluşun temelini zorunluluk değil, özgürlük oluşturur. Özgürlük, mümkün olandan gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Bu koşul, aynı zamanda varoluşun neden insana özgü

[38] Martin Heidegger, *Being and Time*, Tr. John Macquarrie – Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, Cambridge, 1995, s. 294.

[39] J.-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Tr. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York, 1966, s. 559.

olduğunu da açıklar. Varoluş, özgürlük ve bilinçle potansiyel hâlinde bulunan "özü" elde etmeye yönelik bir çabadır. Sartre'ın deyişiyle, "bir şey yapmak"tır. Sadece özgür olarak kendilerini seçenler, kendileri hakkında karar verenler ve seçimde bulunanlar varoluşlarına "benimdir, benim yapımdır" diyebilirler. "Varoluş, erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır. Ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan varolabilir."[40]

Kierkegaard felsefesinde özgürlük, birey kategorisinin en önemli öğelerinden biridir. Özgürlük birey olmanın, evrensel değer yargılarının dışına çıkarak kendi değerlerini belirlemenin, seçmenin ve eylemenin temelinde olan güçtür. Ancak bu güç ona bir başka nitelik daha kazandırır; o da sorumluluktur: özgürsek sorumluyuz, sorumluysak özgürüz. Kaygı durumu özgürlük ve sorumluluğun yüksek bilincinden kaynaklanır. Kierkegaard, özgürlük ve kaygı arasındaki bağıntıyı, özgürlüğün, kaygıyı doğurması şeklinde kurar.[41] Zira kaygı, özgürlüğün kendini "olabilir" olanda açığa vurmasıdır.[42] Kişi, kendi varoluşunu seçer, onu potansiyelden gerçeğe dönüştürür; bundan sorumludur. Bu sorumluluktan vazgeçtiğinde varolmaktan da vazgeçer.

Jaspers'te de insan bir özgürlük alanı olarak karşımıza çıkar. Onun eylemlerinin temelinde zorunluluk değil, özgürlük vardır. Özgürlük, bağlılık demektir. Bağlılık, birey ve Tanrı arasındaki bir ilişki biçimidir. "İnsan gerçekte ne denli özgürse, Tanrı onda o denli kesindir."[43] Tanrı'ya yönelmek, onunla varoluşsal bir bağlantı içine girmek özgürlük ile mümkündür. Bu anlamda, özgürlük, hem varoluşu gerçek-

[40] Paul Foulquie, *Varoluşçuluk*, s. 54-55.

[41] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 130-132.

[42] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 74.

[43] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986, s. 87..

leştirmenin, hem de Tanrı inancının gereğidir. "Bana kendi varlığım özgürlüğüm içinde verilmiştir" diyen Jaspers, Tanrı inancının, dünyayı algılamasının sınırlarından değil, kendi kişisel özgürlüğünden geldiğini söyler: "Gerçekten, kendi özgürlüğünün bilincine varan insan, kesinlikle Tanrı'ya ulaşır. Özgürlükle Tanrı birbirinden ayrılamaz." İnsanın en çok özgür olduğu zaman, hiçbir bilginin konusu olmayan Tanrı'ya en çok yakın ve bağlı olduğu andır. "Gerçekte, nerede kendi kendimeysem, orada yalnız kendi kendime olmadığımı kesinlikle biliyorum. En yüksek özgürlük, kendini özgür zaman içinde dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa, en derin bağlılık olarak bilebilir. Bu özgürlük kişiyi, Tanrı dışı erklerin güdüm ve otoritesinden bağımsız kılar. Özgürlüğün yitimi, kişi ile Tanrı arasındaki bağın da kopacağı anlamına geldiğinden, özgürlük yoksunluğu onu sözü edilen erklerin güdümüne terk eder. Ancak o, yine de sorumlu olmaktan kurtulamaz. Çünkü kendi dışındaki hiçbir varlık, hiçbir erk ve yetke, onun sorumluluğunu paylaşamaz. Tam anlamıyla kendinden ve ne olduğundan sorumludur. "Özgürlük adına özgürlükten vazgeçmesine rağmen, bu sorumluluktan kaçınamaz. İnsan, nasıl karar verdiğini ve nasıl yol bulduğunu yalnız kendine borçludur."[44] Bu anlamda özgürlük varoluşun temeli, varoluş da özgürlüğün somutlaşmış hâlidir. Varoluş, kaynağı özgürlük olan yaratıcı bir eylemdir. Ancak, Jaspers, sorumluluğu ve özgürlüğü, bir bütünün farklı yüzleri olarak görmüş ve ikisini bir arada düşünmüştür. Marcel'de ise özgürlük, öznel varlığı, benliği oluşturan temel öğedir. Öyle ki, özgürlüğümüz, bizim kendimizdir, kendimiz de özgürlüğümüz. Böylece, "özgürlüğümüz ile özdeşleşiriz"[45]

Sartre, özgürlük anlayışını da, varoluşun özden önceliği ilkesinde olduğu gibi, Tanrı'nın yokluğu düşüncesine

[44] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 71.

[45] Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, s. 138.

dayandırır. "Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır; ne içinde dayanabileceği bir destek, ne de kendi dışında tutunabileceği bir dal; artık hiçbir özür ve dayanak kalmayacaktır."[46] Tanrı inancının kaldırılmasıyla böyle bir temelsizlik içine düşen kişi, özürsüz, mazeretsiz ve dayanaksız bir biçimde özgürlüğü ve sorumluluğu içinde kendi başınadır; şimdi ve buradadır. Bunun böyle oluşunun bir anlamı yoktur. İnsan tüm a priori değer, inanç ve anlamlardan soyularak kendi kendisiyle baş başa kalmıştır. Buraya nasıl gelmiştir, nereden gelmiştir? Bu geliş bir zorunluluk eseri değildir. Şimdi ve burada bulunuş zorunlulukla açıklanamaz. Artık onun için ne Tanrı inancı, ne de bu inancın verileriyle kurulmuş bir değerler ve anlamlar dünyası vardır. İnsanın dünyası temelsiz, anlamsız ve nedensiz bir dünyadır. Bu dünyada yer alan her şey fazladandır, anlamsızdır. Böyle bir dünya içinde insan, özgürlüğü ve sorumluluğu ile kendi varoluşunu gerçekleştirecek, kendi kendini seçecek ve kendi değerlerini yaratacaktır. Bu nedenle insan, özgür olmaya mahkûmdur, istese de özgür olmaktan vazgeçemez.

Voruluşun özden önceliği anlayışı, kişiyi özgür bir varlık olarak gördüğü gibi ona kendi varoluşunu kurma sorumluluğunu da yükler, ne olduğundan, kim olduğundan sorumlu hâle de getirir. İnsan bir öze sahip değilse, hiçbir şey değildir. O hâlde, kendi kendisinin anlamını oluşturma sorumluluğu ile karşı karşıyadır. Camus, insanın kendi varoluşu karşısındaki sorumluluğunu şu şekilde dile getirir: "İnsan kendisinde başlayıp kendisinde biter, ötesi yoktur. Bir şey olmak istiyorsa, bu yaşam içinde olur."[47]

2.6. Tasarı ve Seçim: Varoluş felsefelerinde, insan kendini, kendi geleceğini arar; geleceğe tasarılarıyla yönelir; ken-

[46] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 71.
[47] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, s. 96.

dini ve kendi varlığını seçer, ne olmak, kim olmak istediğine karar verir. Tasarılarıyla, şimdiki zamandan geleceğe doğru yönelir. Bu yöneliş, kendi özünü kurmaya ve oluşturmaya yöneliktir. Yaşadığı sürece kendini tasarlar.[48] Tasarı, kendi varlığını düşünmesi, seçmesi ve kendisi hakkında, kim ve ne olacağı konusunda bir karara varmasıdır. Bu proje ile insanın ne olduğu değil, ne olmak istediği konusu öne çıkar. Kişi kendi varlığının tasarımcısıdır. Tasarı, varoluşun kurucu öğesidir. İnsan, sadece olduğu değil, olmak istediğidir de; kendisini nasıl yaparsa, nasıl tasarlarsa öyledir. Özün belirlenmesi, bu anlamda somut bir içeriğe kavuşur: "Buradaki öz, bireysel özdür. Ama bunun yanı sıra Sartre, bu özün belirlenmesini salt soyuta indirgemez. Tam tersine belirli tarihsel ve maddesel koşullara indirger."[49] Heidegger'de de insan, tarihsel (zamansal, geleneksel) ve toplumsal bir ufuk içinde bulunur. Seçimleri ve eylemleri, bu ufuk içinde gerçekleşir. Bu da insanın tümüyle özgür olmadığı, içinde bulunduğu koşullar tarafından belirlendiği anlamına gelir. İçinde bulunduğumuz kültür çevresinin sunduğu insan doğasına ilişkin anlayışlar, kendimizi yorumlama kabiliyetimizi sınırlar." Bu anlamda, *Dasein*'ın şu anki durumunu "devredilmiş bir şey" olarak kavramak gerekir.[50] Tasarı, bu koşullar içinden, insanın kendine, kendi varlığına ve özüne bir yol aramasıdır.

Sartre, tasarı ve seçim konusunun varoluş açısından taşıdığı değeri şu şekilde dile getirir: "İnsan, var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir. Varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur. Peki, biz ne demek istiyoruz bununla, insanın taştan ya da masadan daha

[48] Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 185.

[49] Şahin Yenişehirlioğlu, *Düşünce Kozmosu*, Alkım Yayınevi, Ankara, 1992, s. 47.

[50] Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 32, 239.

değerli olduğunu mu söylemek istiyoruz yoksa? Şunu demek istiyoruz: İnsan varolur önce. Bir geleceğe atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince, bilinçli bir kararı anlıyoruz biz; aramızdan birçokları için kendi kendine oluştan sonra gelir bu. Bir partiye girmek, bir kitap yazmak veya evlenmek isteyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendiliğinden bir seçmenin belirtisidir."[51]

İnsan tasarlarken, kendi varlığını da seçmiş, kim olmak istediğine de karar vermiş olur. Varoluş, bu tasarım ve seçimlerin özgürlükle eyleme konulmasıdır. Varoluş bu şekilde gerçekleşir, insan kendini bu şekilde seçer. Kendini seçerken tüm insanları da seçer, onlar için de bir temennide bulunur. Bu durum onun evrensel bağlanma ve sorumluluğunun en ileri düzeyde ifadesidir. Bu, özgürlüğün keyfi bir şey olmadığını da gösterir. İnsan kendine karşı nasıl sorumluysa, tüm insanlığa karşı da öylece sorumludur; seçimlerini bu evrensel sorumluluk çerçevesinde yapar. Tasarı, seçim ve eylem, onu, kendinden, ne olduğundan, kim olduğundan, seçtiği şeyden, dahası tüm insanlardan sorumlu kılar. Çünkü seçerken kendimizle birlikte, tüm insanlar için de seçeriz. Bu, tüm insanlardan sorumlu olduğumuz gibi bir sonuç doğurur. İnsan, "tepeden tırnağa" sorumludur. "İnsan kurulu bir durum içinde bulunur. Bu durum içinde hem kendisi bağlanır, hem de seçimleriyle bütün insanları bağlar. O, tümel bir sorumluluk yüklenmeden edemeyecektir."[52]

İnsanın kendini seçişi demek, bağlandığı değerlerden varlığının özgürlük ve istençle oluşmuş yönlerine

[51] J.-Paul Sartre *Varoluşçuluk*, 64-65.
[52] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, 89.

kadar, kendi kendinin ürünü olduğu iddiasını taşır. Buna göre, insan, bilinçsiz ve rastlantısal bir oluşum değil, aksine, kendi kendini yüksek bir sorumluluk ve bilinçle seçen, oluşturan ve kuran bir varlıktır. Karar verme ve seçme anında duyulan sıkıntı ve bunaltı da ancak sorumlulukla açıklanabilir. Kaygı ve sıkıntı; tasarı, seçme ve eyleme aşamasında, tüm insanlığa karşı duyulan evrensel sorumluluk bilincinden kaynaklanır. "Bunaltı deyince ne anlaşılıyor? Varoluşçular yürekten karşılık verirler: 'İnsanlık bunaltıdır' derler. Bunun anlamı şudur: Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Çoğu kimseler yaptıklarının yalnızca kendilerini bağladığına, yalnızca kendilerini sorumlu kıldığına inanırlar. Bu yüzden, 'her koyun kendi bacağından asılır' derler. Kalkıp onlara, 'ya herkes de sizin gibi yaparsa, o zaman ne olur' diye sorarsanız, omuzlarını silkerek cevap verirler: 'Herkes de böyle yapmaz ki!'"[53] Sartre'ın bu görüşleri Kant'ın ünlü evrensel buyruğunu (*maxime*) hatırlatır. Kant'ın buyruğuna göre, insan öyle davranmalıdır ki, davranışı ahlak yasası için yapıldığı gibi diğer tüm insanlar için de bir ölçüt olabilsin. "Genel bir yasa olmayla bağdaşabilen *maksim*'den başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama; istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma" Kant'ın etik anlayışının önemli yönlerinden birini oluşturur.[54] Sartre için de, tümel sorumluluk, tüm insanlar için seçmenin ve eylemenin koşuludur. Bu, Sartre'ın seçme, eylem ve sorumluluk anlayışını, önemli ölçüde Kant'ın *maxime*'ine yaklaştırır.

[53] J.-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 67.

[54] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980, s. 141.

Tasarı, seçim ve eylem konusunda üzerinde durulması gereken bir başka konu da şudur: İnsan, tasarıları ile sadece kendi varoluşunun yönünü çizmekle kalmaz, içinde yaşadığı dünyayı bir kültür evreni hâline de getirir. Kültür varlığı, *Dasein*'ın, sözü edilen tasarı ve ilgileri sonucu ortaya çıkar. İnsanın "dünya-içinde" bulunuşu, diğer varlıkların dünya içinde bulunuşu gibi değildir. Rainer Marie Rilke, *Duino Ağıtları*'nda, "tat katmadık mı içinde eriyip gittiğimiz evrene bizler" diye sorar.[55] İnsan, içinde yaşadığı ve ilgi içinde bulunduğu nesnel varlıklara, kendi tasarılarını, bilincini ve özgürlüğünü katmakla bir varoluş yüklemiş olur. Kendi başına, şu ya da bu biçimde bir anlamı olmayan nesnel varlık, bilinçle olan ilgisi oranında anlam kazanır. İnsan "dile getiren" bir varlıktır. Ve bu dile getiriş, nesnelere daha önce sahip olmadıkları varoluşsal bir anlam yükler. İnsan varlığı, ilgi içinde yaşadığı nesneler evrenini anlamlandırır, onlara da kendinden bir varoluş katar. Nil kıyısındaki çömlekçiden, Roma çarşısındaki urgancıya, kültür dünyasını üreten herkes, evrende doğal bir şekilde bulunmayan bir nesneyi üretmekle, yeryüzündeki tinsel gerçekliğe katkıda bulunur. Evler, köprüler, mabetler, sütunlar, meyve ağaçları da, insan varlığının doğal alan ile kurduğu ilgiyi ve bu ilgiden çıkan kültürü simgeler. Böylece yeryüzü, insanın bilinciyle yoğurduğu, kültür ve medeniyet oluşturduğu bir anlamlar evreni hâline gelir.

Sonuç

Varoluşçuluk çağımızın en önemli ve en etkili düşünce akımlarından birisidir.[56] Felsefenin hiçbir akımı, varoluşçu-

[55] R. Maria Rilke, *Duino Ağıtları*, Çev. Süha Ergand, BFS Yayınları, İstanbul, 1987, s. 49.

[56] Varoluşçu felsefelerin ortak özellikleri için bkz. Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2007, sayı: 1, s. 95-131.

luk kadar büyük halk kitlelerine ulaşmamış ve popülerlik kazanmamıştır. Bunun nedeni, varoluşçuluğun, insan sorunu ile ilgileniyor olmasıdır. Kendi özel anlamı içinde varoluş, tüm boyutları ve kapsayıcılığı içinde varoluş değil, yalnızca insanın, bireyin varoluşudur. Ve insan, tarihin hiçbir döneminde, çağımızda olduğu kadar kendisi için problematik bir nitelik kazanmamıştır.[57] Bu nedenle kendi varoluşunu başlıca sorunu hâline getiren egzistansiyalizme karşı büyük bir ilgi göstermiştir. Bu ilgiyi bir "moda"ya[58] karşı duyulan eğilim olarak değil, insanın kendi varoluşuna karşı duyduğu "doğal ilgi" olarak değerlendirmek daha uygun olabilir. Böylece varoluşçuluk, felsefenin, Sokrates zamanındaki aslî görevini yeniden üstlenmesi gerektiği anlayışından, bir bakıma felsefeyi "doğuş noktasında" temellendirme çabasından ortaya çıkmıştır. Bu çabanın kendisine yöneldiği ses, "kendini tanı" çağrısıdır. Bu tarihsel çağrı, yirminci yüzyılda varoluş felsefelerinde yeniden yankı bulmuş, bu şekilde varoluş merkezli bir "insan felsefesi" olarak ortaya çıkmıştır.[59]

Varoluşun özden önceliği görüşü, ahlakî ve varoluşsal değerlerin sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Bu sorgulamadan, inanan ve inanmayan varoluşçu yönelimler doğmuştur. Varoluşun özden önceliği, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirme, kendi varlığını inşa etme konusunda sorumlu olduğu konusuna vurgu yapar: insan kendisinden sorumludur, insan kendisini nasıl yaparsa öyledir; çünkü insan özgürdür, çünkü kendisini, kendi geleceğini seçer ve tasarlar; kendisi hakkında karar verir. Bu, varoluştur ve varoluş, yok oluş gibi bir kavramla karşıtlık oluşturur. Kişi, varolmaktan vazgeçtiğinde, dünyadaki ontolojik varlığı ortadan kalkar.

[57] Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 12.

[58] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 43.

[59] Hasan Çiçek, "Yirminci Yüzyılda Bir İnsan Felsefesi Olarak Varoluşçuluk", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2003, Sayı: 5, s. 173.

Bu da onu, kendi varlığı içinde kaygı ile yoğrulan bir varlık hâline getirir. Özgür ve sorumlu olan kişi, kendi varlığını seçer ve kurar, kendi değerlerini yaratır, yeryüzündeki varlığının anlamını üretir. Özgürlük, bağlarından kopuk bir olgu değildir. İnsanın kendisine ve giderek tüm insanlığa karşı duyduğu sorumlulukla beslenen insanî bir durumdur.

Özcü anlayış, kavramlara, genel olanın bilgisine, varlığın sistematik ve akılcı bir tarzda kavranmasına yönelir. Özcülük bir sistemdir, bir sistem oluşturmaktır. Varoluşçuluk ise sistem karşıtıdır. Birey ve onun öznel varlığı, varoluş felsefesinin doğuş noktasıdır. Varoluş, şimdi ve burada, özgür bir oluşumdur. Varoluşçular kendi zamanlarından ve kendi koşullarından hareketle, değişmeyen karşısında değişeni, öz karşısında varoluşu öne çıkararak felsefe yaparlar. Bu da, varoluşçuluk ile özcü felsefeyi karşı karşıya getirir. Sartre'a göre, varoluşun özden önceliği ilkesi, ister inanan ister inanmayan kanat olsun, tüm varoluşçu duyarlığı yansıtır. Varoluşun özden önce gelmesi zorunludur; zira o bir kabak çekirdeği gibi belirli bir gelişim yasasına tabi değildir. Nasıl biri olacağına kendi özgür iradesi ile karar verecek, kendi eylemleri ile kendi özünü oluşturacaktır.

Burada ilgi çekici bir soru sorulabilir: O da inanan ve inanmayan varoluşçuların, nasıl olup da aynı noktada, varoluşun özden önceliği konusunda bir araya gelebildikleridir. Sartre, varoluşun özden önceliği anlayışını her ne kadar Tanrı inancının yokluğundan türetse ve Tanrı inancı ile özcü anlayışı içsel bir bağ içinde ortaya koysa da aslında dinsel düşünce ve inanış da -ister Yahudi, ister Hristiyan, ister Müslüman olsun- kendi mantığı içinde varoluşun özden önceliği konusunda imalar taşır. Zira dini düşünce, her ne kadar insanın özü ile birlikte doğduğunu kabul etse de aslında bu öz içeriği oluşmamış bir özdür. İnsan onu yaşarken kendi seçimleri, eylemleri ve etkinlikleriyle doldurur;

kendisi hakkında karar verir, kendi insanlık değerini oluşturur, kendi varlığını kurar. Bu anlamda insan, kendi özünü oluşturabilme özüyle dünyaya gelir. Bu öz, özgürlüktür. O, özgürlüğü ile her an kendi varoluşunu seçecek, nasıl bir kişi olacağına kendisi karar verecektir. Şöyle de diyebiliriz: İnsan, insan olmanın potansiyeli içinde doğar; ancak nasıl bir insan olacağına kendisi karar verir, kendi insanlık özünü kendi varoluşu ile doldurur.

Varoluşun özden önceliği ilkesinde ciddi sorunlar da vardır. Sözgelimi, değişenin değişmeyeni, rastlantısal olanın zorunlu olanı, kısaca varoluşun özü ortaya çıkaracağı söylenebilir mi, böyle bir iddiada bulunulabilir mi? Rastlantısal olanın zorunlu olanı, değişenin değişmeyeni ortaya çıkaramayacağı[60] mantıksal bir sonuçtur. Burada, varoluşun özden önceliği ilkesini yumuşatarak anlamakta fayda vardır. İnsan, bu ilke ile kendisi ve içinde yaşadığı evren hakkındaki bilgi ve fikirlerini baştan sona yeniden gözden geçirme fırsatı bulmuş, yeryüzündeki maddi ve tinsel varlığını yeniden düşünme ve anlama imkânına kavuşmuştur. Bu çabadan da gerek felsefe, gerek sanat, gerek edebiyat anlamında, insanın özgürlüğüne, sorumluluğuna, zamansallığına, tinselliğine vurgu yapan zengin bir birikim çıkmıştır. Bu birikim karşısında şunu söylemek anlamlı olabilir: Varoluşun özden önceliği, her ne kadar felsefî sistem ve öğreti karşıtı bir tutum olsa da sonuçta kendisi de bir sisteme, bir öğretiye dönüşme eğilimi göstermiştir. Bunun nedeni, varoluşun, felsefî olarak kavranması çabasının sonucunda bir sisteme, bir öğretiye, bir felsefeye dönüşmesi durumudur. Bu şekilde, varoluşun özden önceliği ilkesi özgürlük, sorumluluk, tasarı, seçim, birey, kaygı gibi kimi konu ve kavramlar çerçevesinde giderek özcü bir nitelik kazanma eğilimi kazanmıştır.

[60] Necati Öner, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1991, Sayı: 1, s. 7.

Varoluş Felsefelerinde Şimdiki Zaman Sorunu*

Giriş

Varoluşçuluk (*existentialism*), yirminci yüzyılın en önemli felsefe akımlarından biridir. Bir felsefe akımı olmasının yanında sanatsal gelişmelere de yansımış, özellikle roman, deneme, tiyatro gibi edebî türler üzerinde etkili olmuştur. Felsefenin ve sanatın varoluş kavramı merkezinde bir araya gelmesi normal, fakat felsefe tarihi açısından alışılmadık bir durumdur. Zira varoluş alanı değişkenliği, gelip geçiciliği, bireylerde ortaya çıkması, tekil karakterde olması nedeniyle öteden beri filozofların ilgi alanına girmemiştir. Gerçekte, varoluş, bir yaşantı ve eylem alanı olarak, felsefeyi ve sanatı bir araya getirecek bir içeriğe sahiptir. "Şimdiki zaman", bu yakınlaşmayı sağlayan temel kavramlardan biridir. O hem varoluşçu sanatın, hem de varoluşçu felsefenin içeri-

* *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl: 2003, Sayı: 4, ss. 66-77.

ğinin oluşumunda etkili olmuştur. Denebilir ki, insan varoluşunu, felsefelerinin çıkış noktası hâline getiren varoluşçu filozofları en fazla yoran konuların başında "şimdiki zaman sorunu" gelmiştir. Onlar, yalnız felsefî bir problem alanı olarak değil, bundan daha fazla içinde yaşadıkları zaman ve bu zamanın beraberinde getirdiği toplumsal, tarihsel, siyasal ve kültürel koşullar olarak da ilgilenirler "şimdiki zaman"la. Bunun haklı gerekçeleri vardır: Öncelikle, şimdiki zaman çepeçevre kuşatır varoluşu. Varoluş orada görünür, olanaktan çıkıp orada etkin hâle gelir.

Bu makalede "şimdiki zaman sorunu"başlıca dört madde hâlinde ele alınacaktır: (1) Felsefenin, bir düşünme etkinliği olarak şimdiki zamanla ilgisi: *"Felsefe için şimdiki zaman ne ifade eder?"* (2) Felsefenin, bir konu olarak şimdiki zamanla ilgisi: *"şimdiki zamanın neliği"* sorunu. (3) Filozofun, düşünme etkinliğini gerçekleştiren kişi olarak şimdiki zamanla ontolojik ilgisi: *"Şimdi ve burada bulunuşumun anlamı nedir?"* (4) Filozofun kendi çağı ile ilgisi: *"Yaşanan koşulların felsefemin oluşumuna etkisi nedir?"* Makale içinde bu soruların ele alınışında Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre ve Camus gibi varoluşçu filozofların görüşlerinden yararlanılacaktır.

1. Felsefe İçin Şimdiki Zamanın Anlamı

Felsefe gibi "nedir" sorusunu sorarak "ilk nedenlere, "genel ilkelere", "tümelin bilgisine"[1] ulaşmak isteyen kuramsal, kurgusal bir etkinliğin, yaşanan zamanla ilgili olduğunu söylemek, ilk anda şaşırtıcı gelebilir. Zira şimdiki zaman, pratiğin, uygulamanın, gelip geçiciliğin, bir öz ve esas içermeyen yaşantının zamanıdır. Bu da onu doğal

[1] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985, s. 86, vd. Ayrıca bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 37.

olarak, felsefeden çok sanatın ve edebiyatın konusu hâline getirir. Ancak filozofların da, şimdiki zamanda yaşayan bireyler olarak "şimdiki zaman sorunu" ile sıkıca ilgili olduklarını söylemek zor değildir. Öyle ki, felsefe tarihinin tanıdığı en büyük sistem kurucularından biri olan Hegel bile, ortaya koyduğu kurgusal felsefeye karşın, "her felsefenin kendi döneminin felsefesi" olduğunu söyler.[2] Felsefenin kendi çağı ile olan ilgisinin temel nedeni, felsefeyi üreten filozofun, öncelikle kendi çağının insanı olması, bir varoluş olarak kendi zamanının koşulları içinde yaşamasıdır. Felsefe ne kadar kuramsal/kurgusal olsa da içinden çıktığı çağın izlerini taşır. Platon kendi çağının filozofudur, Augustinus kendi çağının filozofudur, Descartes kendi çağının, Kant kendi çağının filozofudur. Bütün filozoflar, kendi çağlarının koşulları içinden çıkarlar ve kendi çağlarının filozoflarıdır. Onları kendi çağlarının koşullarından bağımsız düşünmek ve anlamak neredeyse imkânsızdır. Platon felsefesinde ilkçağ kültürünün izleri vardır. Augustinus'un felsefesi erken dönem Hristiyanlığının ağır teolojik sorunları altındadır. Descartes'ın felsefesine 17. yüzyılın havası sinmiştir. Kant bir Aydınlanma filozofudur. Filozofun kendi döneminin koşulları ile olan ilgisi, bir bakıma yaptığı işin anlamını da oluşturur. Bu tutumla felsefe, "fildişi kule"den yeryüzüne iner ve gündelik hayata karışır. Her filozofun kendi çağının filozofu olması, başka çağlarla ilişkisinin kesildiği anlamına gelmez. Şöyle söylemek daha doğru olabilir: Kendi çağının insanı olan filozof, tüm çağlar için üretir felsefesini. Sorularını kendi adına sorsa ve cevaplasa da kendi adına sorduğu sorular ve kendi adına verdiği cevaplar, diğer insanlar için de bir anlam taşır. Bu anlama ulaşmak, kendi cevabımıza

[2] G.W.F. Hegel, *Bütün Yapıtları / Seçmeler 1*, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976, s. 35.

yol bulmak için okuruz filozofları, hem ilk çağda, hem de günümüzde yaşayanı.

İşte varoluşçuluk felsefesi tam da felsefenin gündelik yaşama, gündelik yaşamın da felsefeye karıştığı bu noktada ortaya çıkar. Filozofların "ne bilebilirim", "ne yapabilirim", "ne umabilirim", "insan nedir" gibi sorularıyla her zaman gündelik hayata yönelik kaygılar taşıdıkları söylenebilir. Her felsefe az ya da çok bir dünya tasarımı ve yaşam anlayışı üzerinde varlık kazanır. Bu da felsefenin pratik değeri açısından göz ardı edilemeyecek bir husustur. Filozoflar, tüm anlamı içinde yaşama yönelen ve onun farklı boyutlarına nüfuz etmek isteyen kişilerdir. "Felsefe yapıyorum deme, kendimi kurtarıyorum de" diyen Epiktetos, felsefenin yaşam pratiği açısından taşıdığı değere dikkat çeker. Ona göre felsefe zorunlu ve gerekli ödevlerde güçsüzlüğümüzü ve bilgisizliğimizi anlamakla başlar."[3] Bu kaygının izlerini, "Kendini bil" diyen Sokrates'ten yaşamın ve evrenin anlamını sorgulayan Lucretius'a, oradan çağdaş filozoflara değin sürmemiz mümkündür. Ne var ki, felsefenin kurgusal, spekülatif doğası, onu hep pratiğin uzağında bırakmıştır. Filozofun gündelik yaşama olan uzaklığı ve yabancılığı, yalnız Thales'in gündüzün ortasında gökyüzüne bakarak yürürken kuyuya düşüp boğulması karşısında, bu hadisenin tanıklarından biri tarafından söylenen "biraz da önüne baksaydı ya!" anlamındaki sözde değil, sözgelimi Erasmus'un *Deliliğe Övgü* isimli kitabında da alay konusu olur. Ona göre filozoflar zayıf, gamlı, neşesiz, asık suratlı, dalgın, espri duygusundan yoksun, sıkıcı, gündelik işlerde beceriksiz, yaşamın gereklerini yerine getirmekte zorluk yaşayan tiplerdir.[4]

[3] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, Maarif Matbaası, 1942, s. 71.

[4] Erasmus, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır. MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 23, 38, 99.

Varoluşçu filozoflar, filozofların kendi çağlarına olan ilgisizliğinin aksine, kendi dönemlerinin sorunları ile yoğun şekilde ilgilenmişlerdir. Ritter, varoluş felsefelerinin kendi çağları ile olan ilgisini "Felsefe içinde yaşadığımız zamanın durumunu dile getiriyor" diye ifade eder[5]. Geleneksel felsefelerdeki bu karakter değişimi Sartre'ın şu ifadelerinde de ortaya çıkar: "Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün, artık mesele, ne ise o olan özlerin durgun hâlini seyre dalmak değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değil. Bugün mesele insandır; hem etken, hem de *aktör* olan insan. Çünkü o, dramını hem yazıyor, hem de oynuyor."[6] Bu ifadeler, "şimdiki zaman sorunu"nun felsefede giderek merkezileştiğini gösterir. Varoluş, yaşanan andır, şimdiki zamanın yaşanması ile ilgilidir. Bu nedenle varoluş felsefelerinin kaynağını, Mounier'nin de deyişiyle, "şimdiki zaman problemi" oluşturur. Zamansallık öğretisi tüm varoluş felsefelerinin ayrılmaz parçasıdır.[7] Bu zamansallık öğretisinin odaklandığı durum ise şimdiki zaman, bir başka deyişle "an"dır. Şimdiki zamanın felsefesinin yapılıp yapılamayacağı bir yana, varoluşçu felsefenin şimdiki zamanla olan göbek bağı, neredeyse tüm varoluşçu filozofları kendi zamanına ve kendi zamanının sorunlarına bağlamış ve onlarla ilgili hâle getirmiştir. Kierkegaard'un kendi çağı ile olan ilgisi, gerek felsefî, gerek dini, gerek sanatsal ve kültürel açıdan, neredeyse bütün eserlerinin ana dokusunu oluşturur. Jaspers, Heidegger, Sartre ve Camus, ikinci dünya savaşının derin sorunları içinden çıkmışlardır. Ezilen, sürülen, işkenceye uğrayan, yok edilen insan gerçekliği karşısında derin bir

[5] Joachim Ritter, *Varoluş Felsefeleri Üzerine Konferans*, Çev. Hüseyin Batuhan. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1945, s. 5.

[6] J.P.-Sartre, *Çağımızın Gerçekleri,* Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1961,s. 113.

[7] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş,* Çev. S. Rıfat Kırkoğlu, Alan Yayınları, İstanbul, 1986, s. 82.

isyan, başkaldırı ve bütün bunların temelinde olan insancıl bir duyarlılık vardır onlarda.

Tabii ki burada, felsefe açısından sorgulanabilecek konular da vardır: kendi zamanıyla ve kendi zamanının sorunlarıyla bu denli içli dışlı olan, "güncele bağımlı bir felsefe, gerçekten ne kadar felsefedir?" Felsefe tarihi boyunca, felsefî irdelemenin dışında tutulan varoluş alanı, felsefenin özsel arayışına ne kadar uygundur? Doğası gereği genelleştirmeye ve soyutlamaya eğilimli olan felsefenin sorunlarını, gerek kişi, gerekse zaman açısından özelleştirmemiz ne derece doğru olur?

2. Şimdiki Zamanın Neliği Sorunu

Sorun bu yönü ile çeşitli filozoflarca tartışılmıştır. Bunu Agustinus ve Kierkegaard'la örnekleyebiliriz. Agustinus, *İtiraflar*'da şunları söyler: "Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum. Gene de rahatlıkla şunu söyleyebilirim: Hiçbir şey olmamış olmasaydı, geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasa şimdiki zaman olmazdı. O hâlde şu iki zaman, -geçmiş ve gelecek- geçmiş artık olmadığına göre, gelecek de henüz olmadığına göre, ne biçimde vardır? Yine şimdiki zaman eğer hep şimdi olsaydı, geçmişte kaybolmasaydı, artık 'zaman' olmazdı, bengilik olurdu. O hâlde 'şimdi'... hangi anlamda ona 'vardır' diyebiliriz?..."[8]

Kierkegaard ise *an*'da varoluşu sonsuzla ilişkilendiren bir özellik görür. Ona göre an, sonsuzun zaman içindeki parlaması, sonsuzun zamana değmesidir. An, zamanın değil, sonsuzun yapı taşıdır. Ona bu özelliğini kazandıran husus, Grek kültürünün başı ve sonu olmayan döngüsel zaman an-

[8] Augustinus, *İtiraflar* (*Zaman Kavramı'nda*, Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 47.

layışından farklı olarak "başı ve sonu olan" bir zaman içinde ortaya çıkmasıdır. Bu da "ruh anlayışı" ile ortaya çıkan bir hususdur. Anda kendini gerçekleştiren ruhtur. Ruh bir bedenle birlikte zaman içinde varlık kazanır. Ruh, yalnız zamana değil, bedene de değen bir sonsuzluktur. Bu nedenle an, bir ruh, bir "başı ve sonu olan" zaman anlayışı içinde varlık kazanır. Bu nedenle "an, zamanın değil, sonsuzluğun atomudur." Varoluşsal seçimin, varoluşsal kararın ve varoluşsal edimin zamanıdır.[9] İnsan, hep içinde bulunduğu anda kararını verir, seçer ve eyler. İçinde bulunduğu anda varoluşunu gerçekleştirir. Varoluş, anda somutlaşır, anda görünüşe çıkar. İnsanı sonsuza bağlayan her bir seçim anda gerçekleşir ve insan, içinde sonsuzu taşıyan bir varlık olarak anda yaşar.

Varoluşçu felsefeler için şimdiki zamanın anlamı, en belirgin şekilde "varoluşun zamanı" olmasında ortaya çıkar. Şimdiki zaman, varoluşun zamanıdır. Varoluş her ne kadar geçmişin ve geleceğin iç içe geçtiği bir noktada ortaya çıksa da, bir karar ve eylem anını ifade eder. İşte bu karar ve eylem anı, geçmişin ve geleceğin iç içe geçtiği şimdiki zamandır. Şimdiki zaman üzerinde kendi geçmişimin, geleneğimin, tarih ve kültürümün, belirleyici bir etkisi vardır. Seçimlerimde, kararlarımda, dünyaya olan bakışımda onlardan aldığım değerlerin belirleyici etkisi vardır. Hiçbir zaman kendi geçmişimden bağımsızlaşamam. Geçmişteki değerlerimi değiştirebilirim, onlara yenilerini ekleyebilirim. Görüşlerimde değişiklikler yapabilirim. Hatalarımın farkına varabilirim. Ama bütün bunları yapan kişi olarak şimdi ve burada, kendi geçmişimin önünde bulunurum. Yalnız bireyler için değil, devletler ve toplumlar için de böyledir bu.

Gelecek, bir olanak, bir potansiyel olarak önümde durur. Tasarılarımla, eylemlerimle, hayallerimle geleceğe yöne-

9 Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, Tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1980: 88.

lirim. Ama bu yöneliş eylemi, hep şimdiki zamanda gerçekleşir. Şimdiki zamanda yaşarım, şimdiki zamanda eylemde bulunurum. Anılarımla geçmişe, hayallerimle geleceğe yönelirim. Şimdiki zamanda hatırlarım, şimdiki zamanda hayal kurarım. Geleceği hayal etmem, onu yaşayacağım, yaşayabileceğim anlamına gelmez. Olanaklı olan varoluş, bir tükenişle sona erebilir. Bu nedenle varoluş hep bir yokoluş olasılığı ile birlikte bulunur. Öyle ki, onun "yokoluş" karşısında "varoluş" olduğu bile söylenebilir. Bu nedenle Heidegger, varoluşu "ölüme-doğru" (*zum-tod*) bir ilerleme olarak görür.[10] Buna göre ölüm, bireyin yaşayabileceği en son olanak, ama bütün olanakları tüketen bir olanak olarak hep varoluşun önünde bulunur. Şimdiki zaman, bir varoluş anı olarak, bir varoluş olanağının yaşandığı andır. Geçmişin ve geleceğin tüm ağırlığı ve etki edici gücüyle yoğunlaştığı bu varoluş anında kişi kendi varoluşunu gerçekleştirir, kendisi hakkında karar verir, seçim ve eylemlerde bulunur.

3. Filozofun Şimdiki Zamanla Olan Ontolojik İlgisi

Şimdiki zaman problemi, varoluşçu felsefenin gündemine yalnız içinde yaşanılan zamanın koşulları ve bu zamanın birey üzerindeki etkileri bağlamında gelmez, aynı zamanda, bireyin neden "şimdi ve burada" bulunduğu sorusunun bir parçası olarak da gelir: Neden bir başka yerde ve zamanda değil de şimdi ve buradadır insan? Bu soru gerçekten de herkesin ilgisini çekebilecek bir sorudur. Üstelik nedensiz de değildir: Bu soru, insanın kendi varlığını kavraması sürecinde defalarca yüzleşebileceği sorulardan biridir. Bir başka yerde değil de burada oluşumuz, yalnızca mekânsal bir değişikliği değil, varlığımızı kuran temel ilke-

[10] Martin Heidegger, *Being and Time,* Tr. John Macquarrie – Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, Cambridge, 1995, s. 236.

yi de oluşturur: Varoluşun ekonomik, sosyal, dini, kültürel, geleneksel birçok özelliği, içine doğduğumuz mekândan kaynaklanır. Çünkü mekân yalnızca bir kara parçası değil, insanın kişiliğini, dünya algısını, yaşam biçimini, düşünme ve inanma tarzını derinden etkileyen oluşturucu bir gücü ifade eder. Burada bulunuşumuz, varoluşumuzun oluşumu ve gelişimi açısından çoğu kez irademizi aşan bir güce sahiptir. Varoluşun zamansal boyutu da böyledir. Bir başka zaman diliminde yaşıyor olsaydık, yine varoluşumuz içinde yaşadığımız koşulların yaşam biçimine, adetlerine, düşünme ve inanma biçimlerine göre şekillenecekti. Şimdi ve burada yaşıyor olmak, aslında bu şekilde yaşıyor, bu şekilde düşünüyor ve bu şekilde inanıyor olmamızın, kısaca *bu insan* olmamızın temel gerekçelerinden birini de oluşturur.

Neden şimdi ve burada bulunduğumuz sorusuna bir yanıt üretmek, çok temel bir yönelim içine girmek, yaşam karşısında temel bir tavır almak, temel bir yön ve yönelim kazanmaktır. Niçin şurada veya şu zaman diliminde değil de şimdi ve buradadır insan? Bu el, bu yüz, bütün bunları hisseden bu kalp, bütün bunları düşünen bu akıl şimdi ve buradadır ve bu varlık, her şey yok olabilecek iken neden vardır? Ve neden bir başka yerde, bir başka zamanda değil de şimdi ve burada, *bu* insandır? Bu soruların herkes için aynı şekilde geçerli olabilecek cevapları yoktur, ancak farklı açıklama biçimleri vardır. Heidegger, Sartre, Camus gibi filozofların kullandığı, varoluşu tanrısal istencin dışında bırakan "rastlantı", "atılmışlık" ve "fazlalık" gibi kavramlar, şimdi ve burada bulunuşun nedensizliğini baskın bir şekilde vurgular. Jaspers'in "kuşatan" varlık (*Umgreifende*) şimdi ve burada varolan insanın şimdi ve buradaki varoluşuna bir neden sunar gibi gözükmektedir. Çünkü insan, şimdi ve burada her an "Tanrıyla bağlantı" içindedir. Jaspers, bir çocukta varoluşun yarattığı şaşkınlığa değinir: "Aaa, olamaz, bu doğru değildir'

dedi kız ayaklarını yere vurarak, 'yeryüzü olduğu yerde duruyor. Ben ancak gördüğüme inanırım.' Bunun üzerine: Öyleyse sevgili Tanrıya da inanmıyorsun, çünkü onu da göremezsin...' Kız birdenbire durdu: 'Tanrı olmamış olsaydı biz de olmazdık.' Bu çocuğu, varoluşun yarattığı şaşkınlık verici durum yakalamıştı. O kendi kendisiyle var değildi artık."[11] Buna göre, varoluşu, Tanrısal istence bağlamak, şimdi ve burada bulunma sorununa da kendi içinde bir çözüm sunar.

Sartre, "varolmak, şurada olmaktır" der. Neden burada olmaktır? Ona göre bunun bir nedeni yoktur, bunun böyle olmasını gerektirecek bir zorunluluk da yoktur. Şimdi ve burada böylece bulunuyor olmak, açıklanamaz bir durumdur; nedensiz ve rastlantısaldır. Kişi, burada değil de bir başka yerde de olabilirdi. Peki, neden bir başka yerde değil de buradadır? Bu sorunun yanıtı, hiçliğe, anlamsızlığa, ya da bütün bunları ifade edebilecek bir kavram ile "fazladan oluş"a kapı aralar. "Önemli olan olağanlıktır, bununla varoluş zo*runluluk* değildir demek istiyorum. Varolmak dediğin *şurada olmaktır* sadece, varoluşan ortaya da çıkar, *karşına* da çıkar, ama asla indirgenemez. Sanırım bunu anlayan bazı kimseler var. Var, ama onlar da kendi varlığının nedeni olarak zorunlu bir varlık yaratarak bu *olağanlık*'ın üstesinden gelmeye çalıştılar. Oysa varoluşu hiçbir zorunlu varlık açıklayamaz. [...] Her şey karşılıksızdır, bu park karşılıksızdır, bu kent karşılıksızdır. Ben de karşılıksızım."[12]

İnsanın şimdi ve burada bulunmasını gerektirecek bir neden yoksa, bir nedene bağlı olarak şimdi ve burada değilsek, o zaman dünyadaki varlığımızın bir izahı da yok demektir. Saçma ve fazladan bir varlıktır bizimkisi. Heideg-

[11] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 58, 86.

[12] J. - Paul Sartre, *Bulantı,* Çev. Erdoğan Alkan, Altın Kitaplar, İstanbul, 1973, s. 210.

ger'in "atılmışlık", Sartre'ın "fazladanlık", Camus'nün "rastlantısallık" ya da "saçma" kavramı bunu ifade eder. Mounier; Heidegger ve Sartre felsefesi açısından varoluşun şimdi ve burada bulunuşunu şöyle açıklar: "İnsan çıplak ve kör bir olgudur. Hiçbir neden *olmaksızın, böylece, buradadır*. İçimizden her biri, kendi sırasında, *burada* bulunur (*Befindlickheit*). Burada, şimdi; niçin şurada değil de burada? Bu bilinemez, saçmadır. İnsan bilince ve yaşama kavuştuğunda da *buradadır*; burada olmayı kendisi istememiştir. Sanki onu oraya atmışlardır. Kim? Hiç kimse. Niçin? *Hiçbir nedeni* yok. Başlangıç durumumuzun duygusu, yüce duygu budur ve bu duygunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Bir deli öyküsünde uzun bir yolculuğa çıkmış olarak uyanıyorum. 'Gemiye binmiş olduğumuz' anımsanır. Ne var ki bir yandan görünmez esintiler gemiye kılavuzluk ederken, öte yandan da akıntıya kapılmak saltık ve umut kırıcıdır. Bu duygu o denli boğucudur ki, Sartre onu varlıkbilimsel önemi büyük olan yeni bir nüansla dile getirmiştir: Varlık *fazladandır.*"[13] Bu durumda "rastlantı", özgürlüğün yanında, varoluşun niçin başka türlü değil de bu şekilde olduğunu açıklayan en güçlü kavramdır. Hayattan yazgı kovulduğu zaman geriye, irade, tercih ve rastlantı kalır. Camus felsefesinin "uyumsuz duyarlığı", özgürlük kadar rastlantı kavramında da temelini bulur: Dünyada olma durumum, şu anda bir başka yerde değil de burada bulunuşum, kendi elimde olmayan bir hususu göz önünde bulundurmamı gerektirir. Eğer bunu yazgıya bağlayamazsam, rastlantıyı tam da hayatımın merkezine koymam gerekir. *Yabancı*'da şu ifadeler geçer: "Sanık kumlukta sırf bir rastlantı sonucu bulunmuştur." Öyleyse cinayet de rastlantı sonucu işlenmiştir.[14]

[13] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş,* 70.

[14] Albert Camus, *Yabancı,* Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s. 90.

4. Filozofun Kendi Çağı İle Olan İlgisi

Varoluşçu felsefenin şimdiki zamanla olan en yoğun ilgisi bu maddede ortaya çıkar. Bu ilgi, felsefe tarihi açısından alışılmadık bir durumdur. Bu bağımlılığından ötürü, varoluşçu felsefeyi, felsefenin özüne aykırı olan bazı kavram ve ifadelerle nitelemişlerdir. "Moda" ve "saçmalık" sözcükleri bunlar arasındadır: "Yüzyılın son saçmalığı varoluşçuluk modası olmalı. Bu saçmalık şu: Tüm anlamı bizi gevezelikten çekip çıkarmak olan bir felsefenin gündelik gevezeliğe dökülmesi... Olası bir yanılgı olmaksızın kendi kendini ortaya koyar gibi gözüken bir sözcük varsa, bu tam da varoluşçuluk sözcüğüdür. Ne var ki, bu sözcük dünyaya atılmak üzere filozof topluluklarını terk ettiğinde, kesinkes hiçlikten varoluşun kumaşını yapacak bir modayı gösterecektir."[15]

Varoluşçuluğun bir moda gibi gelip geçici, bir sabun köpüğü gibi sönüp gidici olduğunu ifade etmek için söylenmiş sözler, felsefenin giderek zamandan bağımsızlaşan doğası ile uyuşmaz. Bilim, kendi tarihi ile ontolojik bir ilgi içinde değildir. Ama felsefe, hep kendi tarihi üzerinde varlık kazanan, durup durup kendi tarihine dönerek ilerleyen bir etkinlik alanıdır. Felsefe, ontolojik olarak da kendi tarihine bağlıdır. Felsefe, kendi tarihidir. Bu tarihi çıkardığımızda, ortada felsefe diye bir şey kalmaz. Varoluşçuluk, felsefenin kendi tarihine olan ontolojik bağlılığının yanına, ikinci bir bağlılık merkezi daha eklemiştir: kendi zamanına bağlılık. Böylece, varoluşçu duyarlıkla birlikte, felsefe hem kendi tarihine, hem de kendi zamanına bağlı bir etkinlik alanı hâline gelmiştir. Bu nedenle Camus, "Ben zamanımda, sokaklarda bulduğum bir düşünce üzerinde kafa yormaktan başka bir şey yapma-

[15] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş,* 43.

dım" der[16] ve en önemli eserlerinden biri olan *Başkaldıran İnsan*'ı "çağımızı anlama yolunda bir çaba" olarak niteler.[17] Şu ifadelerinde, yalnız zamansal ve mekânsal olarak değil, düşünsel olarak da kendi zamanına, kendi zamanının koşullarına ne denli bağlı olduğu görülebilir: "İlk yazılarımdan en son kitabıma kadar en çok, hatta gereğinden fazla sürüklendiğim şey, yaşadığımız günler, nerede olursa olsun, ezilen, alçaltılan insanlar oldu."[18] Kendi çağı ve dönemi, bu dönemin kötü koşullarının insan üzerindeki yıkıcı etkisi, Camus'nün sanat ve düşünce dünyasının başlıca sorununu oluşturur. Betimlenen insan tipi, yirminci yüzyılın insanıdır. Mücadele nedeni, buna bağlanır. Başlıca kaygı, insan hayatına olumlu bir katkı sağlayabilmektir. "Zamanımdan ayrılamayacağımı anlayınca onunla birleşmeye karar verdim. İşte onun için insan tekine önem verişim; onu anlamını kaybetmiş, küçülmüş gördüğümdendir yalnız." İncinen, aşağılanan insan gerçeği karşısında bir şeyler yapma, bir şeyler söyleme zorunluluğu duyar. "Tek yararlı iş, insanı ve dünyayı yeniden yapan iştir. Bunu ben yapacak değilim. Ama öyle yapıyormuş gibi davranmalıyım. Çünkü savaş yoluna girince, insan bedeni çıkıyor karşıma. Küçülmüş, alçalmış da olsa, tek gerçeğim o. Yalnız onunla yaşayabilirim. Yaratık vatanımdır benim. İşte bunun için bu saçma ve sınırlı çabayı seçtim."[19] Camus, böylece kendi zamanına olan bağlılığının sanat ve düşünce dünyasının temel karakterini oluşturduğunu da ifade etmiş olur.

Kendi çağının felsefî, kültürel ve dinsel karakterine karşı varoluşçu gelenek içinde ortaya çıkan ilk tepki, Sokrates'e

[16] Albert Camus, *Denemeler*, Çev. Vedat Günyol-Sebahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960, s. 21.

[17] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Verso Yayınları, Ankara, 1990: 1.

[18] Albert Camus, *Denemeler,* Çev. Vedat Günyol-Sebahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960, s. 74.

[19] Albert Camus, *Denemeler,* s. 66.

kadar geri götürülebilir. Sofistlerle arasında geçen tartışmalar, kendi döneminin insanlarıyla yaptığı, bir bakıma idam edilmesine de neden olan sivri dilli ironik söyleyiş biçimi, felsefenin şimdiki zamanla olan ontolojik ilgisinin ilk örneklerindendir. Varoluşçu felsefede bunun ilk dışavurumu Kierkegaard'la birlikte ortaya çıkar. O, şimdiki zaman sorununu, başta inanma konusu olmak üzere çeşitli varoluşsal bağlamlarda ele alır. "Zamanımızda hiç kimse imanda durmak istemez, ileri gitmek ister" diye dile getirir.[20] İlerisi, inanca ilişkin konuların, sözgelimi Tanrı'nın, inanç konusu olmaktan çıkarılarak bir "bilgi" ve "spekülasyon" konusu hâline getirilmesidir. Bir uzmanlaşma çağıdır söz konusu olan. Uzmanlaşarak bir mesleğin bilgisine sahip olan insanlar, yaşamın anlamına ve insan olmanın değerine ilişkin kimi soruların neredeyse farkında bile değillerdir. Zira bu tür sorularla karşılaşmanın olanağını oluşturan "tutku"nun, "öğrenme uğruna yok edildiği" bir çağda yaşanmaktadır. Tutkuyu bilme uğruna yok eden bu "uzman" kişiler, "kendi düşünceleri içinde yaşarlar ve güvendedirler; *sağlam* bir konumları vardır. Varoluşun sarsıntılarıyla aralarında yüzyıllar, bin yıllar vardır."[21]

Uzmanlaşma, belirli konularda muazzam bir bilgi artışı ortaya çıkarmıştır. Ne var ki, bu bilgileri öğrendikten sonra bilgili olduğunu düşünen insanlar, yaşamın anlamının ne olduğu konusunda gerçek bir sığlık yaşarlar. "Temel düşüncem, çağımızdaki muazzam bilgi artışından ötürü varolmanın anlamını ve içselliğin neye işaret ettiğini unutmuş olmamızdır."[22] Bu sığlaşma eğitimde bile görülür. İnsanlar, dünya ve varoluş konusundaki tutumlarının ne olması gerektiğini,

[20] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985, p. 42.

[21] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 56.

[22] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, Tr. Howard V. Hong-Edna H. Hong. Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1992, 249.

her yerde bulabilecekleri "el kitaplarından" okuyarak öğrenme eğilimi gösterirler. Gerçekle karşılaşmak yerine, gerçeği doktrinlerle, öğretilerle, kuramlarla, sistemlerle tanıma yoluna giderler. Çağ, "tutkudan yoksun bir kavrama ve düşünme çağı"dır.[23] Düşünme, "derin düşünme" anlamında değildir. Aksine çağın ruh hâli insanı sığ düşünmeye yöneltecek kadar çıkarcı ve tensel hazza düşkündür. Bu insanlar, bir öğle yemeği sonrası şekerlemeye dalmadan önce kendisini sıkmayacak ve uykusuna yardımcı olacak kitaplar ararlar. Kendi içinde bir soyluluğu ve derinliği barındırması gereken sanat ve edebiyat ürünleri bile, sonunda insanları eğlendirecek, ama bunu yaparken bazılarını da rencide edecek bir söylenti, dedikodu, iftira ve aşağılama aracı hâline gelir. İnsanlar gevezelikleri ile kendi varoluşsal gerçekliklerinden uzaklaşırlar ve kendi içsel varlıklarını tüketirler.[24] Böylece kişi varoluşsal sahihliğini/otantikliğini yitirerek bir benlik ve kişilik olma potansiyelini kaybeder. Ortada ne birey kalır, ne de bireysel varoluş; ne sözü söyleyecek, ne söylenen sözün sorumluluğunu yüklenecek biri. Yalnızca kuramlar, kaideler, doktrinler vardır. Heidegger, bu "yapılır", "edilir" türünden öznesiz eylemler ve anlamsız konuşmalar (*idle talk*) alanına *das Man* alanı der.[25] Bu alanda varoluş kendi gerçekliğini, kendi otantikliğini yitirerek sahteleşmeye uğrar.

Birey giderek kendini genel ifadeler ve kamusal klişelerle ifade etmeye başlar. Böylece bir ben olmaktan uzaklaşır ve yeri başkaları tarafından doldurulamayacak bir birey olmanın gereğini yerine getiremez olur. Benliksiz olmak, çağın özelliği gibidir. Üç beş dolar kaybetmek, benliğini kaybetmekten daha dehşetli görülür. "En büyük tehlike ki-

[23] Søren Kierkegaard, *The Present Age*, Tr. Alexander Dru,, The Fontana Library, London, 1962, pp. 1, 88.

[24] Søren Kierkegaard, *The Present Age*, ss. 74, 78.

[25] Heidegger, *The Present Age*, ss. 218, 321.

şinin kendini kaybederek hiçbir şey olmamış gibi dünyadan sessizce göçüp gitmesidir; kol, beş dolar, kadın, vb. bütün öteki şeylerin kaybı bile ilgi çekmede ondan daha ileri gider."[26] Oysa bir benliğe sahip olmak yaşamın temel amacı (*telos*)dır. Denebilirse, insan ancak bir "ben olmak" için yaşar bu dünyada ve bir ben hâline geldikçe hayatı anlam kazanır. Para kazanmada, belirli statülere yükselmede, belirli dereceleri elde etmede göstereceği başarı, bir benlik hâline geldiği anlamına gelmez. Peki, bu insan tipi gerçekten bir ben olmayı istemekte midir? Bunu söyleyemeyiz. Kierkegaard'a göre, haz ve eğlenceyi temel değeri hâline getiren kösnül ve tensel yaşam, bedensel itkilerin öne çıkarılması olarak, çağın tinsel karakterinin zayıflığını gösterir.[27]

Kierkegaard'un kendi çağına ilişkin tespitleri ve daha sonraki çağlara ilişkin öngörüleri, kimi "varoluş biçimleri" karşısındaki tepkilerinden oluşur. Eleştirileri, felsefelere, görüşlere, çağın genel karakterini yansıtan olgulara ilişkindir. Fakat varoluşçuluğun yirminci yüzyıldaki örnekleri, iki dünya savaşı ile bilinçleri sarsılmış, kentleri, ülkeleri yerle bir olmuş, toplu ölümleri, işkenceleri, sürgünleri görmüş ve yaşamış insanların felsefelerinden oluşur. Jaspers, çağımızdaki bu gelişmelerin insan varoluşundaki gücü değil "güçsüzlüğü" ortaya çıkardığı konusu üzerinde durur. Ekonomide, politikada ve savaşlarda yoğunlaşan güç gösterisi, insanın güçsüzlüğü ile kontrast oluşturarak bu sallantılı varoluş biçimini daha da belirgin ve ilk bakışta algılanabilir hâle getirir. Atom bombası, gerçekte, insanın ulaştığı gücü değil güçsüzlüğü gösterir. Çünkü "Atom bombası hepsinden güçlüdür." Jaspers, bu durumda, felsefenin konumunun ne

[26] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Tr. Alastair Hannay,, Penguin Books, London, 1989, s. 63.

[27] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985, p. 111.

olması gerektiği konusunda şunları söyler: "Bütünsel bilgiye karşı felsefenin görevi vardır, bu da kendini düşünmek ve bireyin erk-tekelcisi güçlerin etkisi altında sönen varlığını uyanık tutmaktır. Felsefe her bireye kendi kendisi olabileceğini, bu işten vazgeçtiğinde insan olmaya da son vereceğini anımsatır"[28]

Çağın, insanın güçsüzlüğünü ve ezilmişliğini öne çıkaran gelişmeleri karşısında, varoluşçu filozoflar tarafından verilen tepki, Camus'nün eserlerinde doruğuna ulaşır. Camus, yirminci yüzyılın en önemli sanatçı ve düşünürlerinden biridir. Vermiş olduğu eserlerle, kendi çağının devasa sorunlarını varoluşçu bir duyarlıkla ele almış, "ezilen ve horlanan" insan gerçekliğini eserlerinin başlıca teması hâline getirmiştir. Onu, salt felsefî sorunlardan çok, kendi çağının güncel sorunları ilgilendirmiştir. Felsefeden hareketle güncel sorunlara değil, güncel sorunlardan hareketle felsefeye yaklaşmıştır. Hareket noktası, kendi çağıdır. Görüp yaşadıkları, onda şu kanıyı uyandırır: "Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır: intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin en temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, aklın dokuz mu, yoksa on iki ulamının mı bulunduğu, sonra gelir."[29] Bu yaklaşımda, "öznel sorun", "bilme sevgisi"ne öncülük eder. Dünya savaşları, ideolojik zıtlaşmalar, kanlı devrimler ve bunların yarattığı şiddet olayları, sonuçta gittikçe değersizleşen insan yaşamı, uyumsuz duyarlığın başlıca sorununu oluşturur. Salt kurgusal felsefe sorunları, onun duyarlılığına yabancıdır. O, kendi çağının filozofudur. Kendi çağının koşullarına sıkıca bağlıdır. Bu yaklaşım birey önceliklidir.

[28] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, ss. 157, 170.

[29] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1989, 13.

Felsefenin ilgilendiği sorunların bireyin somut yaşamında bir karşılığı olmalıdır. Bu önceliklidir. Bireyin varoluşunda yer alan, güncele batmış sorunlardır. Salt spekülatif ve kurgusal değildir hiçbiri.

Yirminci yüzyılda, dünya, ideolojik hırsların nesnesi olmuştur. İdeolojiler, bilimin de yardımıyla, milyonlarca kişinin ölümüne neden olmuş, egemenlik hırsı ile adeta cinayeti meşrulaştırmışlardır. *Sisyphos Söyleni* değersizleşmiş bir yaşamın anlamını ve intihar sorununu, "Önümüzde duran şu ötekini öldürmeye ya da öldürülmesine boyun eğmeye hakkımız olup olmadığını bilmediğimiz sürece hiçbir şey bilemeyiz" diyen *Başkaldıran İnsan* ise cinayeti konu edinir.[30] Aşağılanan, sürülen, işkenceye uğratılan, şiddete maruz bırakılan, kirletilen, sindirilen, susturulan ve öldürülen insanların bu durumu, hangi haklı gerekçelerle açıklanabilir? Savaşlarla ve yıkımlarla kendisini aşılmaz bir duvarın önünde gibi gören çağımız insanı, sadece insanlığın yüce değerlerine olan güvenini yitirmekle kalmamış, gelecek duygusunu da yitirmiştir. Oysa "Geleceğe el atmayan, gelişme, iyileşme ümidi olmayan bir hayatın ne değeri olabilir?" diye sorar Camus. "Bu son yıllarda gördüklerimiz bizde bir şeyi kırdı. Bu şey insanın güvenidir. O güven ki, insanların dilini konuştuk mu, bir başkasından insanca karşılık alacağımıza inandırırdı bizi. Gözlerimizin önünde yalan söylediler, insanı küçülttüler, öldürdüler, sürdüler, işkence yaptılar... Ve hiçbirinde bunu yapanlara yaptıkları şeyin kötü olduğuna inandırmak mümkün olmadı. Çünkü soyut bir kafa, yani bir ideolojinin adamı başka bir şeye inandırılamaz."[31] Camus'nün eserleri ve bu eserlerde ifade bulan düşünceleri,

[30] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Verso Yayınları, Ankara, 1990: 2.

[31] Albert Camus, *Denemeler*, Çev. Vedat Günyol - Sebahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960, s. 60.

yirminci yüzyılın koşullarına sıkıca bağlıdır. Yaşadığı çağdan nefret ettiğini, tiksindiğini söyler. Ümidi ve iyimserliği yok eden, insanın yeryüzündeki varlığını görünmez kılan, güvenini yok eden, bu çağın kendine özgü yıkımlarıdır. O, peş peşe gelen iki dünya savaşında tarihin acıyla, yıkımla ve kanla yazıldığını görmüştür. "Elbette bir çeşit iyimserlik var ki ben onda yokum. Bütün benim yaşımdakiler gibi ben de Birinci Dünya Savaşının trompet sesleri arasında büyüdüm. O gün bugündür de bizim tarihimiz hep kanla, haksızlıkla, zorbalıkla dolu"[32]

Kısaca söylemek gerekirse, varoluşçu filozofların eserlerinde, şimdiki zaman sorunu ile ilgili pek çok veri, pek çok örnek bulunabilir. Bu örneklerin hepsi de varoluşçuluk ile şimdiki zaman sorunu arasında bir varlık bağının olduğunu gösterir. Bu bağ, varoluş kavramı içinde ortaya çıkar. Zira varoluş, geçmişi ve geleceği bir ölçüde içinde barındırmasına karşın, esas olarak şimdiki zamanda ortaya çıkar. Çünkü varoluş, olasılıktan gerçeğe geçme, gizilgüçten etkin hâle dönüşme durumunu ifade eder. Bu geçiş ve dönüşüm de şimdi ve burada ortaya çıkar.

Sonuç

Bu makalede şimdiki zaman sorunu, varoluşçu filozofların yaklaşımlarından hareketle dört başlık altında ele alındı. Konunun bu dört başlığın dışına çıkan uzantıları da olabilir. Sözgelimi, "hakikatin kısmiliği" sorunu bunlardan biridir. Şimdi ve burada, bir zaman ve mekân sınırlılığı içinde yaşayan birey, hakikati bir bütün olarak bilme ve kavrama yetisine sahip midir? Hakikatin varoluş gerçekliği bağlamında kavranması, onun kısmîleştirilmesi anlamına gelmez mi? Verilen cevaplar iki maddede özetlenebilir: (1) İnsan

[32] Albert Camus, *Denemeler*, s. 22.

şimdi ve burada, bir zaman ve mekân sınırlılığı içinde yaşar. Ne var ki, aklın ve bilimin evrensel işleyişi, tüm zaman ve mekânlar için iş görür. (2). İnsan, hakikati, içinde bulunduğu zaman ve mekân bağlamında, kendi varoluş gerçekliği içinde kavrayabilir. Kendi zaman, mekân ve kendi varoluş gerçekliğinden bağımsız bir algılama biçimi olamaz. Bu nedenle, hakikati bir bütün olarak değil, ancak içinde bulunduğu konum bağlamında "kısmi" olarak kavrayabilir. Bu husus farklı varoluşlar için değil, bir varoluşun kendi içindeki farklılaşması açısından da geçerlidir. Varoluşçu filozoflar, bu ikinci yaklaşımın yanındadırlar. Sözgelimi Kierkegaard, varoluş kavramından hareketle "hakikatin öznelliği ve kısmiliği" görüşüne ulaşır.[33]

Bu makaleden bazı sonuçlar çıkarabiliriz: Bunlardan ilki, varoluşçuluğun içinden çıktığı döneme olan sıkı bağlılığı, ikincisi, varoluş felsefelerinde kendini hissettiren kötümser havanın, içinde yaşanılan çağa özgü gerçeklik temelinden kaynaklandığıdır. Bu bağlılığın önemli bir gerekçesi vardır: Varoluş, bir sistem, bir kurgu değil, yaşanan gerçekliktir. Yaşamın bir yüzü değil, ta kendisidir. Bu nedenle içinde yaşanılan an'a ve mekâna sıkıca bağlıdır. Varoluşçuluk, öncelikle kendi zamanının felsefesidir. Kendi zamanının koşullarına ve sorunlarına değinmiş olması, bu koşulların izini taşıması, olması gereken bir şeydir. Milyonlarca kişinin öldürüldüğü, sürüldüğü ve işkenceye tabi tutulduğu bir dönemde, sanatçıların, düşünürlerin ve filozofların sanki hiçbir şey olmamış gibi bir "kayıtsızlık" içinde olmaları düşünülemez. Varoluşçu felsefeye egemen olan kötümser hava, insan varoluşunun kendi sorunlu doğasından kaynaklandığı kadar, içinde yaşanılan çağın büyük sorunlarından da kaynaklanır.

[33] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, Tr. Howard V. Hong-Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1992, 169, 278, 280, 300.

Varoluşçuluk, sokaklarda, kamplarda, savaş meydanlarında biçimlenmiş bir duyarlığın ürünüdür. Bu düşüncenin karakterini, kaygı, bunalım, ölüm, insan yaşamının değeri ve anlamı gibi konular üzerindeki irdelemeler oluşturur. Bu temaların oluşumunda yalnız insan varoluşunun sorunlu doğası değil, çağın kendine özgü koşullarının da önemli payı vardır. Camus bu durumu şu şekilde dile getirir: "Bizim üstünde durduğumuz sıkıntı, bütün bir çağın sıkıntısıdır. Ve biz kendi hayatımızdan ayrılmak istemiyoruz"[34]

Şu bir gerçek ki, herkes kendi yerindedir ve kendi zamanını yaşamaktadır. Hiç kimse bir başkasının yerinde ve zamanında değildir. Kişi, yeri başkaları tarafından doldurulamayacak bir varlıktır. Varoluşun bireye özgü oluşu, bu noktada açıklığa kavuşur. Yaşarken başkaları ile birlikte sıkıca bir yaşam dünyası oluştursak bile, özde tek varlığımız içinde bir yalnızlığı yaşarız: Sevincimiz, acılarımız ve ölümümüz, ne kadar başkalarını ilgilendirse de bizzat bir başımıza katlanmak zorunda olduğumuz varoluşsal durumlardır. Her bireyin diğerlerinden bağımsız, kendi içinde bir varoluş alanı vardır. Yaşam bir defalıktır, insan biriciktir. Ve her bir birey kendi varoluşunu yaşamaktadır. İşte varoluşçunun şimdiki zamanla olan ilgisi, en yoğun biçimde bu bağlanma durumunda ortaya çıkar.

[34] Albert Camus, *Denemeler*, 52.

Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı*

Giriş

Kaufmann, *Zihnin Keşfi (Discovering the Mind)* adlı eserinde, Kierkegaard'un psikologluğuna değinir ve Kierkegaard üzerine hızla büyüyen incelemelerde, onun ruhbilimsel yönünün ele alınmamış olmasını üzüntüyle karşılar (Kaufmann, 2002: 18). Kendi yazılarında eşsiz bir psikoloğun konuştuğunu söyleyen Nietzsche, "benden önceki filozoflar arasında psikolog olan biri var mıydı hiç?" diye sorarken (Nietzsche, 1983: 65-148) Kierkegaard'un bu konudaki öneminden habersizdi. Eğer Kierkegaard'u tanısaydı, onun *Ya / Ya da*, *Kaygı Kavramı*, *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık*'ta ortaya koyduğu psikolojik çözümleme ve derin gözlem gücü bile, bu soruya olumlu cevap vermesine yeterdi. Kierkegaard'un bu eserlerde ele aldığı konular, öne çıkardığı

* Bu yazı Søren Kierkegaard'un *Kaygı Kavramı* (Hece Yayınları, Ankara, 2003) isimli eserine yazılan *Giriş*'ten özetlenerek alınmış *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*'nin 1. sayısının 147-161 sayfa aralığında yayımlanmıştır.

kavram ve görüşler, psikolojik içeriklidir. *Korku ve Titreme*'de "korku"yu, *Ölümcül Hastalık*'ta "umutsuzluk"u, *Kaygı Kavramı*'nda "kaygı"yı, *Yaşadığımız Çağ* başta olmak üzere diğer bazı eserlerinde "tutku"yu irdelerken, *Ya / Ya da*'da, estetik ve etik varoluş biçimine ilişkin derin gözlem ve çözümlemelerde bulunur. *Korku ve Titreme*'de "korku", bireyin kendi öznelliği ve dinsel deneyimi çerçevesinde birey ve Tanrı ilişkisinde ortaya çıkar; *Ölümcül Hastalık*'taki "umutsuzluk", benliğin sonsuzla ilişkisinin kesilmesi ve sonlu içinde daralması durumunda kendini gösterir. *Kaygı Kavramı*'nda kaygı, insanın yeryüzündeki varoluşuna ilişkin bir öznitelik durumundadır. Bu eserlerde insanın en yalına ve kendi benliğini oluşturan temel unsurlara indirgenerek açıklanması, denilebilirse bir tür *Dasein analitik* durumu söz konusudur.

Kierkegaard, bütün bunları gerçekleştirirken kutsal metinlerden aldığı kıssalar üzerinden gider, onları işleyerek kavramlara ulaşır. *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim'in, *Ölümcül Hastalık*'ta, Lazarus'un kıssasından, *Kaygı Kavramı*'nda ise ilk günah anlatısından hareket eder. Gözlem gücü, onun felsefî söylemini oluşturan temel öğelerden biridir. Bu durum, felsefe açısından özgün sayılabilecek bir husustur. Onun bu tutumu ile felsefe, salt bir *theoria* etkinliği olmaktan çıkarak gündelik hayatın akışına karışmıştır. Böylece, felsefe değişmez özlerin durgun hâlini seyretme etkinliği olmaktan çıkarak varoluşa ilişkin bir etkinlik hâline gelmiştir. O, salt *theoria* etkinliği içinde kalmak yerine, kendi deyişi ile, "yaşamın mümkün olan her alanda bol bol sunduğu örneklere" yönelmiştir.[1] Bütün bunlar, Kierkegaard'un felsefî söylemini oluşturan özgün niteliklerdir. Çalışmalarında, dinsel metinlerden aldığı Âdem, İbrahim, İshak, İsa, Lazarus isimlerinin

[1] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, Tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1980, s. 125. (*Kaygı Kavramı*, Çeviri ve İnceleme: Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2004).

yanında, Faust, Mefisto, Agamemnon, Don Juan gibi düşüncesini örnekleyebileceği tarihsel-mitolojik kişiliklere de yer verir. Ama bütün bunlar onun için, yalnızca görüşlerini dile getirmenin bir vesilesidir; gerçekte o ne bir rivayetçi, ne kıssa, ne efsane anlatıcısıdır. Yaptığı şey, tarihten, mitolojiden, kutsal metinlerden ve gündelik yaşam deneyimlerinden devşirdiği kendi düşünsel duyarlığına uygun örnekleri, içerdikleri varoluşsal imalar açık hâle gelene değin yorumlamak, denilebilirse, onları farklı bir dilde yeniden üretmektir. Yukarıda sözü edilen *Ya / Ya da, Kaygı Kavramı*, *Korku ve Titreme*, *Ölümcül Hastalık*, bu duyarlığın sergilendiği örneklerdir. *Kaygı Kavramı*, bu açıdan bakıldığında, dogmatiğe ait bir konunun geleneksel tarzda yinelenmesi değil, insanın yeryüzündeki varoluş gerçekliğine kavrayıcı bir yaklaşım getirmeyi amaçlar. Bu süreç içinde, öznellik, özgürlük, an, zaman, tarih, sonsuzluk, benlik, olasılık, suç, günah, masumiyet gibi temel varoluş durumları, kaygı kavramı bağlamında anlatının sisli dünyasından çıkarak düşünsel bir genişliğe ve felsefî bir derinliğe kavuşur. Bu anlamda, Kierkegaard hikâye anlatmaz, hikâyede ima edilen anlamı, varoluşsal durumları yorumlar, konuya yeni açılımlar getirir, yeni sorular sorar, yeni cevaplar verir. Bunu yaparken felsefe veya teoloji dairesinde kalmak gibi bir niyet gütmez.

Kierkegaard, insanın yeryüzündeki varoluşunu kavrama sürecinde merkezileştirdiği "kaygı" kavramını, ilk günah sorunu bağlamında tartışır. Sonuçta, kaygı konusunda yapılan ilk, geniş, derinlikli ve kapsayıcı çalışmalardan biri ortaya çıkar. İnsan kaygılı bir varlıktır. Yeryüzündeki varoluşu kaygı merkezinde, kaygı da, özgürlüğün ve varoluşun olanaklılığı bağlamında çözüme kavuşabilir. Özgürlük yoksa kaygı da yoktur; bilgi yoksa, varlık bilinci yoksa, özgürlük yoksa, günah ve suç yoksa ölümlülük yoksa, kaygı da yoktur. Ama bunların hepsi vardır, öyleyse kaygı da vardır. Özgür-

lük arttıkça kaygı da artar; insan olma bilinci arttıkça kaygı da artar; ruhun, benlik üzerindeki etkililiği arttıkça kaygı da artar. Ölüm duygusu arttıkça kaygı da artar. Sonluluk ve sonsuzluk öğeleri *an*'da benliğin sentezini kurdukça, insan bir "benlik" hâline geldikçe, kaygı da artar. İnsan bir sentezdir ve bunu söylemek, insanın kaygı olduğunu söylemektir. Kaygıda özgürlüğün, iyinin ve kötünün, suçun ve günahın bilgisi ve bilinci vardır.

1. İlk Günahın Psikolojisi

Kierkegaard, ilk günahı anlama ve açıklama yönünde çeşitli girişimler olduğuna, fakat keşfedilmemiş bir kategoriden dolayı bu çabaların eksik kaldığına dikkat çeker. Eksik kalan bu temel kategori "kaygı"dır. Ona göre ilk günah, kaygının dışında anlaşılamaz. Kaygı, kalıtsal günahın bir sonucu ve bireyde süren varlığıdır.[2] "Kalıtsal günahın doğası sık sık açıklanmaya çalışılmıştır; burada hâlâ yoksunluğu duyulan temel bir kategori vardır –bu kategori, kaygıdır [*Angst*]. Kaygı, temel yönlendiricidir; *kişinin korktuğu şeyi arzulamasıdır*; bir *sempatik antipati*'dir. Kaygı, insanın kolayca kopamayacağı, kopmak da istemeyeceği yabancı bir güçtür; ondan korkar, fakat korktuğu şeyi arzular da. Kaygı, bireyi güçsüzleştirir ve ilk günah bu zafiyet durumunda ortaya çıkar; bu nedenle sorumluluktan da yoksundur."[3] Günahla suçlu hâle gelen kişi, suç kendisinden değil de yabancı bir güç olan ve kendisini ele geçiren kaygıdan kaynaklandığı için masumdur; bu öyle bir güçtür ki, kişi onu sevmez, fakat onun için kaygılanır. Ve kişi suçludur; çünkü kendisinden korktuğu hâlde yine de sevdiği kaygı içine batar. Dünyada bundan daha belirsiz bir şey yoktur.[4]

[2] Søren Kierkegaard *Concept of Anxiety,* s. 52.

[3] Bkz. Reidar Thomte, in *Concept of Anxiety*, s. 235.

[4] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 43.

Böylece kaygı ve günah arasındaki ilişki, bir *sempatik antipati* olarak ortaya çıkar. *Dogmatik Kalıtsal Günah Sorunu Üzerine Psikolojik Açıdan Basit Bir Tartışma* olan *Kaygı Kavramı*'nın alt başlığı da, kaygı ve günah arasındaki sıkı bağı vurgular. Kierkegaard, bu nedenle kaygıyı, kalıtsal günah dogması merkezinde ele alır. Bu da *Kaygı Kavramı*'nı aynı zamanda bir *günah kavramı* hâline getirir. Bu konuda şunları söyler: "Bu eserin görevi, 'kaygı' kavramını psikolojik açıdan incelemektir; fakat bunu, kalıtsal günah dogmasını sürekli *in mende* [hatırında tutarak] ve göz önünde bulundurarak yapar. Bu nedenle, her ne kadar kapalı ifade edilse de, o aynı zamanda günah kavramıyla da ilgilidir."[5]

Kierkegaard'un *Kaygı Kavramı*'nda sorduğu temel soru, günahın ne olduğu, nasıl ortaya çıktığı ve nasıl dünyaya geldiğidir. Peki, günaha ilişkin bu *nasıl*'ı en uygun şekilde açıklayacak bilim hangisidir? Günahın dünyaya nasıl geldiğini hangi bilim açıklayabilir? Bu konuda şunları söyler: "İnsan doğası öyle kurulmuştur ki, psikolojik açıdan bu kuruluşun günahı mümkün hâle getirdiğini söylemek doğru olacaktır; fakat günahı olasılıktan edimsel/fiili hâle getirmeyi istemek etiğe başkaldırıdır; dogmatik bunu [...] kutsal şeylere saygısızlık olarak görür. Eski bir felsefe, Tanrı'nın varoluşunun mümkün olması hâlinde zorunlu da olacağını söyler; bunun gibi günahın da mümkün olması, edimsel/fiilî olması ile aynı anlama gelecektir. Günah, imkândan edimsel/fiili hâle geldiğinde, etik hemen devreye girer ve günahla ilgili her hareketi denetler. Günahın dünyaya nasıl geldiği etiğin ilgi alanına girmez; bu gerçek bir yana, günahın dünyaya günah olarak geldiği kesindir. Fakat etik günahın dünyaya gelişiyle, günahın yaşam biçimi üzerindeki etkisinden daha az ilgilenir." Etik, günaha edimsel bir durum olarak bakar, onu kınar ve yargılar; günahı, sa-

[5] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 14.

vaşılması ve yok edilmesi gereken bir durum olarak görür, bunun için ideal ölçütler koyar. Dogmatik ise günahı, kalıtsal günah bağlamında ele alır. Hukuk, kavram değişikliğine gider ve günahı suç olarak niteler; bundan sonra yapacağı şey, ona uygun bir caza bulmaktır. Metafizik ise onu sıkıcı bir spekülasyon konusu hâline getirerek derin düşüncelere dalar; oysa günah salt bir düşünce konusu olmanın ötesinde, varoluş içindeki her bir bireyde karşılık bulan canlı bir konudur. Öte yandan, günahtan tıp biliminin ilgileneceği bir hastalık, bir zehirlenme, bir anormallik olarak da söz edilemez. Peki, o zaman, günahın nasıl ortaya çıktığını uygun bir şekilde açıklayabilecek bilim hangisidir? Kierkegaard, bu bilimin psikoloji olduğunu söyler.[6]

Günah neden ve hangi özelliğinden ötürü psikolojinin ilgi alanına girer? Şu ifade bu konuda aydınlatıcı olabilir: "Psikolojinin inceleme konusu... zorunlulukla değil (çünkü, zorunlu olarak olan şey bir *durum*'dur; örneğin, tüm bitki tarihi bir *durum*'dur), özgürlükle olan bir şeydir; bu daimi şey, önceden hazırlanan bu varsayım, günahın bu gerçek imkânı, psikolojik ilginin bir konusudur." Günah diye bir durumun varsayılması, bu konuda insan özgürlüğünün yasakla sınırlanması, ama yine de günahın, özgürlüğün önünde bir seçenek, edimsel hâle gelebilecek bir imkân ve ihtimal olarak bulunması, konuyu psikolojinin ilgi alanına çeker. Bu ilgi, somut bir şeye karşı gösterilmiş bir ilgi değildir; bu anlamda, psikolojinin günah konusuna gösterdiği ilgi, günah imkânı ile sınırlıdır. Bu ilgi biçimi, onun soracağı soruyu da belirler. *Nedir* ve *niçin* soruları kişiyi etiğe ve metafiziğe doğru götürür; psikolojinin günaha ilişkin sorabileceği soru *nedir* ve *niçin* soruları değil, *nasıl* sorusudur. Bu nedenle, günahın nasıl varlık kazandığı veya yeryüzüne nasıl geldiği sorusu, Kierkegaard'a göre, psikolojinin cevaplaması gereken bir

[6] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 22.

sorudur; çünkü psikoloji, günahın varoluş durumu [*bliver til*] ile değil, onun nasıl varoluş kazandığı ile ilgilenebilir. Psikolojinin ilgisi, günah olasılığına yöneliktir; bu imkân ve ihtimal, edimsel hâle geldiğinde, psikolojinin görevi de biter; dogmatiğin, etiğin, hukukun görevi devreye girer. Burada günah sorunu bağlamında, psikoloji ve etik, psikoloji ve dogmatik arasındaki ayrımı netleştiren bir noktaya değinilebilir: Psikoloji günahın imkânı, imkândan edimsel hâle, potansiyelden aktif hâle gelme durumu ile ilgilenirken, etik günahın edimsel/fiili hâli ile ilgilenir; psikoloji günahın hangi anlamda mümkün olduğunu, günahın imkânının ne olduğunu açıklarken, dogmatik onun hangi anlamda kötü olduğunu açıklar.[7] Bu husus, psikolojinin yaptığı işin tanımlanması açısından önemlidir. Bu anlamda, günaha ilişkin psikolojik ilgi, günahın aktif hâle gelmesine değin sürer. Bundan sonrası, psikolojinin ilgi alanına girmez.

Psikoloji günahla nasıl ilgilenecektir, başka deyişle psikolojik yöntemin özellikleri nelerdir? Kierkegaard, psikolojik yöntemin "gözlem"e dayalı olduğunu, örnekler ve deneyimler üzerinde çalıştığını düşünür. Yaşamın, psikolojik gözlem için yeterli derecede zengin olduğunu söyler ve "insan, yeter ki nasıl bakacağını bilsin" der.[8] Kaynak metinlerin incelenmesine ve araştırılmasına dayalı bir çalışma yapmak istemediğini, daha çok psikolojik yöntemin gözlem ve örneklerinden hareket etmek istediğini belirtir. Kaynaklara dayalı bir çalışma biçimi ile gözleme dayalı bir çalışma biçimi arasındaki farkı da şu şekilde açıklar: Gözleme dayalı bir çalışma, "örneklerini yazılı kaynaklardan almaya ve yarı ölü hatıraları ortaya çıkarmaya gereksinim duymaz; o, bir renk cümbüşü içinde şırıldayan ve sıçrayan sudan tümüy-

7 Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 22, 23.
8 Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 74.

le taze gözlemlerini çıkaracaktır."[9] *Kaygı Kavramı*'nda, bu psikolojik yöntem, baştan sona etkili bir şekilde kullanılmış, eser gündelik yaşamdan, mitolojiden, kutsal ve edebî metinlerden alınan örneklerle zenginleştirilmiştir. Bu özelliği ile geleneksel felsefenin tutumundan farklılaştığı söylenebilir. Çünkü artık salt düşünsel bir temele dayanmaz, deneysel-gözlemsel bir özelliğe de sahiptir ve bu geleneksel felsefenin sahip olmadığı bir özelliktir. Bu tür felsefî bir tutum, yaşamın taze ve değişken havasını, kuramların ve kavramların donuk yüzüne tercih eder. Artık orada, idelerin öncesiz sonrasız özleri değil, hızla akıp giden varoluşun olanakları ve olasılıkları yer alır.

2. Sentez Olmak Kaygılı Olmaktır

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda, düşünce evrimini belirleyecek; benlik ve varoluşa ilişkin görüşlerinin çıkış noktasını oluşturacak temel bir konu üzerinde, insanın bir sentez olduğu konusu üzerinde durur. Buna göre insan, ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir. Sentezle birlikte, insan salt bir organizma olmaktan çıkarak varoluşun en yüksek amacı ve anlamı durumunda olan benlik hâline gelir. Kierkegaard, söz konusu eserde Âdem'de, sentezin nasıl gerçekleştiği, sentezin ortaya çıkışıyla birlikte masumiyetin nasıl bozulduğu; cinselliğin, kaygının ve günahın nasıl ortaya çıktığı konuları üzerinde durur. "Âdem, masumiyet durumunda düş gören bir ruhtu; [...] henüz sentez aktif değildi; çünkü bağlayıcı faktör ruhtur.[...] Ruh kendini tespit ettiği anda sentezi de tespit eder. [...] İnsan bu nihai noktaya yalnız an içinde ruhun etkin hâle gelmesiyle erebilir."[10] Ona göre, varlığında sentez etkin değilken, Âdem'in ruhu düş görür hâldeydi. Ruh kendini

[9] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 55-56.
[10] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 49.

aktif hâle getirdiğinde, sentez de ortaya çıkarmış olur. Ruhun kendini aktif hâle getirmesi; sonlunun ve sonsuzun anda sentezi oluşturması, insanın zaman ve mekân içinde varoluş içine girmesi, cinselliğin ortaya çıkması, günahın yeryüzüne gelmesi ve tarihin başlaması anlamına da gelir. Âdem ile ardıl bireyin sentezi arasında, bu anlamda bir fark yoktur. Tek fark, soy ilişkisi içinde ardıl bireyin "türemiş" olmasıdır.

Ruh ve beden arasındaki sentez kurulmadan insan benlik hâline gelemez. *An* içinde ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun sentez hâline gelmesiyle ruhun düş görme hâli sona erer; sonsuz *an*'a yansır, ruh *an*'da cisimleşir; insan *an*'da varoluş içine girer ve olasılıklarla karşı karşıya gelir. Ruh Âdem'in sentezini kurunca olanaklılık, kaygı, cinsellik, günah ve tarih de ortaya çıkar. Bunlar senteze içkin hâlde bulunurlar; sentez ortaya çıkınca senteze ilişkin bu özellikler de ortaya çıkar.

Kaygı temelini, insanın ruhsal bir varlık oluşunda bulur. Hayvan, böyle bir nitelikten yoksun olduğu için, kaygıdan da yoksundur. Şu hâlde, kaygının ana kaynağı, insanın ruhsal bir varlık oluşu, başka deyişle yine insanın kendisidir. Kaygı duymak insanın kendi özüyle, insan olmasıyla alakalı bir durumdur. O, dışarıdan, dışarıda bulunan bir nesneden gelmez; insanın kendisinden, insan olma niteliğinden gelir. İnsan, insan değil de hayvan veya melek olsaydı, kaygı duymazdı. [11] Kaygının kaynağı, insanın bir sentez oluşudur. İnsanlık niteliği arttıkça, kaygı da artar; sentezdeki ruhsallık güçlendikçe, kaygı da güçlenir. Kaygının yoğunluk derecesi, insan olmanın, bir ben olmanın derecesidir. "İnsan, bir hayvan veya melek olsaydı, kaygıya düşmezdi. Ama o bir sentezdir, bu nedenle kaygıya düşer; kaygısı ne kadar derin olursa kendisi de o denli büyür. Bu anlamda kaygı, insanın kendisinde olan duygudur."[12]

[11] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 49.
[12] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 155.

Kaygı bağlamında yeniden insanın sentezine dönecek olursak, tin ve beden, sonlu ve sonsuz, özgürlük ve zorunluluk gibi karşıt öğeleri sentez hâline getiren üçüncü öğelerin doğrudan kaygı ile ilgili olduğunu görebiliriz. Kierkegaard bunu "orta terim kaygıdır" diye dile getirir.[13] Kierkegaard felsefesinde her ne kadar açık bir şekilde ifade bulmasa da, ruhun ve bedenin üçüncü öğesi "insanî ruh" anlamında tin/nefs (*psyche*), sonlunun ve sonsuzun üçüncü öğesi an, özgürlüğün ve zorunluluğun üçüncü öğesi olasılık/olanaklılıktır. İnsan varoluşu, tezin ve antitezin kurduğu sentezdeki bu üçüncü öğede ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında ruh ve beden arasındaki sentezin üçüncü öğesi olan nefs/tin; sonlu ve sonsuz arasındaki sentezin üçüncü öğesi olan an, özgürlüğün ve zorunluluğun üçüncü öğesi olan olanaklılık, kaygıyı dünyaya getirir. Sadece ruh, sadece beden olsaydı kaygı olmazdı; sadece sonlu, sadece sonsuz olsaydı, kaygı olmazdı; sadece özgürlük veya sadece zorunluluk olsaydı yine kaygı olmazdı. O, her ikisinin de bir arada bulunduğu, her ikisinden bir üçüncüyü oluşturduğu için kaygılıdır. Varoluşu mümkün olduğu için, anda yaşadığı için, artı ve eksi kutupları kendisinde barındıran bir tin, bir nefs olduğu için kaygılıdır. Bütün bunlar insanın kendi benliğini, kendi varoluşunu seçmesi, oluşturması ve olasılığın/olanaklılığın kumaşından kendi varoluşunu dokuması gerektiği, hiçlik karşısında kendini var kılması gerektiği anlamına gelir.

Kaygı, gelecek zamanlı bir kavramdır ve özgürlüğün kendi olanaklarını yoklaması, kendi geleceğini hiçlik karşısında tasarlaması ile *an*'da etkin hâle gelmeye başlar. Özgürlük, kendisini kaygıda duyurur; kaygı, özgürlüğün kendisini olanaklılıkta ifşa etmesi olarak tanımlanır.[14] Geçmiş pişmanlığın, gelecek kaygının zamanıdır, çünkü olanaklılık ve özgürlük

[13] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 49.

[14] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 74, 111.

geçmişe değil geleceğe aittir; "Gelecek için kaygılanırım."[15] Eğer geçmişte kalan bir talihsizlik hakkında kaygılıysam, o zaman bu onun geçmişte kaldığından değil, gelecekte de yinelenme olasılığındandır. Eğer tam olarak geçse, o zaman kaygılı değil, yalnızca pişman olurum.[16] Özgürlüğün, geleceğin olanak ve olasılıklarına bakarak kendini, kendi seçeneklerini seyretmesi kaygıyı uyandırır. Olanaklılık, insanın önündeki büyük çeşitliliği, varoluşun alabileceği olası biçimleri ve tercihleri gösterir. Varoluş içinde ortaya çıkabilecek her şey oradadır. Varoluş kendini olanaklılık alanında ifşa eder. Olanaklılık, kaygıyı besler. Bunun haklı gerekçeleri vardır. Geleceğin olanaklı oluşu, zorunlu olmadığı anlamına gelir. Öyleyse, bu dünyada oluşumuzun gerekçesi nedir? Eğer varlığımız zorunlu değilse, hangi gerekçelerle bu dünyada bulunmaktayız, varlığımızı hangi gerekçeye dayandırarak açıklayabiliriz? Olanaklılık, her zaman olmak ve olmamak durumlarını eşit oranda içerir. Bunun anlamı şudur: Bu dünyaya gelmeyebilirdik de. Ama gelmişiz. Dünyaya gelmiş olmanın anlamı ve ilkesi nedir? Şimdi ve burada bulunuşumuzu nasıl açıklayabiliriz? Bunun böyle olmasını gerektiren şey nedir? Eğer zorunlu bir varlık olsaydık, kuşkusuz bu soruları sormamız gerekmezdi. Ama bizim varoluşumuz, hep olanaklılık içinde kendini ortaya sermektedir. Olup biten şeyin niçin öyle olduğunu açıklamaya çalışmak, insanı farklı varoluş durumları ile karşılaştırır. İşte bunlardan biri, varoluşun bir olanaklılıklar alanı olmasıdır. İnsanın kaygısı, her an "olmama olanağı"nı da içerir ve o yaşadığı sürece, kendisini kaygılandıran bu olanak karşısında adeta uçuruma düşmekten korkan birinin ruh hâliyle hep geleceğe, varolmaya doğru çeker kendini. Seçimleri de, "olmama olanağı" karşısında "varolmaya doğru" atılmış bir adımı, bu yöndeki tercihi ve isteği ifade eder.

[15] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 92.

[16] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 91.

İçsel bir derinliğe ulaşamamış, varoluşun zengin durumlarını deneyimlememiş olan kişiler, olanaklılığı estetik bir bakış açısıyla servet ve zenginlik, zevk ve eğlence, sağlık ve güzellik, iyi talih ve şans; özgürlüğü de bunlara sahip olma yönünde bir yeti olarak görürler. Olanaklılığın çok hafif, edimselliğin/fiiliyatın ise çok ağır olduğunu düşünürler. Kierkegaard'a göre, bu tür insanlar, olanaklılığın ne olduğunu kesinlikle bilmiyorlardır; onu esenlik, mutluluk, sevinç, kazanç, başarı ve haz durumlarıyla karıştırıyorlardır. Bu tür bir olanaklılık algısı, estetik[17] bir içerime sahiptir. Varoluşun sınır durumlarını tecrübe etmemiş olan kişiler, olanaklılığın bu tür bir estetik algısına sahiptirler. Çünkü "olanaklılığın çok hafif/kolay olduğu, genel olarak mutluluk, talih, şans ve benzeri durumlara göre söylenir."[18] Bu onların toyluğundan, tecrübesizliğinden kaynaklanır. Oysa varoluş, tüm olasılık ve olanaklarıyla insan için hazır bekler. Jaspers'in deyişi ile "varoluşun sınır durumları" olanaklılığın da sınır durumlarıdır ve bir insanın başına gelebilecek her şey aynı şekilde diğer insanların başına da gelebilir. Hiç kimse, bir kişinin bu dünyada geçmesi gereken sınırlardan, yaşaması gereken acı ve ıstıraplardan muaf değildir. Nedir bu "varoluşun sınır durumları?" Şöyle der Jaspers: "Er geç öleceğim, er geç acı

[17] Kierkegaard estetiği, bir güzellik ve sanat anlayışı olarak değil, daha çok bir yaşama biçimi olarak alır. Bu varoluş biçiminde tinsellik zayıflar ve haz arayışı öne çıkar. Zevk, eğlence ve haz, varoluşun merkezine oturur. Buna göre, estetik varoluş alanı, tinselliğin zayıfladığı, ruh öğesinin sentezdeki etkinliğini yitirdiği, buna karşın beden öğesinin etkin hâle geldiği, kösnül tutkuların egemen olduğu, tensel yaşamın en üst seviyede gerçeklik kazandığı, şansın ve talihin öne çıktığı, etik sorumlulukların bir yana bırakıldığı, sosyal duygunun yitirildiği bir varoluş biçimidir. Bu varoluş biçiminde, insan varlığını oluşturan sentezin "beden", "zorunluluk" ve "sonluluk" öğeleri etkin olur. Bu öğelerin etkisinde kalan kişi özgür, sonsuz ve ruhsal bir benlik olmanın anlamından uzaklaşır; böylece, varoluşun en yüce ödevi olan "ben olma" ödevini kaybeder. Bu, Kierkegaard'a göre, varoluşun, bir ben olmanın anlamının unutulmasıdır. (Bkz. Vefa Taşdelen, *Kierkagaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004).

[18] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 156.

çekeceğim, er geç savaşacağım, ben gelişi güzel olanın boyunduruğu altındayım, yakamı kurtaramayacağım bir suça [sona] doğru yuvarlanıyorum. Varoluşumuzun bu durumlarına ben *sınır durumları* diyorum."[19]

Olanaklılık, tüm varoluşu, varoluşun tüm olasılıklarını içinde barındırır. Varoluş içinde her şey olanaklıdır. Onu yalnız salt estetik bakış açısıyla "mutlu ve güzel gelecek" olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Varoluş içinde yaşanabilecek sevinç ve mutluluklar ona dâhildir, ama varoluşun acıları da dâhildir. "Olanaklılık içinde her şey eşit derecede olanaklıdır ve olanaklılık tarafından gerçek bir şekilde yetiştirilen kişi, sevinci olduğu kadar dehşeti de tanır. Böyle bir kişi, olanaklılığın okulundan mezun olduğunda, dehşetin, mahvolmanın ve yıkımın her insanın kapı komşusu olduğunu kendi alfabesini bilen çocuktan daha iyi bilir; kendisine ilişkin kaygı duyduğu her durumun yakın gelecekte kendisini karşılayacağını da öğrenir..."[20] Olanaklılığı gerçek anlamda tanıyan kişi, kaygı durumunu da tanır. Bu, onu kaygı karşısında daha donanımlı ve aşılı hâle getirir. "Olanaklılığın kaygısına nüfuz eden kişi hiçbir kaygı duymamak için eğitimlidir; yaşamın korkunç yönlerinden kaçabildiği için değil, fakat yaşamın korkunç yönleri olanaklılığa oranla daha zayıf olduğu için. Öte yandan eğer konuşmacı hiçbir zaman kaygıya düşmediği gibi büyük bir iddiada bulunursa, ona memnuniyetle şunu söylerim: bunun böyle oluşu tam olarak ruhsuz oluşundandır."[21]

3. Kaygı Hâli

Kierkegaard, kaygının nesnesinin hiçlik olduğunu söyler ve bunu farklı bağlamlarda yineler. Kaygıyı, bu özelli-

[19] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 1983, s. 52-53.

[20] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 156.

[21] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 157.

ği ile korkudan ayırır. Kişi karanlıktan, soğuktan, yılandan vb. şeylerden korkabilir. Onun kendi varlığını tehdit eden durumlar ve nesneler karşısında irkilmesi, geri çekilmesi ve korkuya kapılması doğaldır. Kaygı ise şimdi ve burada nesnesi olmayan bir daralmadır. "Onun korkudan ve belirli bir şeye işaret eden benzeri kavramlardan farklı olduğunu belirtmek zorundayım; hâlbuki kaygı olasılığın eseri olarak özgürlüğün etkinliğidir. Bu nedenle kaygı kesinlikle hayvanlarda bulunmaz, çünkü hayvan doğa tarafından ruh olarak nitelendirilmemiştir."[22] Bu durumda kaygı, belirli bir olay karşısında duyulmaz; yalnız olasılık karşısında, bir şeyin olması değil ama "olabilir" olması karşısında duyulur. Bunun için geleceğe ilişkindir, gelecekten gelir, *an*'da yaşanır. Kaygılı olduğunu söylemenin anlamı, gelecek zamanın belirsizliğinden daraldığını söylemektir. Hiçliği, bir başka anlamda, varoluşun karşıtı olarak da düşünebiliriz. Anda, yapıp etmelerimizle sürekli varolmayı seçiyorsak, hiçlikten kaçıyor ve varoluşa geliyoruz demektir. Yaşamayı seçmek, varoluşu olasılıklar ve olanaklar arasından çekip çıkarmak, şimdi ve burada inşa etmek demektir; varoluşu yok olmaktan alıkoymak demektir. Varolma yönünde seçim yapıp eylemde bulunmadan varoluş olasılık olmaktan çıkıp gerçeğe dönüşmez. Varoluş, hep bir yerlerde durmaktadır. Kendisine elimizi uzattığımızda bizim olur. Bu nedenle geleceğe doğru taşırız kendimizi. Bu eylemden vazgeçtiğimizde, kendi varoluşumuzu inşa etmekten ve var kılmaktan da vazgeçeriz. Hiçlik, bu vazgeçişi de simgeler. Öte yandan şimdi ve burada bulunmanın kişiye kazandırdığı varlık duygusu, bir hayreti ve şaşkınlığı da beraberinde getirir: Bu beden, bu bilinç hiç olmayabilecek iken, yokluğun içinden çıkıp varoluvermiş; hem de şimdi ve burada. Yüz yıl önce değil, bin yıl önce değil, orada şurada değil: şimdi ve burada, kendi varlık

[22] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 24.

ve yokluk bilinci ile birlikte. Aynı gün açıp solan çiçekler gibi gelip geçen ve bir daha asla varlığa gelmeyecek olan bu varlığın şimdi ve burada, evrenin sonsuz derinliği içinde bulunuşu, büyük bir hayret, şaşkınlık, korku ve kaygı konusudur kendi başına.

Peki, kaygı duymak, kaygılı olmak nasıl bir şeydir? Kaygılı olmak neye benzer, kaygılı olan kişi nasıl hisseder? Bu sorunun cevabını, *Kaygı Kavramı*'nin en etkili ve çağrışımı en güçlü cümleleriyle verebiliriz: "Kaygı, belki, baş dönmesi ile karşılaştırılabilir. Bakışlarını dipsiz uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözleridir de; çünkü bakmamış olduğunu bir düşünün, [bakmasaydı, başı da dönmezdi]. Bu nedenle kaygı [...] özgürlüğün baş dönmesidir."[23] Kaygı ile özgürlük arasında bir koşutluk vardır. Kaygı özgürlüğü, özgürlük te kaygıyı doğurur.[24] Onlar birbirinin koşuludur. Kierkegaard, "Özgürlüğün imkânı kaygıdır" derken, aynı zamanda iyiye, varoluşun anlamına ve en yüce değer olan "ben olma" durumuna doğru giden yolda kaygının değerine de işaret etmiş olur.[25]

Sonuç

Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*'nda kalıtsal günah kavramını psikolojik açıdan ele almış, kaygının nasıl doğduğunu, dünyaya nasıl geldiğini, insan varoluşundaki yerinin ve anlamının ne olduğunu irdelemiştir. Bu irdeleme sürecinde zaman gibi, an gibi, varoluş gibi, birey gibi, özgürlük gibi, benlik gibi, ölüm gibi felsefî konulara da girerek varoluşçu duyarlığa katkı sağlamıştır. Çözümleme sürecinde öne çıkan görüşlerden en önemlisi, benliğin, ruhun ve bedenin, son-

[23] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 61.
[24] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 156.
[25] Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 132, 123.

lunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olduğu görüşüdür. Varoluşun en üst amacı olan benlik, bu sentezle ortaya çıkar, bu sentezle varlığa gelir, bu sentezle etkinlik kazanır. Sentez eksikse insan da eksik olur, sentez yoksa benlik de yoktur. Adem'in "masumiyet hâli" sentezin ortaya çıkmadığı bir duruma işaret eder. Kendisine verilen iyiye ve kötüye, yasak ve mubah olana ilişkin bilgi, aynı zamanda masumiyeti de ifade eden cehâleti ortadan kaldırmıştır. Böylece iyinin ve kötünün, özgürlüğün ve zorunluluğun, günahın ve cezanın bilinci ortaya çıkmış, bilginin edimsel (*fiili*) hâle gelmesinin yolu da açılmıştır. Bu durum, sentezin kurulduğunun da ifadesidir. Sentezle başlar insan insan olmaya, sentezle başlar dünya yolculuğu. Sentez kuruldukça, kaygı da etkin hâle gelir; sentez geliştikçe kaygı da gelişir. Bunu insan yaşamının çeşitli devrelerinde izleyebiliriz. Çocukluktan yetişkinliğe geçişte, büyüyen ve gelişen yalnız insanın fiziksel varlığı değildir; dünyayı tanıdıkça, tinsellik arttıkça, kaygı da artar. Böylece ilk günahla insan doğasına ekilen kaygı tohumu, varoluşun olasılıkları karşısında çiçeklenmeye durur. Dünya yaşamı ile birlikte ortaya çıkan ölümlülük hâli, insan varoluşunun bu vazgeçilmez olanağı ve bunun bilgisi, "acı bilgi"; bu da kaygıya dâhildir. Bütün bunları kendi zayıf ve zarif varlığında bir araya getiren ve tecrübe eden insan varlığı, doğasında kaygı olan bir varlıktır.

Kaygı, mademki böyledir, mademki varoluşun doğasıdır, mademki insanın hamurunda vardır, mademki insan olmanın bir gereğidir, o zaman şunu söyleyebiliriz: *Kaygı için kaygılanma!* Kierkegaard, bu terapiyi, "umut"la yapar; kaygının yanına umudu da koyar. *Ölümcül Hastalık* isimli eseri, doğası kaygı olan insana bir dinginlik sunmayı amaçlar gibidir. Kendi varoluşunda kaygıyı bulgulayan birey, umuda eriştiğinde, kaygısının kendisi için bir "derman" olduğunu da anlar; tıpkı Yûnus'un, "*Derman oldu bu dert bana*" mısraında olduğu gibi.

Kierkegaard Psikolojisi: Tutku*

"Hakkında konuştuğumuz bu adam, Moriah'daki dağa yaptığı her yolculuktan eve dönüşünde yorgunluk içinde çöktü ve ellerini birbirine kavuşturarak şöyle dedi: "İbrahim kadar yüce kimse olmayacağına göre onu kim anlayabilir ki?"[1]

Giriş

Kierkegaard, içinde yaşadığı çağı tutkusunu yitirmiş bir çağ olarak niteler. Tutkuyu yitirmek, ilk anda, saflaşmak, arılaşmak, olgunlaşmak, bir ahenge ve ritme kavuşmak olarak görülebilir; tıpkı ihtiyarlığı, kendisine her gün eziyet eden bir zalimin elinden kurtulmaya benzeten Kephalus gibi.[2]

* *Başka, Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 4, ss. 133-145.

1 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling, Penguin Books*, London, 1985, s. 48 (Türkçe çeviri: *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2002).

2 Kephalus şöyle der: "İhtiyarlık seni huzursuz eden duyguların elinden kurtarır; arzular yoğunluğunu yitirince rahatlarsın; Sophokles bunu bir zalimin elinden kurtulmaya benzetir." (Bkz. Plato, *The Republic*, Çev. Desmond Lee, Penguin Books, London, 1987, s. 5.

Ancak Kierkegaard için durum böyle değildir. Onun gözünde, tutkusunu yitirmiş olmak olumlu bir anlam taşımaz; aksine hissetme ve varolma, sıçrama ve inanma, böylece "insan olma" gücünü yitirmeyi ifade eder. Bu durumda, aklın, bilimin ve çıkar ilişkilerinin dar kalıpları arasında sıkışıp kalan kişi, özgürlük ve sonsuzluk duygularını yitirecek; sonlu ve sınırlı bir varlık hâline dönüşecektir. Akıl, insan olmada elbette tanımlayıcı bir unsurdur. Ne var ki, onu, diğer unsurları bastıracak şekilde indirgemeci bir tavırla öne çıkarmak, insanı anlamada yeterli bir bakış açısı sunmaz. İnsanlığı geliştirmede, fizik ötesi ile bağlantı kurmada, bu dünyayı değil, aynı zamanda sonsuzu ve Tanrı'yı hissetmede; kalbin, hislerin, akıl dışının, absürdün, paradoksun ve bütün bunların temeli olarak tutkunun önemli bir yeri vardır. Kierkegaard'a göre, insanı salt akılla anlamaya kalkışırsak, bir "baston"la, "kerpiç"le karşılaşırız.[3] İnsanın insan hâline gelmesinde, aklın ve zihinsel kapasitenin yanında tutkunun da belirleyici bir yeri vardır.

Tutkunun en yaygın biçimi, varolma tutkusudur. Bir içgüdü olarak içimizdedir yaşamak; her birimizi hayata doğru çeken odur. Dünyaya tutku ile bağlanır, her bir eylemimizle ölümü değil yaşamı seçeriz. Kierkegaard tutkuyu bir bilinç ve varoluş durumu olarak ele alır; "içinde yaşadığımız çağ tutkudan yoksun, derin düşünme çağıdır" derken, kendi yaklaşımları içinde insanı salt bir akıl ve düşünce organı hâline getiren Kant ve özellikle de Hegel felsefesine karşı eleştirel bir tutum sergiler. Bu Tutum Locke, Hume ve Kant felsefesi için Dilthey tarafından söylenen, "Onların öznelerinin damarlarında gerçek kan değil, aklın özsuyu olarak dü-

[3] Bkz. Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000 (*The Laughter is on My Side*, ed. Roger Poole – Henrik Stangerup, Princeton University Press, New Jersey, 1989, s. 183.

şünceler dolaşıyor"[4] sözü ile aynı eleştirel karakteri gösterir. Tutkusuzlaştırılmış bir insan, "insan nedir" sorusuna karşılık olamaz. "İnsan" dediğimiz her bir durumda, diğer özelliklerinin yanında onun bir tutku varlığı olduğunu da belirtmiş oluruz. Peki, öyleyse, tutku nedir o zaman, felsefede nasıl algılanmıştır? Kierkegaard tutku derken neyi anlar? İçinde yaşadığı çağı tutkusunu yitirmiş bir çağ olarak nitelerken neyi kasteder? Tutkuya, insan varoluşu içinde nasıl bir anlam yükler? İnsanın insan olmasında tutkunun payı nedir? Bu ve benzeri sorular, bu makalenin cevaplamaya çalışacağı sorular arasında yer alacaktır.

1. Tutkunun Doğası

Tutku (*passion*)'nun bölünmüş bir yapısı, karanlık bir doğası vardır. Bir yandan şehvet gibi ileri derecede kösnül bir duyguyu, öte yandan Hz. İsa'nın çarmıhı Golgotha'ya taşırken çektiği derin acıyı ifade etmek için kullanılır; bu tür karşıt doğalı bir içerimle oraya çıkar. Tıpkı, anlam ayaklarından birinin çıktığı Grekçe "pathos" kavramında olduğu gibi, ileri derecede tensel ve tinsel duyguları, kendi anlam alanı içinde bir araya getirir.[5] İster tensel hazzı/şehveti, ister manevî acıyı ifade etsin, tanımlayıcı niteliğinde hep bir bölünmüşlük, parçalanmışlık, kırılmışlık ve bütün bunlara karşılık gelen bir ıstırap vardır. Bu parçalı yapı, tutkunun doğasını oluşturur. Zira o, temelini ruhun ve bedenin birlikteliğinde bulur. Platon onu, ruhun (*psûkhê*) bir bedende cisimleşmesinin, bir bedene kenetlenmesinin ifadesi olarak görür.[6] Ruh ve beden arasındaki ilişki ve bu sorun karşısında sergilenen felsefî tutum, bilgiden siyasete, sanattan ahlaka bir bakış açı-

[4] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I. Band, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1933, s. XVIII.

[5] Bkz. http://www.etymonline.com/

[6] Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 49.

sı sunar. *Devlet* (*Politei*) diyaloğunda, ruh etkin ya da beden etkin yaşam biçiminin, pratik yaşamdaki karşılığı üzerinde durulur: Yönetici, bekçi veya üretici olmak; bireyin nasıl bir eğitim göreceğine karar vermek, insan varlığının bileşimsel yapısına göre ortaya çıkar. Akıl etkin yaşam biçiminde yöneticilik, beden etkin yaşam biçiminde bekçilik ve üreticilik uygun çalışma alanlarıdır. Ruh ve beden arasındaki sentez, daha sonraları Descartes, Spinoza, Pascal, Kierkegaard gibi filozoflar için de bir çıkış noktası olmuştur.

Ruhun ve bedenin sentezi, sadece ruh veya sadece beden olmayan; bu ikisini de içeren, ama bu ikisinden farklı bir varlığı, insanı ortaya çıkaran bir duruma işaret eder. Descartes bu sıkı ilişkiyi "ayrılamazlık" kavramıyla niteler. Ayrıldığında insan olma durumu da sona erer.[7] Tutkuların yapısında da bu ikili durum vardır. Onlar yalnız ruhtan gelmez, yalnız bedenden de gelmez; ruhun ve bedenin sentezinden gelir. Descartes, tutkunun doğasını anlamak için ruh ve beden arasındaki ilişkiyi incelemekten daha iyi bir yol olamayacağını söyler. Spinoza da tutkuların doğasını incelerken aynı temel ilişki üzerinden hareket eder.[8] Ruh ve beden arasındaki ilişkinin mahiyeti Descartes'tan sonra da felsefenin temel sorunlarından biri olmaya devam etmiş, özellikle tutkuları açıklamak için bu temel birlikteliğe hep başvurulmuştur. Descartes'a göre ruhun (*soul*) bir uzamı, boyutu ve maddi niteliği yoktur. Tek tek organlarla değil, bedensel bütünlükle ilişkisi vardır. Bütünlük bozulduğunda, ruh bedeni terk eder. İnsan olma durumu, bu sıkı birliktelikle kayıtlıdır. Sentezin dağılması, organizmanın dağılması, yaşamın sona ermesi olacaktır. İhtirasların temelinde, ruh ve bedenin farklı doğalı karakterle-

7 Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, Tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, R. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 339.

8 Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984, s. 140, vd.

rine karşın bir araya gelerek oluşturdukları bu müphem, karanlık ve karmaşık ilişki vardır. Tutkunun yapısındaki bu ikili karakter, bir yandan kösnül duygu ve tensel hazların kaynağı olurken, öte yandan aşkın, ıstırabın, sevgi ve sevincin kaynağını oluşturur. Sevinç ve keder, haz ve acı, tutkunun ikili doğası içinde bir araya gelir.

Tutku kişiyi hep kendi dışına doğru çeker. Onun bir nesnesi, bir amacı ve isteği vardır: kavuşmak ister, sahip olmak ister. Acılarımız, sevinçlerimiz hep bir dış nedene bağlıdır. Keder duyduğumuz bir şeyi görünce sevinmeyiz, sevinç duyduğumuz bir şeyi görünce üzülmeyiz. Sevgi dış nedenin verdiği sevinç, nefret dış nedenin verdiği kederdir. Descartes aşk, sevgi, nefret, korku, ümit, kıskançlık, acıma, merhamet gibi öne çıkan tutkuların kapsamlı bir dökümünü yaptıktan sonra içerikleri hakkında çözümlemelerde bulunur:[9] Tutkuların kökeni dışarıdadır, fakat duyumları tutkuya çevirecek bir mekanizma da vardır insanda. Descartes'ta tutkular kendisini meydana getiren etki ve eylemlere bağlıdır. Dışarıdan gelen etkiler sinirler tarafından kalbe ulaştırılır; bunun sonucunda da tutkular oluşur. Spinoza ise ruhu "daha çok ya da daha az yetkin kılan" tutkulardan söz eder. Sevinç, ruhu daha üst bir yetkinliğe ulaştırırken acı, keder, kıskançlık gibi tutkular onun olgunlaşmasına olumsuz etki ederler.[10] Peki, insanı tutkusuz düşünemeyeceğimize göre, filozof tutkunun yok edildiğinden söz ederken aslında ne demek ister? Öncelikle şunu: Bilgi, kişinin içinde kendisini görmediği, kendisiyle kendisini anlatmadığı genel ve nesnel bir ifadedir. Yani herkestir, herkes adına söylenmiştir. Oysa tutku yalnız bireydir, bireydedir. Düşünce çelişkilerden arınmaya, tutku çelişkilere batmaya çalışır.

[9] Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, s. 343, 354 – 355.
[10] Spinoza, *Etika*, s. 152.

2. Kierkegaard Felsefesinde Tutkunun Yeri

Kierkegaard, yaşadığı çağı tutkularını yitirmiş bir çağ olarak görür. "Çağımız tutkudan yoksun bir akıl ve düşünce çağıdır" der.[11] Bu çağda, bilim ve tefekkür uğruna tutkular yok edilmiştir.[12] Tutkunun tetiklediği büyük ve güzel eylemler zamanı geride kalmıştır. Artık bilgiler, bilimler, öğretiler, fikirler, sistemler ve ilkeler zamanıdır. Çağın şölenleri bile ciddi ve ağırbaşlıdır.[13] Bu çağda söz gerçeği unutturmuştur. Olup biten bir şey yoktur, ama anında reklam ve kurnazlık vardır. Para önemli bir değerdir. Beş dolar kaybetmek, ruhunu ve benliğini kaybetmekten daha tehlikeli görülür.[14] Çağın tutkusuzluğunu dile getirirken, özünden uzaklaşan insan doğasına, yapaylaşan ilişkilere, sahici yapısını yitiren varoluş hâllerine göndermede bulunur. Çağ, asılın değil simgenin, gerçeğin değil söylemin, ürünün değil reklamın çağıdır. Bu çağda her şey "temsili" fikirlere dönüşmüştür.[15] Varlık söze, varoluş söze dönüşmüştür. Varlığı ve varoluşu anlamlandırmak, yaşanabilir hâle getirmek değildir söz konusu olan; onları bir bilgi, bir cümle, bir yargı, bir sistem hâlinde formüle edebilmektir. Konuşmalarda birey yok, özne yoktur. Nesnel söylem, kişiliği dışarıda tutar. Evrensel kategori ve kavramlar, kişinin kendisini ifade etmesine fırsat vermez. Çağın birey'i, bu kamusal ve tümel alanda, tekil bir ses vermeye gereksinim duymaz. "Nesnel düşünce insanın konuşmasını lüzumsuz

[11] Søren Kierkegaard, *The Present Age and of the Difference Between a Genius and an Apostle*, Çev. Alaxander Dru, The Fontana LibraryLondon, 1962, s. 33.

[12] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 49.

[13] Bkz. Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 235, 236.

[14] Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Çev. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 63.

[15] Søren Kierkegaard, *Kahkäha Benden Yana*, s. 239.

kılan bir atmosfer, soyut bir ses yaratıyor, tıpkı makinenin insanı lüzumsuz kılması gibi."[1]

Kierkegaard'a göre insan bir akıl, zihin, düşünce ve bilgi varlığıdır; ancak bundan önce bir tutku varlığıdır. Denebilir ki, onun felsefesini baştan sona bir hava, bir karakter, bir bütünlük içinde ortaya çıkaran temel unsur, tutkuya ayırdığı yerdir. Kendisini bir "filozof", bir "sitem kurucu" olarak değil de "öznel düşünür", yer yer bir "şair" olarak adlandırışının temel nedenlerinden biri tutkuya ayırdığı bu özel yer; varoluşu akıl ve bilim temelinde değil tutkular temelinde ele alıyor olmasıdır. Estetik varoluş, etik varoluş, dinsel varoluş gibi varoluş durumları karşıt doğalı tutkular üzerinde varlık kazanır. Varoluşun her bir anı, farklı tutkuların etkin hâle gelmesi şeklinde ortaya çıkar. İnsan bir akıl ve zihin varlığı olmadan önce bir tutku varlığıdır. Bu durum tarihsel gelişim süreci içinde de görülebilir. Felsefenin edebiyattan, bilimin felsefeden sonra ortaya çıkması bunun kanıtıdır. Tutku, insanın sentezinden çıkan dolaysız bir sonuçtur. Onu kendi içimizde bulmamız, kendi varlığımızda keşfetmemiz için ayrıca bir çaba harcamamıza gerek yoktur. Tutku her bir bireyde az ya da çok karşılık bulur, kendi çağrısını ve kıpırtısını hissettirir. Tıpkı bahar gelince çiçeklenen ağaçlar gibi insan doğasında da aşama aşama kendini açan güçlü tutkular vardır. Fikir ve düşünce ise dolaylı bir etkinliktir, hep bir çabadan sonra gelir; bir düşünceye ulaşmak için başka bir düşünceden hareket etmek gerekir.

Tutku, mantığın bir işlemi değildir. Mantıklı olduğumuz için tutkuya sahip olmayız. O, nedeni bilimle, akılla gerekçelendirilebilecek; tutarlı, garantili, risksiz bir hareket değildir. Hatta irrasyonel, kimi durumda yüksek risk taşıyan, olmak ya da olmamak ikileminde, "olma"nın yanında

[1] Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 266 - 267.

"olmama" ihtimalini de kendi içinde barındıran bir "cesaret", "sıçrama" ve "adanma" eylemidir. Tutku, bir neden sonuç ilişkisi içinde adım adım yürümez, aksine bir zirveden diğerine "sıçrayarak" eylemde bulunur. Tutku, az miktarla kentleri yıllarca aydınlatabilecek "güçlü yakıt"lar gibidir. Semanın derinliklerinde uzun yolculuklara çıkmak, tabii ki onunla sağlanabilir; bir sobayı tutuşturmaya veya bir otomobili hareket ettirmeye yarayan zayıf yakıtla değil. Tutkunun az bir miktarı, insana kendi güç ve kapasitesinin üstünde işler yaptırabilir. Sevgi güçlü yakıttır. Onun gücünü kendinde hissedebilen kişi başkalaşır; bir bedene, bir ufka, bir dünyaya bağlı kalmaktan kurtulur. Tutku aşktır, aşk tutkudur. Tutkusuz aşk, aşksız tutku olmaz. Tutkuda adanmışlık, adanmışlıkta, "kurban olma"vardır. Gündelik dilde kullanılan, "kurban olurum" sözü, en düşük içtenlik seviyesinde bile ileri derecede bir tutkuyu dile getirir ve "bir şeyden dolayı senin için kurban olurum" anlamına gelmez; örtük bir hesabı, geleceğe yönelik bir imayı içermez. "Senin için kurban olurum" demek, kendi varlığımı senin varlığın içinde, kendi kalbimi senin kalbinin içinde görüyorum, kendimi sana adıyorum" demektir. Uğrunda kurban olunan, her zaman, kurban olanın gözünde gerçekten buna layıktır, sevilmeye, adanmaya değerdir. Bu duygu, onun, içinde kendisini kendi yerinde hissettiği sıcacık evi olur; kendi özelliğini, eşsizliğini ve biricikliğini hissetmesini sağlar. Sevgi, Platon'un da işaret ettiği gibi, sürekli olarak bir "sonsuzlaşma isteği"nin eşlik ettiği, varolma (hayatta kalma, neslini sürdürme) ve kalıcı değerler (erdemler, eylemler, eserler) üretme şeklinde kendini dışa vuran derin bir tutku, gerçek ve yaratıcı bir varoluş hamlesidir.[2] Neye ve kime karşı duyuluyor olursa olsun, büyük eylemlerin temelinde, meydana getirici ve

[2] Bkz. Platon, *Şölen*, Çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 63, 64, 66.

hareket ettirici neden olarak sevginin büyük gücü vardır. Ancak aşk gibi derin duygular dağı delebilir, ancak sevgi ve şefkat gibi güçlü tutkular şehirleri bayındır kılabilir. Mevlânâ, *Mesnevî*'de, "Kimin aşka meyli yoksa kanatsız bir kuş gibidir, vah ona" derken sevginin büyük gücüne işaret eder.[3] Tutkunun yolu normal ve alışılmış bir yol, tarzı normal ve alışılmış bir tarz değildir. İnsanı insanüstüne yaklaştıran, kendi kapasitesini aşan eylemlerde bulunmaya sevk eden odur. Tutkunun gücü ile akıl almaz işlere kalkışan insanlara gündelik hayatta "sen delisin" derler. Bu güç kendini olağanüstüye yolculukta, meydan okumada, cesarette belli eder. Tutku, eylem gücüdür. Tarihi yapan şey akıldan çok tutkudur, kavrama gücünden çok tutkunun gücüdür.[4]

Gidimli düşünce kanıt arar, garanti ister. Onun için Tanrı bile düşünme yetisinin kavrayabileceği, aklın alabileceği, hatta kanıtlayabileceği bir şey olmalıdır.[5] Anlaşılama-

[3] Mevlânâ, *Mesnevî I*, Çev. Velet İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul, 1988, s. 3.

[4] Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, s. 240.

[5] Felsefe tarihinde ortaya çıkan üç kanıtı düşünelim: teolojik kanıt, kozmolojik kanıt, ontolojik kanıt. Sözgelimi Descartes, sistematik kuşku yöntemi ile Tanrı'nın varlığından da kuşku duyabileceği sonucuna ulaştıktan sonra, kendi kuşkusunun kesinliğinden kendi varlığını, nesnel dünyanın varlığını ve Tanrı'nın varlığını kesin olarak türetmişti. Sonsuz ve sınırsız bir Tanrı düşüncesi bizim aklımıza aklın kendisinden gelmez. Zira o, sonsuz ve sınırsız bir varlığı düşünebilecek yapıda değildir. Öyleyse, sonsuz ve sınırsız varlık anlayışını ancak Tanrı bizim içimize koymuştur. Dolayısıyla biz Tanrı düşüncesini doğuştan getiririz (*idea innata*). Daha sonra Kant *Saf Aklın Eleştirisi* (*Kritik der Reinen Vernunft*)'nde Tanrı kanıtlarını eleştirir: fenomenler alanında işlev gören anlama yetisinin aşkın (*transcendent*) bir varlığın varlığı veya yokluğu konusunda söz söyleyemeyeceğini, bu konuda kanıtlar türetemeyeceğini söyler. Kierkegaard ise tüm Tanrı kanıtlarının Tanrı'yı kavramsallaştırmak, varlığını bir bilgi nesnesi hâline getirmek olduğunu söyler. Ona göre iman, bir bilgi ve düşünce durumu değil, bir varoluş durumudur. Kanıta dayanmaz. Tam olarak iki varoluş arasındaki sıcak, canlı, yaşayan bir ilişkiyi yansıtır.

yan, bilinemeyen bir Tanrı anlayışını dışlar. Kanıtlar üretir. Bu kanıtlardan hareketle Tanrı'nın var olması gerektiğini, bunun aksinin düşünülemeyeceğini, bunun bir zorunluluk olduğunu söylerler. Burada "sıçramaya", "inancın gizine" yer yoktur. Kişi, inanırken aklıyla inanır. Akıl dışına, absürde, paradoksa, izah edilemez olana yer vermek istemez. "Absürt" olduğu için,[6] "paradoks" olduğu için,[7] kavranamaz ve kuşatılamaz olduğu için inanmak bu bakış açısıyla bağdaşmaz. Ama sonuçta ne olur? Tanrı da bir bilgi, bir kavram hâline gelir; bilinemezlik, kuşatılamazlık, kavranamazlık özelliği ortadan kalkar. Kişi Tanrı diye belirli ve sınırlı bir bilgiye, bir kavrama, bir düşünceye sahip olur. Kierkegaard'a göre iman, bir sıçrama, teslimiyet ve sonsuzluk hamlesidir; en yüksek derecede tutkunun gücüne gereksinim duyar. Düşünce, imana giden yolu açıklayabilir, fakat imanın kendisini açıklayamaz.[8] İmanda her birey bizzat kendi yoluna girmek, kendi başlangıcını yapmak zorundadır. Bu nedenle kişi yolun bir noktasında, sözgelimi atalarının bıraktığı yerde değil, bizzat kendi yerinde, kendi konumunda, kendi çıkış noktasında bulunur. Esas olan kişinin kendi deneyimidir.[9] Bu nedenle iman, öncelikle bilgi değil, iki varoluş

6 Absürdü, burada, akılla anlaşılamazlık, bir bilgi ve mantıkla kavranamazlık olarak düşünebiliriz; Kierkegaard, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmeye götürüşünde böyle bir özelliğin olduğunu düşünür. Absürt, imkânsıza teslim olmaktır, sevgiliyi gözen çıkarmak, feragat etmek (*resignation*)'tir. Absürdün gücü, feragat edileni sonsuza değin yeniden ele geçirir. İbrahim, absürdün gücü ile yaptığı hamlede, oğlunu kendisine bağışlayan, onu sonsuza değin kendisine geri veren bir inayetle karşılaşır (Bkz. *Fear and Trembling*, s. 75 - 77).

7 Bireysel olanın evrensel olandan yüce olduğu, bireyin Mutlak'la mutlak bir ilişki içinde bulunduğu savı, paradoks içerir. Etiğin teolojik olarak askıya alınması da böyledir. Bu eylem İbrahim'i, tekil bir birey olarak evrenselden daha yüce hâle getirmiştir. (Bkz. *Fear and Trembling*, s. 95).

8 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 42.

9 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 146

arasındaki sıcak, içtenlikli ve yaşayan bir ilişkidir; bir ben ve sen ilişkisidir. İnsan bildiği için, aklı erdiği için inanmaz; aksine bilemediği, aklı almadığı için inanır. Bu sonsuzluk hamlesi tutkuyla gerçekleşir. Tutkuda, "absürt", "paradoks", "ifade edilemezlik", "evrensel dile çevrilemezlik", "açıklanamazlık", "anlaşılamazlık" özellikleri vardır. Çünkü o "birey" kategorisi içinde yer alır. Birey kategorisi *an*'da ve *varoluş*'ta kavranabilir; yani kavranamaz. Varoluş hakkında anlatılan öykülerden hiçbiri varoluşu vermez. Onun "şimdi ve burada" (*hic et nunc*) bulunan yapısı, sürekli geçmişe karışır; varoluş giderek kendisi olmaktan çıkar; tek bireyde ve ancak ona özgü bir tecrübeye dönüşür. Anlatılan öykülerden hiçbiri onu karşılamaz. Kişi onun için "şudur" diyemez, ancak hatıralarına dönerek "yaşamıştım" diyebilir.

Kierkegaard, tutku ve iman arasındaki ilişkinin doğasını sorguladığı en önemli eseri olan *Korku ve Titreme*'de, iki kahraman türünden, "Trajik kahraman" ve "iman şövalyesi"nden söz eder. Trajik kahramanın model kişisi, kızı Iphigenia'yı, ülkesinin ve halkının kurtuluşu için tanrılara kurban olarak sunan Agamemnon'dur. "İman şövalyesi" (*knight of faith*)'nin model kişisi ise oğlunu Tanrı'ya kurban olarak sunmak için harekete geçen,[10] eyleminde etik olanı teolojik

[10] Hz. İbrahim'in oğlunu kurban olarak sunma olayı İncil'de ve Kuran'da yer alır. İncil'de şu ifadeler geçer: "Daha sonra Tanrı İbrahim'i sınadı. "İbrahim!" diye seslendi. İbrahim, "Buradayım!" dedi. Tanrı, "İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git" dedi, "Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun." (*Genesis*, 22: 1-2). Kuran'da ise şu ayetler geçer: İbrahim şöyle dedi: Ey Rabbim! Bana salihlerden olacak bir çocuk bağışla. Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da, "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi. İbrahim de onu yüz üstü yere yatırınca şöyle seslendik: "Ey İbrahim!" "Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır." (es-Saffat: 100 – 106).

olarak askıya alan[11] Hz. İbrahim'dir.[12] Trajik kahraman anlaşılabilen, eylemleri evrensel dile çevrilebilen bir kişidir. Kendisi için ağlanabilir, ağıtlar yakılabilir. Şair halka dönerek, "Onun için ağlayın!" dediği zaman, "Siz onun yaptığı kahramanlığı anlayabilir, büyük acısını hissedebilir, ıstırabını paylaşabilirsiniz" demek ister. İbrahim'in durumu ise bilgiyle, düşünceyle, sistematik yaklaşımla, tutarlılıkla, rasyonalite ile anlaşılabilecek bir tutum değildir. İbrahim, "Benim için değil kendin için ağla!" dediği zaman, acısının evrensel dile

[11] Etik olan şudur: Oğlunu sevmeli ve onu korumalısın; baba olarak bu senin görevindir. Teolojik olduğu düşünülen ise "Oğlunu Tanrı'ya sunmalısın!" buyruğudur.

[12] Kierkegaard, düşüncelerini tarihsel, mitolojik, efsanevi kişiliklerle örneklemeyi sever. Bu onun varoluşçu söyleminin bir parçasıdır. Kutsal kitapların kıssasına yer verdiği Hz. İbrahim, mitolojik kahraman Agamemnon da Kierkegaard'un düşüncesine modellik yapan kişilikler arasındadır. Ne var ki (Kierkegaard'un kıyasıya eleştirdiği derin düşünme, nesnel ve bilimsel anlayışa katılma, rasyonel ve ilkeli hareket etme "riskini" de göze alarak söylersek) İbrahim'in kıssası uç bir örnektir. Bu örnekle oraya çıkan "birey" kategorisi, "evrensel bir birey" portresi sunmaz; aksine her bir bireye kendi bireyliğini sırtına alma ve onu inşa etme sorumluluğu yükler. Dolayısıyla, İbrahim, kendi eylemiyle ancak kendi birey kategorisi içinde varoluşa çıkar. Hiç kimse onun eylemini yeniden üretmekle yükümlü değildir. Zira bu eylem, "kurban verme"ye dönüştüğünde bireysel ve toplumsal planıda korkunç olaylara neden olabilir. Tanrı'nın insandan insanları kendisi için kurban etmesini kesinlikle istemediğini, bunun sadece Hz. İbrahim'in büyük sınavına özgü, onun birey kategorisi içinde anlamlı hâle gelebilecek bir eylem olduğunu bilmek, rahatlatıcıdır. Tabii ki, bu rahatlık, Hz. İbrahim örneğine bakarak kendi oğullarını kurban etmeye kalkışan diğer babalar için veya Kaufmann'ın da işaret ettiği gibi (Walter Kaufmann, *İnsanı Anlam{ma}ak II*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 41) Tanrı için bir toplumu, bir ırkı yok etmeye, kurban vermeye kalkışmak şeklinde ortaya çıktığında bir trajediye, bir katliama, bir soykırıma dönüşebilir. İbrahim'in öyküsü ancak kendi özgül durumu içinde anlamlı ve anlaşılabilirdir; yani anlaşılamazdır. Kuşkusuz, o, Kierkegaard'un deyişi ile, öncelikle "iki varoluş", Tanrı ve İbrahim arasındaki, diğer bireylere kapalı bir konuşma ve özel bir diyalogdur.

aktarılamazlığından söz eder. Trajik kahraman için ağlamak, tarih sahnesinde boy göstermiş bir kahraman çektiği acı için ağlamak olacaktır. Oysa birey kategorisinin önemli ölçüde kendisi ile birlikte düşünsel bir derinliğe kavuştuğu iman şövalyesini anlamak kolay değildir. Onun eylemini evrensel dile (etiğin, hukukun diline) çevirdiğimizde, İbrahim, evladını katletmeye çalışan bir cani olarak karşımıza çıkar. Oysa o, kendi acısı, paradoksu ve anlaşılamazlığı içinde, "birey"dir. Eylemi başkaları tarafından anlaşıldığında, etiğin evrensel diline çevrilmiş de olur. Bu nedenle anlaşılmazlığı içinde, insanların kendisini övdüğü ya da lanetlediği bir sahnede değildir. *Korku ve Titreme*'de bu paradoksun, bu sıçramanın, bu öznelliğin, bu anlaşılamazlığın, bu absürditenin coşkulu şiirinin sesi duyulur. Bu çabada "birey kategorisi" öne çıkar. Zira "korku"yu hisseden, "titreme"yi ve "ürperme"yi yaşayan odur. Evrenselleştiren bilim, akıl, devlet ve ahlak anlayışı içinde birey yiter. Birey yittiği zaman, duygular, tutkular, bireysel tutum ve sıçramalar da değerini kaybeder. Modern çağ aklı, bilimi, yararı, hazzı, en önemlisi de nesnel ve evrensel olanı öne çıkarırken bireyi yitirmiştir.

Kierkegaard korku, kaygı, paradoks, absürt, iman gibi kavramları bir araya getirip kullanırken ortaya nüfuz edilmesi zor bir "birey", ele avuca sığmaz bir "varoluş" kategorisi koyar. Onlar nüfuz edilmeye, kavranılmaya, algılanabilir hâle gelmeye başladıklarında kendi doğalarını da kaybederler ve kendi içlerinde başkalaşmaya uğrarlar. Anlaşılmış, sınırlanmış, ifade edilmiş bir "birey" ve "varoluş" kategorisi, kendisi olmaktan çıkar. "Varoluş şudur" dediğimizde artık o söylediğimiz şey değildir; çoktan başkalaşmış, başka bir hâle geçmiştir bile. Kierkegaard'u özgün kılan da bu kategorilerdir. O, öne çıkardığı bu kavramlarla sadece kendi zamanının *ethos*una karşı çıkmakla kalmamış,

baştan sona felsefe ve düşünce tarihine de karşı çıkmıştır. Zira felsefe, daha başlangıcından beri, varoluşu (*existence*) değil özü (*esence*), durumu değil kavramı, tikeli değil tümeli öne çıkaran teorik yaklaşımı ile varoluşu ıskalayan bir çaba içine girmiştir. Bu nedenle tek bir bireyin durumu felsefede hiçbir zaman yer almamıştır. O, İbrahim'in acısının ne olduğunu değil genel anlamda acının özünün ne olduğunu, şu ya da bu kişinin aşkının ne olduğunu değil aşkın özünün ne olduğunu sormuştur. Oysa birey kategorisi ile birlikte şimdi ve burada var olan bireyin varoluş durumu öne çıkar. Bu ise kolay kolay düşüncenin konusu hâline getirilemeyecek bir durumdur. Zira varoluş, olmuş değil olmakta olan bir şeydir. Onu anlamak, bir sistem hâline getirmek mümkün değildir; "varoluşun sistemi olmaz" ifadesi bu anlayışı yansıtır.[13]

Kierkegaard'un "varoluş" ve "birey" kavramları üzerine yaptığı bu güçlü vurgu, kendi döneminin egemen bilgi anlayışı ile de bağdaşmaz. Pozitivist yaklaşım, doğa bilimleri örneğinde bilimsel yöntemi sistemleştirmiştir. Bunun karşısında, insanın tarihsel ve kültürel dünyasını bir bilim alanı olarak farklı bir şekilde kurmaya çalışan Schleiermacher ve Dilthey'la başlayan tutum, anlamaya ve yorumlamaya dayalı "tin bilimleri" (*geisteswissenschaften*) geleneği vardır. Kierkegaard kimi eserlerinde sık sık Schleiermacher'a atıfta bulunur. Birey kategorisi, bu epistemolojik tartışmalar bağlamında değerlendirildiğinde, pozitivist yaklaşımın karşısında, insanın tanınması ve anlaşılmasının güçlüklerini dile getiren bir tutum olarak ortaya çıkar. Dilthey'ın "tip" kavramı, her ne kadar doğa bilimselci nesnellik ve evrensellik

[13] Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, I. Cilt, Çev. Howard V. Hong - Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton - New Jersey, 1992, 109 – 118.

idealini yakalamak için tin bilimsel alandan gelen etkili bir çaba olarak görünse de, Kierkegaard'a göre, İbrahim, birey kategorisi içinde, tip olarak bir anlaşılmazdır. Birey kategorisi, daha çok çağımızın postmodernist, yorumcu ve yapıbozumcu duyarlığını yansıtır. Bu duyarlılık onu anlaşılır hâle getirmez, aksine anlaşılamazlığının gerekçeleri üzerinde durur, bu gerekçeleri anlaşılabilir kılmaya çalışır. Kendi konumumuzu, kendi okuma ve anlamalarımızı öne çıkar. Anlama dairemiz, sahip olduğumuz ufuk, anlamalarımızı ve yorumlamalarımızı da belirler. Birey kategorisi, çağcıl felsefî duyarlığı yansıtan bu yaklaşımlarla daha sağlam bir zemin kazanmış gibi görünmektedir.

Sonuç

Kierkegaard'a göre, çağımız esasen akıl çağı ve ortalama olarak önceki nesillerden belki daha bilgili, daha kültürlü, fakat tutkudan yoksun bir çağdır. Bilim adamları ve filozoflar, onu tutkulardan arındırmakta fikir birliği etmiş gibidirler. Bilginin muhteşem yığılışına karşın insan kendi varoluşu içinde sığlaşmış, hayatın anlamı konusunda derin ve kavrayıcı bir bakıştan yoksun hâle gelmiş, bir "ben" olmanın anlamını unutmuştur. Çağ, aklı o kadar öne çıkarmıştır ki, artık intihara teşebbüs eden kişiler bile, bunu umutsuzluktan dolayı değil, düşünüp taşınmadan dolayı yaptıklarını söylerler. "Bu adam öyle uzun ve titiz bir şekilde düşünüp taşınır ki, kelimenin tam anlamıyla nefesi kesilir. Hatta intihar edip etmediği bile sorgulanabilir; çünkü gerçekte hayatını alan düşüncedir. O, düşünüp taşınmakla ölmez, fakat düşünüp taşınmaktan ölür."[14] Tutkusuzluk,

[14] Søren Kierkegaard, *The Present Age,* s. 33. Bu noktada Dostoyevski'nin *Ecinniler*'de çizdiği Kirilov tipini anımsamamak mümkün değildir. "Tanrı varsa insan özgür değildir, insan özgürse Tanrı yoktur" önermelerinden hareket eden Kirilov, özgürlüğünü kanıtlamak için kendini öldürür.

eylemsizliği doğurur, eylem gücünü yok eder. Tutkunun yitirilmesi eylem gücünün de yitirilmesidir; hamle gücünün, sıçrama gücünün, inanma gücünün de yitirilmesidir. Tutkunun yitirilmesi risk alma gücünün, sevme ve bağlanma gücünün de yitirilmesidir. Bu çağda, dünyayı tanımlayan şey tutkular ve eylemler değil, düşünce ve bilgilerdir. Bu şekilde tutku, zihinsel ve düşünsel öncelikli yaşam biçimi ile karşıt doğal bir şekilde ortaya çıkar. Tutku, evrensel yönümüzü değil, bireysel varlığımızı kuran temel unsurlardan biridir; bir bağlanma ve adanma hareketidir; bağlanmayı ve adanmayı varoluşun anlamı hâline getirme eylemidir.

Tutku, her ne kadar olağana değil olağanüstüne eğilimli olsa da, biraz da insan doğamıza bağlı kalabilmektir. Acıyı, ıstırabı, insanlık yolunda olgunlaşmanın güçlü enerjisi kılabilmektir. Edebiyat dünyasında, aşk ve acı, insanı paklayan, olgunlaştıran, işleyen, geliştiren duygular olarak öne çıkarılmış, eti ve kanı insan yapan duygular olarak yüceltilmişlerdir. İşte tutku, tam da bu noktada, aşkın ve acının kesiştiği noktada yeşerir. Saf ruhun etkileri yoktur onda, saf bedenin etkileri de yoktur. Ruhun bir bedende cisimleşmesi ile ortaya çıkan duygular vardır. Tutku, ruhun bir gövde içindeki kımıltılarından, ruhun ve bedenin dış dünya ile temasından oluşur. O, varlığımızdaki derinliği, bilinmezliği, kuşatılmazlığı, büyük "giz"i öne çıkarırken, akıl ve mantık onun tanınabilir, bilinebilir ve kuşatılabilir yönleri üzerinde durur; insanı netleştirmeye çalışır.

Tutku yalnızca derin mutluluklar ve sevinçler demek değildir, büyük acılar ve kırılmalar da demektir. Tutku insana haz kadar acı da verir. Denetimsiz ve değersiz tutku her zaman şiddete dönüşme eğilimi taşır. Şiddet insanın bizzat kendisine şiddeti olabileceği gibi başkalarına şiddeti de olabilir. Tutkuyu şiddetten uzaklaştıran şey, bir "değer"inin olması, etik bir çerçevede yaşanıyor olmasıdır. Bu insanî du-

yarlılık olmadığı zaman, tutku bir saplantıya dönüşebilir, bir hastalık hâlini alabilir.

Yazıyı, başta sorduğumuz soruyu da yanıtlayacak şekilde, yine Kierkegaard'dan aldığımız bir cümle ile bitirmek anlamlı olabilir: *Korku ve Titreme*'nin son sayfalarından birinde şöyle bir ifade geçer: "Bana öyle geliyor ki, kişi İbrahim'i ancak paradoksu anladığı kadar anlayabilir."[15] İbrahim'in tutkusu, paradokstur. Ve o paradoksu oranında yücedir.

[15] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, s. 172.

Kierkegaard Psikolojisi: Umut*

Giriş

Umutsuzluk, her bir bireyin zaman zaman yaşadığı ve tecrübe ettiği bir durumdur. Genellikle olasılıklar karşısında filizlenen umut ve umutsuzluk, kişinin yaşamdan/gelecek zamandan beklentilerini de ifade eder: Sınavı kazanmayı umut ediyorum, bir işe girebilmeyi umut ediyorum, kardeşimi görebilmeyi umut ediyorum... Umut bizi hayatın gülen yüzüyle karşılaştırır; umutsuzluk ise beklentilerimizin karşılık bulmaması, hayallerimizin gerçekleşmemesi, olasılıkların beklentilerimizin aleyhine gelişmesidir. Eğer varoluşumuzun anlamını, hayatımızın tüm değerini, beklentilerimizin gerçekleşmesine bağladıysak, olasılıkların beklentilerimizin aleyhine gelişmesi durumunda derin bir çöküntü içine girmemiz, giderek hayatı boş, değersiz ve anlamsız görmemiz kaçınılmaz olur. Umudun kalmaması, beklentilerin boşa çıkması, bunlara atfettiğimiz değerle koşut bir biçimde hayatımızı anlamsızlaştırır, içimizdeki değersizlik duygusu yoğunlaşır.

* *Başka, Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*. Yıl: 2009, Sayı: 2, ss. 172-189.

Kuşkusuz varoluşun sayısız yüzü, çok renkli kanatları vardır. İnsanın sürekli olarak aynı ruh hâlini yaşaması düşünülemez. Varoluş hâlleri ne kadar katı da olsa, zaman içinde yavaş yavaş, hatta kendini hissettirmeden değişir ve giderek değişmez dediğimiz ruh hâllerinden koparak yeni yaşantılara yelken açarız. Bu, derin travmaların yaşandığı durumlarda, sevdiğimiz insanları kaybettiğimiz zamanlarda ortaya çıkar. Dayanılmaz acı, zaman içinde yavaş yavaş etkisini yitirir. Yaşananlar unutulmasa da, olup biteni hatırlamak ilk zamanlardaki kadar acı vermez olur insana; ve bu iyi ki böyledir. Şair, insan yüreğinin acısını tutmadığından söz eder; ama sadece acısını değil, sevincini de tutmaz. Çarkıfeleğin pervaneleri gibi dönüp durur insanın iç hâlleri. Belki bu yüzden olacak ki, Camus'nün, *Yabancı* adlı romanında şöyle bir ifade geçer: "Annem, bir kişinin hiçbir zaman tam olarak mutsuz olamayacağını söylerdi." Bu demektir ki, hiçbir duyguyu tam olarak saf bir şekilde yaşanmaz. Acıyı, umutsuzluğu, sevinci de yüzde yüz saf olarak yaşayamayız. En saf madenlerin bile kendi bileşenleri arasında başka elementleri barındırması gibi en saf acı da biraz sevinci, en katı umutsuzluk da biraz umudu, en derin hüzün de biraz sevinci barındırır kendi içinde: Tam olarak sevinemeyiz, tam olarak mutlu olamayız, tam olarak kendimizi güvende hissedemeyiz. Hiçbir duyguyu saf bir hâlde yaşanmaz. Çünkü eksik bir şekilde kendi varoluşunun peşinde olan insan "tam" bir yaşantı için uygun yapıda değildir gerçekten.

Bu makalede umut ve umutsuzluk, gündelik kullanımlarının dışında, farklı bir anlamda ele alınacaktır. Zira Kierkegaard umutsuzluğu, gelip geçici bir ruh hâli olarak değil, bir benlik sorunu olarak ele almakta; umudu ve umutsuzluğu, iman, ölüm ve ölümsüzlük kavramlarıyla ilişkilendirmektedir. Ölüm ve ölümsüzlük; sadece bir sanat, bilim, din ve felsefe sorunu olarak değil, bizzat her bir bireyin kendi

varoluşunda bulguladığı bir "öznel sorun", bir "kendi olma" sorunu olarak, tarihin her döneminde varlığını korumuştur. Bu da gayet doğal bir şeydir. Zira hayatı ve ölümü, bizzat her bir birey kendi içinde, kendisini de onların içinde hissetmiştir. İnsan ölümü düşünmüştür ve bu kendisine zor gelmiştir. Hayata en güçlü bağlarla bağlandığı anlarda bile, ölümlü olmak duygusu güçlü bir rüzgâr gibi esmiştir içinde. Şairler, yazarlar, sanatçılar, din adamları, filozoflar; hayata ve ölüme bir yorum getirmeye çalışmışlardır. Ama hiçbir düşünce "sorun"u çözememiştir. Zira ölüm, insanın düşünceleri ile kendisinden kurtulabileceği bir "problem" değildir. Ölüm bizzat kişisel olarak yaşanması gereken bir durumdur.

1. İnsanın Yazgısı

İnsanın yeryüzündeki varoluşu, ölümle koşullanmıştır. Varolmak demek, ölümlü olmak demektir. Ölüm, öteden beri, insan, Tanrı ve evren bilmecesi karşısında ter döken insanın görmezlikten gelemeyeceği bir konu olmuştur. Kierkegaard'un da üzerinde durduğu gibi, Âdem'in cennetten yeryüzüne düşüşü, beraberinde ölümü de getirmiştir; ölüm tam bir kesinlik içinde verilmiştir kendisine.[1] Ölüm karşısında, ölüme doğru ilerleyerek varolmak, insanın yeryüzündeki en temel varoluş biçimidir. Heidegger, ölümün, "ölüme-doğru-varlık" olan insanın "son imkânı" olduğunu söylerken, bu özelliğin tüm varoluşu, varoluşun anlamını baştan sona belirlediği konusu üzerinde durur.[2] Sartre, felsefesinin temel kavramlarından biri olan ölümü "saçma" (*absurde*), saçmayı da ölüm düşüncesiyle anlaşılır kılar. Zira ölüm hayatı, hayat da ölümü açıklayacak durumda değildir.

[1] Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety,* Tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton, 1992, s. 45.

[2] Martin Heidegger, *Being and Time*, Tr. J. Macquarrie – E. Robinson, Blackwell Publishing, Oxford-Cambridge, 1995, s. 294, vd.

"Ölüm varsa bu hayat niye var, hayat varsa ölümün anlamı nedir" soruları, belirli yönde (dinsel, ideolojik) kültürlenmemiş insan zihni için cevabı zor olan sorulardır. Ölüm, ortaya çıkardığı "Peki ya daha sonra?..."[3] sorusuyla, tüm yaşama gücünü keserken, varoluşun bir anlamı olabileceği düşüncesini de sarsar. Camus, gelecek zamanla ölümlü olma düşüncesini bir araya getirir. Bu durumda tasarı, proje, hayal gibi kavramlar garip bir çarpıklık içine girer ve bu da "uyumsuz/saçma" düşüncesine kaynaklık eder. Bu düşünce "geleceğe yönelme, geleceği isteme" tutumunda örtük bir şekilde ortaya çıkar. Artık bir tek felsefe sorunu kalır ortada: intihar. Yaşamın anlamlı olup olmadığına cevap vermek, felsefenin en temel sorununa cevap vermek olacaktır.[4] Ölüm duygusu her bir insanın içinde vardır. Bilerek ya da bilmeyerek, farkında olarak ya da olmayarak, bütün hesaplarını "ölümlü olma" gerçeği üzerine kurar. Neresinden bakılırsa bakılsın, ölüm hayatın merkezî kavramı olmaya devam eder. Şairler, yazarlar, romancılar ölüme bir yorum getirmeden, onunla hesaplaşmadan edememişlerdir. Bu kaçınılmaz bir şeydir. Zira ölüm, kimsenin ölümü değildir; her bir kişinin kendi ölümüdür. Heidegger'de olduğu gibi bazıları onu "ölünür" diye yeri ve öznesi belirsiz bir durum hâline getirseler de, bu belirsizlikten kurtarılarak her bir birey tarafından kendi ölümü olarak benimsenmeden varoluşun sahici yapısına kavuşmak da mümkün olmaz. Zira o ne devredebileceğimiz, ne de kendi varlığımızdan uzaklaştırabileceğimiz bir durumdur. Varoluşumun her anı, ölümlü olma özelliğim ile birlikte vardır. Varoluşumun pek çok özelliğinden vazgeçebilirim: gençken ihtiyar, zenginken fakir, cahilken okumuş olabilirim. Bunlardan hiçbiri benim varlığımı nitelemez.

[3] J.-Paul Sartre, *Bulantı*, Çev. Erdoğan Alkan, Altın Kitaplar, İstanbul, 1973, s. 210, 275. Ayrıca bkz. Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*.

[4] Bkz. Albert Camus, *Sysphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1988, s. 13.

Ama ölüm öyle değildir: o her hâlde ve her durumda "benim olan", "benimle birlikte olan", kendi varoluşumu kendisiyle ölçüp biçebileceğim, anlayıp yorumlayabileceğim bir temel durumdur.

İşte insanın yeryüzündeki ölümlü varoluşu acılı ve katlanılması gereken bir varoluştur. Kimisi bundan bir karamsarlık, kimisi de coşku ve neşe türetmiştir. Antik Yunan kültüründeki *Dionisos* anlayışı, ölüm karşısında belirli bir coşkuyu ve neşeyi simgeler. Hölderlin, *Empedokles'in Ölümü*'nde bu neşeyi şu şekilde dile getirir: "Ve açıkça ağır ve acılı yeryüzüne adadım yüreğimi ve sık sık kendisini ölünceye dek bağlılıkla, korkusuzca, ağır yazgı yüküyle seveceğime, gizemlerinin hiçbirini küçümsemeyeceğime söz verdim. Böylece ölümlü bir bağla bağlandım ona."[5] Dioniosçu tutumda ölüm karşısında ümitsizliğe kapılıp dünyadan el etek çekmek yoktur. Aksine sonuna kadar ona bağlı kalmak ve yaşama duygusunu yitirmemek esastır. Ama bu tür bir düşünce bile, ölüm duygusunun insanın iç dünyasına ne kadar işlediğini göstermeye yeter. Antik Yunan kültüründeki ölüm düşüncesini ve bu temel gerçeklikten çıkarılan neşe ve hayata bağlılık duygusunu, o döneme ait bir atasözü şu şekilde dile getirir: "En iyisi doğmamış olmaktır. Olabildiğince erken ölmek ondan sonra gelir." Kranz bu ifadeyi şu şekilde yorumlar: Bu söz, "Helen neşeliliğinin dayandığı temelin ne kadar karanlık olduğunu gösteriyor."[6] Hindu kültürünün temel metinlerinden olan *Upanişadlar*'da yer alan, "Ey ölüm! Seni tanıyan zenginliği ne yapsın"[7] ifadesi de, ölüm ve yaşam arasındaki karşıtlıkta, insanın içinde yer edinen derin acı-

[5] Hölderlin, *Empedokles*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2000. Buradaki alıntı Tahsin Yücel çevirisidir. Bkz. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, V yayınları, Ankara, 1990, Epigraf.

[6] Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 25 – 26.

[7] *Upanişadlar*, Çev. M. Ali Işın, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1976, s. 22.

yı dışa vurur. Homeros'un *Odysseia*'sinde geçen, "İnsandan daha fani bir şey barındırmıyor bağrında toprak."[8] ifadesi de ölüm karşısındaki yılgınlığı ve çaresizliği, insanın yeryüzündeki varoluşunun esaslı iğretiliğini dile getirir.

Kuşkusuz, ölüm karşısındaki en temel ve en köklü tutumu tek tanrılı dinler göstermiştir. Onlar, dünya hayatının insan ruhu için gerçek vatan olmadığı duygusunu öne çıkararak fanilik düşüncesini ısrarla vurgulamışlar, bu duyguyu insanın en büyük eğitim ve terbiye aracı hâline getirmişlerdir. İncil'de şu sözler geçer: "Diriliş ve hayat benim. Bana iman eden kişi ölse de yaşayacaktır."[9] Kur'an'da da sık sık Allah'ın diriltici sıfatına işaret edilmektedir.[10] Hristiyan teolojisinin kavramsal yapısının oluşumuna katkıda bulunan en büyük düşünürlerden olan Aziz Augustinus, "Ruhumuz tekrar sende dinginliğe kavuşuncaya kadar tedirgin kalacaktır" diye yakarırken, dünya hayatının beraberinde getirmiş olduğu "yabancılaşmaya", "ayrılığa", "uzak düşüş"e ve "gerilim"e de işaret etmiştir.[11] Mevlânâ'nın, ölümü, *şeb-i arus* imi ile karşılaması da bu kavuşma hâline, gurbetten yuvaya dönüş sevincine işaret eder. Semâvî dinlerle ve bu dinlerle birlikte türeyen düşüncelere göre, cennetten dünyaya düşen insan, böylece yine o sonsuz hayata dönebilecektir; ancak bunun için dünya engelinden kurtulması ve ölüm hâlini yaşaması/tatması gerekecektir. Bu zor deneyimden sonra, yeniden sonsuz hayata yol bulabilecektir. Bu durum, cennetten yeryüzüne düşüşün kaçınılmaz sonuçlarıdır. Bundan ortaya çıkar ki, insan ölüm, ölüm de insan içindir. Zira onu kendi bilincinde yaşayan ve

8 Homeros, "Bilim-öncesi Felsefi Düşüncelerinden Örnekler", bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe*, s. 3.

9 Yohanna, 11:25-26.

10 Bu ayetlerden bazıları için bkz. 2/28, 3/106, 6/30, 7/57, 13/60, 16/38, 17/50, 18/21, 19/70, 20/102.

11 Agustinus, *Confessiones* (*İtiraflar*)'dan, bkz. Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Orta Çağda Felsefe*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 54.

yolunun kaçınılmaz bir şekilde ölüme doğru gittiğini bilen biricik varlıktır insandır. Bu hâliyle ölmek için yaşayan bir varlık olduğunu da bilir ve elinde olmadan ve hiçbir şey yapamadan, bile bile öylece ölüme doğru gider.

Paganist Antik Yunan kültüründe bir tür "ölüm sonrası yaşam" düşüncesi vardır; ama bu inanç tek tanrılı dinlerin öne çıkardığı anlamda "ölümsüz ruh" anlayışında kaynağını bulmaz. Kierkegaard'un deyişi ile ruh anlayışı, Hıristiyanlıkla birlikte Batı kültürüne girmiştir. Ruh, bengi hayat inancını beraberinde getirir. Sonsuzluk anlayışı, tekrar tekrar cisimleşen ve bu şekilde bir süreklilik kazanan Antik Yunan kültürünün "sınırsızlık", "öncesizlik" ve "sonrasızlık" anlayışından, bütün bunların beraberinde getirdiği yeniden cisimleşme (*reincarnation*) inancından farklıdır. Bu inanca göre tin/nefs (*pysiche*)[12], sürekli olarak farklı türlerde (at, balık, insan) cisimleşir ve bu şekilde yeryüzündeki sınırsız yolculuğu sürüp gider.[13] Empedokles bu inancı şu şekilde dile getirir: *"Vaktiyle ben oğlan, kız, çalı oldum, / Kuş oldum, denizden sıçrayan dilsiz balık oldum."*[14] Antik Yunan düşüncesinde madde gibi zaman da öncesiz ve sonrasızdır, adeta çembersel bir dönüşle sürekli kendini yineler durur. Bu tekrarlanışta tin/nefs, tekrar tekrar cisimleşir, yeniden ortaya çıkar.

[12] Antik Yunan kültüründeki *pysiche* bedendeki canlılıktır, nefestir, soluktur. Kişi öldükten sonra *pysiche* dönemin yaygın inanışına göre başka bedenlerde yeniden cisimleşerek yaşamaya devam eder. Hristiyanlıkla birlikte (daha sonra İslamiyet de bu inanca katılır), kişisel, bireysel ruhlar bir defa yeryüzüne gelir, ölümle birlikte sonsuz yaşama geri döner. Onun yaşaması fiziksel dünyada değil, farklı bir dünyada (*ahirette*) gerçekleşir. Ölüm, ruhun kendi kaynağına geri dönmesidir; "Tanrı'dan gelen, Tanrı'ya döner" anlayışı bu durumu ifade eder.

[13] Bu yolculuk, "Ey Ölüm! Bütün insanlar, bir kimsenin öldükten sonra da var olup olmadığı konusunda tartışıp dururlar. Bunun hakikatini ancak sen bilirsin" diyen Hint kültürünün önemli eseri *Upanişadlar*'da şu şekilde geçer: "İnsan da tıpkı bir tohum tanesi gibi olgunlaşır, toprağa düşer, yok olur ve zamanı geldiğinde tekrar meydana çıkar." Bkz. *Upanişadlar*, s. 20-21.

[14] Empedokles, *Arınmalar Manzumesi*'nden, bkz. Walter Kranz, *a.g.e.*, s. 103.

Tek tanrılı dinlerin getirmiş olduğu "yaratılış" fikri ile başı ve sonu olan bir zaman ve mekân anlayışı, beraberinde tekil, bir defalık ve biricik ruh (*spirit*) anlayışını da getirir. Burada çembersel bir dönüş değil, dönüşü olmayan bir hareketlilik söz konusu olur. Yaratılışla başlayan bu çizgisel hareket yine andaki yaratılışla olarak sürer. Kıyametle/mahşerle (*eskaton*) birlikte de sona erer. Kierkegaard'a göre, ruh anlayışıyla birlikte sonsuzluk düşüncesi,[15] bir kerelik dünya hayatı, bütün bunlarla birlikte de belirli bir günah ve cinsellik anlayışı Batı kültürüne girmiştir.[16]

2. Ben Olma Ödevi ve Umutsuzluk

Ölümcül Hastalık (Sygdommen til Døden) Kierkegaard'un önemli eserlerinden biridir.[17] Anti-Climacus müstear ismiyle yazdığı bu eserinde, "umutsuzluk" kavramını "ölümcül hastalık" olarak ele alır. Umutsuzluk, ilk defa bu eserde bir hastalık olarak ortaya çıkar; belki hâlâ da öyledir. Zira hiçbir doktorun literatüründe yer almaz o, hiçbir ilacın prospektinde "umutsuzluğa iyi gelir" ibaresi yazmaz. Ama Kierkegaard'un literatüründe böyle bir hastalık vardır ve hem de birincil dereceden ölümcül hastalıktır. Kişi eğer bu hastalığa yakalanmazsa, ölümsüz olmanın sırrına da erebilir; doktorlar bu hastalığı tedavi edebilirlerse hastalarını ölümsüz kılmanın gizini de elde ederler. Gündelik hayatta umut ve umutsuzluk, bir ihtimal hesabıdır çoğu kez. İhtimal yüksekse umut da yüksektir, ihtimal düşükse umut da

[15] Sonsuzluk zaman içinde, anda kendini gösterir. An, varoluşun geçtiği, yaşandığı zamandır. An, fiziksel bir zaman değil, ruhun zamanıdır. Buna göre fiziksel nesneler için "an" yoktur, ancak insanlar için "an" vardır. Çünkü an sonsuzun zamanda yansımasıdır, parlamasıdır.

[16] Søren Kierkegaard, Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety,* s. 64, vd.

[17] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997. İngilizce çeviri: *The Sickness unto Death*, tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989.

düşüktür. Kierkegaard'un *Ölümcül Hastalık*'ta sözünü ettiği umutsuzluk, ister güçlü, ister zayıf olsun, hiçbir olasılık hesabına sığmaz.

Kierkegaard, kitaplarını çoğu kez tarihten, kutsal metinlerden aldığı öykülerle, kıssalarla süsler. Kitapları, neredeyse bu öykü ve kıssaların yorumundan oluşur. Somut olanı temel alan varoluş merkezli anlatımını tarihsel, dinsel ve mitolojik karakterle örnekler; bu şekilde felsefe, tarihsel ve dinsel olaylarda cisimleşir. Sözgelimi *Kaygı Kavramı*'nda ilk günah; *Korku ve Titreme*'de Hz. İbrahim ve oğlu, Agamemnon ve kızı; *Ya/Ya da*'nın estetik varoluş biçiminin örneklendiği bölümlerinde Don Juan, Mephisto, etik varoluş alanının örneklendiği bölümünde Yargıç Wilhelm gibi tarihsel, dinsel, mitolojik ve imgesel karakterlerden yararlanır. *Ölümcül Hastalık*'ta ise Lazar'ın öyküsünden hareket eder. Yohanna İncili'nin XI. babında Lazarus'un ölümünden ve İsa'nın ölen bu kişiyi, bir mucize olarak diriltmesinden söz edilir: İsa "bu sözleri söyledikten sonra 'Dostumuz Lazar uyudu' diye ekledi. Öğrenciler, 'Uyuduysa iyileşecektir' dediler. İsa Lazarus'un ölümünden söz ediyordu, ama onlar olağan uykudan söz ettiğini sanmışlardı. Bunun üzerine İsa açıkça 'Lazar öldü' dedi. Bundan sonra, kendisinin "diriliş" ve "yaşam" olduğunu, kendisine inananların asla ölmeyeceğini söyleyen İsa, gömülü bulunduğu mağaranın önüne giderek Lazarus'a "Dışarı çık!" diye seslendi. Ölü, elleri ayakları sargılarla bağlı, yüzü peşkirle sarılı bir hâlde dışarı çıktı. İsa oradakilere, "Onu çözün, bırakın gitsin" dedi."[18] İşte Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*'ı bu metin üzerine kurar.

Umutsuzluğun belirlenmesinde "kendisi olmak" önemli bir konum arz eder. Nedir kendisi olmak? Bunu "ben olmak", bir "ben hâline gelmek" olarak ifade edebiliriz: Umut

[18] Yohanna XI: 11-44.

"ben olmaya" göre umuttur, umutsuzluk "ben olma"ya göre umutsuzluktur. "Benlik" kavramı, tıpkı "korku", "kaygı" ve "tutku" kavramlarında olduğu gibi umudun ve umutsuzluğun da ölçütüdür. Kaygı gibi, umutsuzluk da benlikle, benliğin sentezi ile alakalıdır. "Ben olma" durumuna göre çeşitli umutsuzluk biçimleri ortaya çıkar. "Ruhun ve benin hastalığı" olarak tanımlanan umutsuzluğun üç temel biçimi vardır: (1) Bir beni olduğunun farkında olmamanın umutsuzluğu: sahici olmayan umutsuzluk (*inauthentic despair*), (2) kendisi olmak istememenin umutsuzluğu, ve (3) kendisi olmak istemenin umutsuzluğu. Bu umutsuzluk biçimleri, hemen her defasında Kierkegaard felsefesinin baştan sona etrafında dönüp dolaştığı "benlik" kavramına göre konum kazanır. *Ölümcül Hastalık*'ta da bu tema ortaya çıkar: "İnsan ruh (*spirit*)'tur. Fakat ruh nedir? Ruh, ben'dir. Fakat ben nedir? Ben, kendi kendisiyle ilgilenen bir ilişkidir."[19] Bu ilişki, ruh ve beden, sonlu ve sonsuz, geçici ve kalıcı, özgürlük ve zorunluluk arasındaki bir ilişkidir.[20] Bu karşıt kutuplar arasındaki ilişki benliğin sentezini oluşturur. Böylece benlik, kendisini meydana getiren karşıt öğeler arasındaki diyalektik bir ilişki biçimi olarak ortaya çıkar. İnsan, bu zıt unsurları kendi varlığında sentezleyerek kendi benliğini oluşturur. Buradan da anlaşılacağı üzere, benlik hazır olarak insan varlığında bulunmaz; bir tohumun uygun ortamı bulduğunda filizlenip büyümesi gibi doğal bir süreci de izlemez. Kişi onu kendisi kazanacak, kendi çabaları, yönelim ve tercihleri ile kendi benliğini oluşturacaktır. *Ölümcül Hastalık*'ta öne çıkan tema, ben olma ödevi karşısında, kişisel tercihin önemidir. Gerçekten de, kişinin en önemli ödevi bir ben hâline gelebilmesidir. Benlik, varoluşun *telos*udur. Fakat bu öylesine kolayca göz ardı edilebilen bir ödevdir ki, kişiye, beş dolar

[19] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 43.

[20] Bkz. Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, s. 47-48.

kaybetmek, elini kolunu kaybetmek, bir kadını(n aşkını) kaybetmek, benliğini kaybetmekten daha trajik görünebilir. Bu açıdan bakıldığında, benlik hâline gelmek, gündelik hayatın meşgaleleri arasında kaybolmuş kişiler tarafından hiç de önem verilen konulardan biri değildir. Denilebilir ki, varlığı en az merak edilen şeyler arasındadır o. Hatta bir ben hâline geldiği hissedilen kişi, sakıncalı, yabancı, hatta yok edilmesi gereken bir kişi olarak bile görülebilir. Kişinin benliksizleşmesi ise neredeyse en az dikkat çeken bir şeydir, sanki hiçbir şey olmamış gibi sessizce olup biter.[21]

Ölümcül Hastalık'ta ben olma ya da olmama yönündeki tercih öne çıkar. Ama kolayca anlaşılacağı gibi bu zıtlıkları sentez hâline getirmek, onları kendi içinde bir birliğe ve uyuma kavuşturmak, böylece bir benliğe ulaşmak, zor ve uzun bir uğraşıyı da gerektirir. Zira onların bir araya gelmesi, Pascal'ın deyişi ile zorlu bir "savaş"ı da[22] gerekli kılar. Bütün bu zıtlıklar sentezde uyum hâline, bir "ben" hâline gelir. Zor olan da budur. İnsan savaşsız olamaz artık. Savaş, bir anlık değildir. İnsan bu sentezi koruyabilmek ve sürdürebilmek için her an karar verme, seçimde bulunma ve eyleme geçme durumunda olması gerekir. Ben olmak, aşı olmak gibi bir şey değildir; bir anda olup bitmez. Kişi eylemleri ve tutumlarıyla her an ben olmayı ister ve seçer. Bu seçimden vazgeçtiğinde, kendisi olmaktan da vazgeçer. Umutsuzluk en çok bu vazgeçişte, bu kırılma noktasında ortaya çıkar. Ben olmak yerine tutkuların ve çıkarların şeyleştirdiği bir varlık olmak, haz ve eğlence çarkında daha cazip gelir. Bu nedenle ben olmaktan vazgeçmesi için pek çok cazip seçenek vardır önünde. Ve bu cazip seçenekler gittikçe çoğalmaktadır. Zira bir benlik olmayı kuduz olmaktan daha tehlikeli gören bir

[21] Bkz. Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 62-63.

[22] Blaise Pascal, *Düşünceler*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966, s. 30.

çağın duyarlığı, kendilerini aynı havuzun suları içinde kaybetmekten haz duyacağı toplumsal bir devinim mekanizması içinde yaşamayı ister; üstelik bir ben olamamanın acısını duymadan, bu yoksunluğun umutsuzluğunu yaşamadan. Sözgelimi, "Çevresinde büyük kalabalıkların toplandığını görmekle, dünyanın gidişatını kavramaya çalışırken bu kadar çok meşgaleyi omzuna almakla bu umutsuz kişi kendini unutur, kutsal ismini unutur, artık kendine inanmaya cesaret edemez ve kendi olmayı çok güç bir olay olarak görür. Bunun yerine diğerlerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir numara olmayı daha basit ve güvenli bulur." Bunda çağın karakteri de önemli rol oynar: "Çünkü yüzyılımız, söylendiği gibi sadece kendi cinsinin dünyaya adanmış, yeteneklerini kullanan, paraları yığan, söylendiği gibi başarıya ulaşmış insanlardan, önceden öyle olacakları görülen artistlerden ve diğerlerinden oluşmuştur. Bunların isimleri belki tarihe geçecektir, ama gerçekten kendileri olabilmişler midir? Hayır, tinsel olarak, ben'leri; her şeyi tehlikeye atacak benleri, Tanrı karşısında mutlak olarak benleri yoktur; ne kadar bencil olsalar da ben'leri yoktur."[23]

Kierkegaard, benin ölçütü olarak insanı değil Tanrı'yı koyar. Buna göre ben, her zaman bir şey karşısında, bir ölçüt karşısında bendir. Huzurunda ben olduğumuz ölçüt, benimizin niteliğini de belirler. Ama benliğimizin tüm öğeleri, yalnızca sonluluk, sınırlılık, zorunluluk ve beden öğeleri değil, sonsuzluk, özgürlük ve ruh öğeleri de Tanrı huzurunda ve Tanrı fikriyle etkin hâle gelebilir. Ben'in ölçütü olarak sonlu, sınırlı ve sırf bedensel bir varlığı alırsak, benliğimiz gizilgüçten etkin hâle gelmez. İnekleri karşısında ben olan inek çobanı, oldukça alt düzeyde bir bendir. Köleleri karşısında ben olan efendi, bir ben bile değildir. Ölçüt olarak yalnız anne babasını alan çocuğun büyüdüğünde ölçütü

[23] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 43, 48.

devlet olacaktır. Tanrı, insanın ölçütü hâline geldiğinde, ben sonsuzlaşır. Benin ölçütü her zaman, benin huzurunda, benin kendisine göre ben olduğu varlıktır.[24] Benlik, ölçütü olan, karşısında ben olduğu varlıkla yakınlaşır. Bu şekilde sonsuz gücü kendi varlığında hisseden her birey, yalnız ölüme, sonsuzluğa yönelen bir varlık olarak değil, bizzat bu dünyada var olan bir birey olarak da sonsuzun gücünü içinde hissederek dünyadaki varoluşuna sağlam, sahici bir zemin kazandırır ve ben olabilmenin, bir birey olarak kendisi olabilmenin formülünü de elde eder. Ben, karşısında ben olduğu varlıkla giderek hemhâl olmaya başlar; inek çobanı inekleriyle, efendi köleleriyle ve Tanrı karşısında bir ben olan kişi de Tanrısıyla hemhâl olmaya başlar. "İman demek şudur: Kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır." Ben'e kendi olma özelliğini kazandıran ve onun sonsuz ile olan bağını kuran, "Tanrı huzurunda olma" bilincidir. Tanrı huzurunda olma bilinci; Tanrı huzurunda yaşama, eyleme ve varolma bilincidir. Bir iyiliği sevap, bir kötülüğü günah yapan, Tanrı huzurunda olmanın bilincidir. Pagan, Tanrı karşısında değildir, böyle bir fikri yoktur; bu nedenle onun için günah kavramı da yoktur. Zira "her günah, Tanrı karşısında günahtır."[25] Ben, Tanrı fikriyle büyüyen, Tanrı fikrinin de kendisiyle birlikte büyüdüğü bir kavramdır. Tanrı huzurunda olmak, insanı bir tür içinde evrenselleştiren felsefî tutumun aksine, onun yeryüzündeki konumunu bir "birey" olarak da belirler. Geleneksel felsefî ve mantıksal kategoriler içinde birey her zaman kavramın altındadır. Bu durum Kierkegaard'da tersine döner: birey temel bir konum kazanır: "Birey değil, kavram düşünülür."[26] *Korku ve Titreme*'de de geçtiği üzere,

[24] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 96.
[25] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 97-98.
[26] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 137.

Tanrı karşısında kişi, bir birey olarak evrensel olandan daha yücedir. Zira onun evrensel olana çevrilemez bir dili vardır; tıpkı "iman şövalyesi" İbrahim'in yaptığı "sonsuzluk hareketi"nde olduğu gibi.[27]

Ben olmak, nasıl ki umutsuzluğu tanımlıyorsa, aynı şekilde Tanrı huzurunda olmak da ben olmayı tanımlar. Umutsuzluk konusundaki bütün tartışma da burada başlar: Tanrı huzurunda olmanın verdiği sonsuzluk inancı, benliği ve umudu oluşturur. İsa'nın "Lazarus dışarı çık!" diye seslenmesi, Lazarus'un sonsuzlukla iletişime geçtiğini, benliğini Tanrı huzurunda oluşturduğunu, ölümünün umutsuzluk gibi ölümcül bir hastalıktan olmadığını gösterir. Lazarus ölmüştür, ama ölümü ölümcül hastalıktan olmamıştır. Öldüğü bir gerçektir, bununla birlikte hiçbir zaman ölümcül hasta olmamıştır. Çünkü ölümcül hastalık, benlikteki sonsuzluk öğesinin yitirilmesidir. Ölümcül hastalığın olmayışı, Lazarus'un dirilmesinden değil, benliğindeki sonsuzluğu kaybetmemesinden kaynaklanır. Sonsuzluk ki, ona, varoluşunun her anında "Tanrı huzurunda" olma duygusu kazandırmıştır. Dolayısıyla İsa "Lazarus, dışarı çık!" diye seslenirken, ölüye değil, diriye seslenmiştir.

Karşıt öğeler arasındaki (sonlu ve sonsuz, ruh ve beden, özgürlük ve zorunluluk arasındaki) içsel ilişki, benliğin özünde vardır. Zira benlik yalnız kendisini oluşturan öğelerden oluşmaz, bu öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerinden de oluşur. Buna göre sonsuz ile sonlu, ruh ile beden, özgürlük ile zorunluluk sentez hâline gelir. Ayrıca bütün bu öğeler birbirleri ile ilişki içindedirler. Bu, benliğin "kendisi ile ilgilenen bir ilişki" olmasının gereğidir.[28] Benliği kuran öz, sahip olduğu diyalektik ilişki, kendini oluşturan karşıtlıktır. Benlik karşıt kutup-

[27] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, s. 108, 125.

[28] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 43.

ların sentezidir. Bu karşıt öğeler olmasa: ruh olmasa sadece beden olsa, sonsuz olmasa sadece sonlu olsa, özgürlük olmasa sadece zorunluluk olsa, bu durumda sadece sonlu insan ya da "doğal insan" (*natural man*) ortaya çıkar. Doğal benlik, aşkın olanı yitirmiş bir benliktir. Onda ruh, sonsuz ve özgürlük öğeleri etkin değildir. Yalnızca bedenin, sonlunun, zorunluluğun egemenliği altındadır. Bu durumda benlik ortaya çıkmaz, varoluşun ereği olan ben olma ödevi yerine getirilmiş sayılmaz. Bunun bir başka anlamı, bu kişinin ölümcül hastalık içinde, bir organizmanın tabi olduğu kurallara tabi olarak ölüme yenik düşmesidir. Kierkegaard, benliğindeki ruh, sonsuzluk ve özgürlük öğelerini yitirerek salt doğanın kurallarına tabi hâle gelen kişiyi "doğal insan" olarak niteler.[29]

İnsanda ben olma potansiyeli vardır ve onun doğası aslında bir ben olabileceği şekilde tasarlanmıştır. Ben olma ödevi yerine gelmediği zaman yeryüzündeki yolculuğu da amacına ulaşmaz.[30] Benlik, bir potansiyeldir. Kişinin kendi benliğini kuran öğeler arasındaki dengeyi iyi koruması gerekir. Aksi hâlde sonsuzu kaybetmek, özgürlük öğesini yitirmek, tinsellikten uzaklaşarak salt bedensel (doğal insanda olduğu gibi) bir yaşam sürmek, benlikten kopmayı getirir. Ben, sonlunun içine kapandığı için kaybolur.[31] Ama sonsuzu kaybetmek nasıl bir umutsuzluk kaynağı ise, sonluyu kaybedecek şekilde sonsuz içinde eriyip gitmek de öyledir. Ben olmak dengede olmaktır: ne sonsuz için sonluyu ne sonlu için sonsuzu, ne ruh için bedeni ne beden için ruhu, ne ben için başkasını ne başkası için kendi benini kaybetmektir. Ben olmak, tam da kendi varlığında bu karşıt öğelerin sentezini gerçekleştirip bir "ben" olarak varlık kazanabilmektir. Bunun yanında başkaları tarafından ben olmaktan alıkonu-

[29] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 39, 45.
[30] Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, s. 47.
[31] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 7.

lan kişiler de vardır ve bu da umutsuzluğun bir başka biçimini oluşturur. Buna göre "Ben'in kaybolmasına varacak kadar sonsuzluğun içine körlemesine dalan umutsuzluğun yanında, başkası tarafından ben'inden yoksun bırakılmaya razı olan başka bir tür umutsuzluk da vardır."[32]

Olanaklılık ve zorunluluk da ben'in oluşumunda eşit olarak vardır. Eğer ben özgür değilse aslında hiçbir geleceği yoktur. Ben'in sonsuzluğa ve sonluluğa olduğu gibi eşit biçimde olanaklılığa ve zorunluya da gereksinimi vardır. Zorunluluk durumunu göz önünde bulundurmadan her şeyi istemek, tıpkı özgürlük ve olasılık eksikliği gibi umutsuzluğa neden olur: "Sezar veya hiç olurum" diyen tutkulu kişi, Sezar olamaz ve bundan dolayı umutsuzluğa düşer."[33] İnsan zorunluluk eksikliğinden olduğu kadar olanaklılık eksikliğinden de umutsuzluğa düşer. Ben, zorunluluk kadar olasılık da taşır. Zorunluluktur, çünkü kendisidir; olabilirdir, çünkü kendi hâline gelmek zorundadır. Zorunluluk, varoluş evreninin değişmez yasalarını da ifade eder. Her bir birey, bu yasalar içinde doğar, yaşar ve ölür. Varoluşun zorunlulukları arasına kendi öykümüzü yazarız. Zorunluluk, Kierkegaard'un benzetmesiyle yalnız "sessiz harfler" gibidir. Onları telaffuz edebilmek için "olanaklılık" da gereklidir. Burada kişinin kendi olanaklarını imgelem perdesinde seyretmesi ve bu şekilde kendi geleceğine doğru yönelmesi söz konusudur. Bu hareket ve olanaklılıklar evreninde önünde kendisi olma, bir ben hâline gelme ödevi vardır. Önündeki sonsuz olabilirlikten kendi benliğini kazanma; olanaktan edimsel, gizil güçten aktif hâle gelme ödeviyle karşı karşıyadır. Kendi gerçekliğini kendi olanaklılığından çıkarması söz konusudur. Umutsuz kişi, ancak olanakla kurtulabilir. Bir olanak ortaya çıkar ve umutsuz kişi yeniden nefes alır, yeniden yaşamaya

[32] Bkz. Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 47.
[33] Bkz. Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 31.

başlar. Çünkü olanak olmadan nefes alamaz. Bazen insanların ustalığı, olanağı bulmak için yeterli olur; ama inanmak söz konusu olduğunda yalnızca bir ilaç vardır: Tanrı için her şey mümkündür. Mü'min, umutsuzluğun kesin panzehirini elinde tutar; çünkü Tanrı her an her şeyi yapabilir. Çelişkileri çözen inancın sağlığı budur.[34]

Tanrı ile olan bireysel ilişki, kendi sorumluluğunu, tercih ve seçeneklerini terk etmek anlamına gelmez, aksine daha fazla kendi sorumluluğuna, özgürlüğüne ve istencine sahip çıkmak anlamına gelir. Zira varoluş atılımı, her an kendini tazeleyen bir sorumluluktur. Ben olma ödevi, bir defada olup biten bir işlem değildir. Kişi sonsuz karşısında her an kendini, kendi benliğini seçmek ve oluşturmak zorundadır. Bu bağlamda, Tanrı ile olan bireysel bağı, bir "kadercilik", kendi özgürlük ve sorumluluğundan vazgeçmek anlamına gelmez. Zira kaderci de tıpkı sonsuzluğunu yitiren kişi gibi özgürlüğünü yitirerek Tanrı karşısında bir ben olma fırsatını kaybeder. Tanrı karşısında olmak özgürlüğü yok eden değil, garantileyen bir durumdur. Kaderci, benliğindeki özgürlüğü yitirerek zorunluluğa saplanır. Kierkegaard'a göre onun durumu, bütün yiyeceğini altına çevirdiği için açlıktan ölen kralın durumuna benzer: Benliği, özgürlük, olanaklılık, olasılık öğesini yitirdiği için nefes alamaz ve boğulur gider. Kadercinin umutsuzluğu, Tanrı'yı kaybettiği için beni kaybetmesindendir. Tanrı'dan yoksun olmak, benden yoksun olmaktır. Tanrı için her şey mümkündür. Tanrı saf olabilirliktir, zorunluluğun yokluğudur. Dua etmek, olabilirlikler alanına yönelmek, seçenekler arasından en iyi ve en uygun olanını seçmek ve dilemektir. Dua eden kişi, Tanrı için her şeyin mümkün olduğunu bilir. Umutsuzluk da bir "günah kategorisi" olarak ortaya çıkar bu durumda. Olabilirlik, olanaklılık, akciğerimizdeki oksijen gibidir. "Nasıl ki oksijen ve

[34] Bkz. Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 48-53.

azot ayrı ayrı teneffüs edilmezse, dua etmenin nefesi olabilirlikten/olanaklılıktan veya zorunluluktan ayrı ayrı beslenemez. Tanrı mutlak olabilirliktir."[35]

Şu hâlde ölümcül hastalık, bedenin değil, benin ve ruhun bir hastalığıdır. Bu hastalıkla kişi sonsuzluğa olan inancını kaybeder. Böylece benliğindeki sonsuzluk öğesi etkinliğini yitirir, sonlu içinde sınırlanır. Benliğinde sonsuzluk öğesini barındırmayan, sonlu ve sonsuzun sentezini başarılı bir şekilde kurarak "an"da varoluşa gelmeyen kişi umutsuz, bedensel olarak olmasa bile ruh ve benlik olarak "hasta" bir kişidir. Umutsuzluk her biçimiyle benliğin gizil güçten aktif hâle gelmediği, üstelik bir "sorun" olarak da görülmediği ya da çeşitli nedenlerle ertelendiği durumlarda ortaya çıkar.

3. Umutsuzluk ve Sıçrama

"Ölümcül hastalık", temelde bireyin Tanrı ile bireysel ilişkisini yansıtan bir inanma sorunudur. Ölümsüzlüğe inanan için, ölüm bile ölümcül hastalık değildir. İnanan kişi için ölümcül hastalık olan hiçbir şey yoktur, ölüm bile yaşama geçiş yoludur. Bazı umutsuzluk biçimleri vardır ki, onlar kişinin bir beni olduğunu bilmemesinden kaynaklanır. Bazı umutsuzluk biçimleri de vardır ki ısrarla kendisi olmak istememekten kaynaklanır. Bazıları da kendisi olmak isteyen kişinin umutsuzluğudur. Umutsuzluğun bu üç türünde de kişinin kendisi olmak istemesi ile ilgili bir temel durum söz konusudur. İnsan kendi benliğini oluşturduğunda, ancak sonsuzluğa ve ölümsüzlüğe hazır hâle gelebilir. Ölümcül hastalık, benliği oluşturamamaktır, umutsuzluktur, Tanrı karşısındaki konumu kaybetmektir. Bu, bir başka yaşam umudunun sönmesidir. Artık ne öte dünya, ne bengi hayat; ölüm ardında hiçbir şey bırakmadan geçer.[36] İşte umutsuz-

[35] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 54
[36] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 30

luk, böyle bir ölüm hâli karşısında ortaya çıkar. Benliğindeki sonsuzluğu, "Tanrı huzurunda olma" hâlini yitiren kişi umutsuzdur. Çünkü sonlu ve sınırlı şekilde, hayatın ve dünyanın gereklerine boyun eğerek karşı konulmaz bir şekilde ölüme doğru yürümektedir.

Kierkegaard *Ölümcül Hastalık*'ta bir "kurtuluş" (*salvation*) anlayışı ortaya koyar. Kurtuluş, "ruhun ve benliğin hastalığı" olan ölümcül hastalıktan kurtuluştur; iyileşmek ve şifa bulmaktır. Kişi bu hastalıktan benliğindeki sonsuzluk ve özgürlük öğelerini etkin hâle getirerek kurtulabilir. Bu ise her zaman bir "sıçrama"yı gerektirir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde, fenomenler alanının bilgisini elde etme konusunda eleştirel bir yaklaşım sergilerken, insan aklının Tanrı, ruh, evren idelerine (*antinomi*) eğilimli olduğunu, fakat bunu salt aklın sınırları içinde (pratik aklın değil) yapmaması gerektiği konusu üzerinde durur. Buna göre kişi kendine ait biricik aklını yitirmek istemiyorsa böyle bir sıçramada bulunmamalıdır. Zira fenomenler alanına yönelen anlama yetisinin kategorileri, aklın idelerini kavrayabilecek bir yapıda değildir.[37] Kierkegaard, paradoksun, absürdün, tutkunun ve imanın filozofudur. O her zaman "sıçrama"dan yana olmuştur. "Sıçrama" (*leap*) mantık aracılığıyla değil, umutsuzluk ve kaygı ile ortaya çıkar. Varoluş alanları arasındaki dikey geçişlilik sıçrama vasıtasıyla gerçekleşir. Buna göre kişi yaşadığı varoluş alanında ıstırap, acı ve umutsuzluk gibi yaşantı ve benlik durumları ile bir üst varoluş alanına geçiş yapar. Kendi hâlinden memnun olduğu sürece, doğal olarak içinde yaşadığı varoluş alanından ayrılmak, farklı bir yaşantı durumuna geçmek istemez; buna ihtiyaç duymaz. Fakat umutsuzluk ve ıstırap yoğunlaştıkça, bir başka varoluş alanına geçiş yapma isteği de şiddetlenir. Bu anlamda umutsuz-

[37] Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 82.

luğun en yoğun olduğu seviye, sıçrama olasılığının en güçlü olduğu seviyedir. "Bilinç ne kadar fazla olursa umutsuzluğun şiddeti de o kadar fazla olur."[38] Bilinçsizliğin zirveye çıktığı durumda, umutsuzluk da doruk noktasına ulaşmış demektir. İşte bu noktada kırılma başlar ve umutsuzluk başka olasılıklara, başka yaşama biçimlerine doğru açılım gösterir.

Kişi, umutsuzluk hâli iyice yükseldiğinde, kendi sonluluğundan, kendi bedenselliğinden yılgınlığa düşer. Umutsuzluk, dayanılmaz bir hâl aldığında yeni bir varoluş alanına sıçrama durumu söz konusu olur. Kierkegaard, acıda ve umutsuzlukta insandaki tinselliği etkin hâle getiren, harekete geçiren bir özellik görür. "Bu hastalığın farkında olmak, insanı hayvanlardan üstün kılar. Bu hastalığın bilincinde olmak, mü'minin doğal insan karşısındaki üstünlüğünü oluşturur."[39] Bu da umutsuzluğun olumlu özelliklerinden biridir. Böylece umutsuzluk diyalektik bir yapı içinde kendini yaşatır. Kierkegaard'un umutsuzluğu "diyalektik" bir durum olarak ele alması, bu yaşantı biçimindeki olumlu ve olumsuz niteliklere ve bu nitelikler arasındaki içsel bağa gönderme yapar. Böylece umutsuzluk kendisi hakkında bir bilince dönüşerek sonluluktan sonsuzluğa, zorunluluktan özgürlüğe, bedensellikten tinselliğe sıçrayabilmenin eşsiz ve biricik gücü hâline gelir. Umutsuzluk, ben hâline gelmenin de gizil gücüdür. Sonludan sonsuza, benlik yoksunluğundan benliğe geçişin de gizil gücüdür. Umutsuzluğun diyalektiği, ondaki olumlu ve olumsuz niteliği ifade eder. Bu karşıt nitelikler ben olma ve benlikten çıkma arasında yaşanan bir gerilimdir. Ama onun olumludan olumsuza, olumsuzdan olumluya geçme durumu, doğal bir döngüyü ifade etmez. Başka deyişle bu doğal bir

[38] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 72.
[39] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 45.

süreç değil, kişisel duyarlılık, yaşam deneyimi, kişisel özellikler, tercihler, tutumlar kişinin yaşadığı umutsuzluğu belirler. Tabii ki, anahtar kavram, Hannay'ın da işaret ettiği gibi[40] her zaman "tercih/seçim"dir: Kişinin umudu, benliği, sonsuzluğu ve özgürlüğü seçmesi de gerekir.

Sonuç

Kierkegaard, genç yaşta ölmesine karşın (1813-1855) verdiği eserlerle felsefeyi derinden etkilemiştir. Bu etki felsefeden edebiyata, sanattan ilahiyata oylumunu genişleterek devam etmektedir. Onun eserlerinden bir kısmı, psikolojik içeriklidir. Kaygı, korku, umutsuzluk, tutku gibi kavramlar konusunda, kendi zamanına değin örneği görülmeyen bir şekilde, psikolojik, teolojik ve felsefî çözümlemeler getirmiştir. "Psikolojik üçlü" diye adlandırabileceğimiz *Korku ve Titreme*, *Kaygı Kavramı* ve *Ölümcül Hastalık*'ta kaygı, korku ve umutsuzluk kavramlarını ele alır ve bunu bir başka önemli kavramla, benlik kavramı ile ilişki içinde yapar. Kaygı benliğe göre kaygı, umutsuzluk benliğe göre umutsuzluk, korku benliğe göre korkudur. *Ölümcül Hastalık*'ta, benliğin aldığı çeşitliliğe ve kendi içindeki derecelenmesine göre umutsuzluk biçimlenir. Bu derecelenmeleri belirleyen kişinin Tanrı karşısındaki konumudur. Ölümcül hastalık, geniş anlamda, umutsuzluktur. Umutsuzluk ise benliğin sonsuzla ilişkisini kaybetmesinde veya kuramamasında ortaya çıkar. Kendi benini gerçekleştirmek, benliğin ruh, sonsuzluk ve özgürlük gibi tinsel nitelikli öğelerini etkin hâle getirmekle mümkündür. İster sonlu ve sonsuz, ister özgürlük ve zorunluluk, isterse ruh ve beden arasında olsun, sentezin kurulamadığı her bir durumda benliğin de kurulamaması durumu söz konusu olur.

[40] Alastair Hannay, "Introduction" to *The Sickness unto Death*, s. 3.

Kierkegaard'a göre, kaygı ve tedirginlik, yaşamın sahici yapısını kaybetmeyen ve varoluşunu iman temelinde anlamaya çalışan bireyin özgül konumudur. İnsanın yeryüzündeki temel konumunu ifade eden tedirginlik, kaygı ve umutsuzluk gibi ruh hâlleri, kendi içlerinde ölüm ve ölümsüzlük karşısında bir tutumu da taşırlar. Dünyadaki varoluş, tedirginliktir. İnsan, ürkek bir güvercin gibi konar hayat ağacının dalına; kendine, kendi varoluşuna ait bilinci ne denli keskinleşirse tedirginliği de o kadar artar. Tedirginlikten, kaygıdan uzaklaştıkça, unutkanlığı da artar, kendi tinsel konumundan da uzaklaşır. Giderek dünyaya ait bir şey, nesneler arasında bir nesne olmaya başlar. Kaygı, korku, umutsuzluk ve tedirginlikle kişi ben olmanın olanağına erişir. Bu olanak, "Tanrı huzuru" kategorisi ile mümkün hâle gelir. Tanrı karşısında olmak, gerçek konumdur. Bu konumda kişi, şunun ya da bunun değil, Tanrı karşısında bir ben olmanın imkânını da yaşar. Ben, hep bir şey karşısında bendir: Çoban sürüleri karşısında, çocuk anne babasının karşısında, bir başkası devlet erki karşısında bendir; daha doğrusu bir ben bile değildir. Kişi bir benlik olarak gerçek konumuna ancak Tanrı huzurunda kavuşur. Bunun dışındaki bütün sonlu, gereklilik ve zorunluluk yasalarına bağlı, maddesel konumlar kişiyi bir benlik hâline getirmeye yetmez. Tanrı huzurunda olmak, kişinin bir benlik hâline gelmesinin imkânını yakaladığı, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun, ruhun ve bedenin sentezini kurduğu ve bu şekilde bir ben olmanın imkânını elde ettiği gerçek, sahici bir konumdur. "Kendi olmaya cesaret etmek, aslında bireyi, şunu veya bunu değil, Tanrı karşısında çabasının ve sorumluluğunun devasalığı içinde yalnız bir bireyi kavramaya cesaret etmektir."[41]

Kierkegaard korkuyu, kaygıyı, tutkuyu, umutsuzluğu ele alır. Ama onun tutumunda, bu kavramlara ve varoluş du-

[41] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 15.

rumlarına yaklaşımda, "iman" hep merkezi konumda bulunur. *Ölümcül Hastalık*'ta da ölümsüzlük inancının yaşamın anlamı sorununa yaptığı katkıyı tartışır. Umutsuzluk her hâliyle "ben" olmanın gerçekleşmediği bir durumdur. Ama o aynı zamanda kendi kendini yok etme, kendi kendini sağaltma gücüne de sahiptir. O, çaresi kendisinde olan bir hastalıktır. Zira varoluşun sahici doğasına bir yol bulmak her zaman mümkündür ve bu her şeyden önce kişisel tercihin ve kararın ürünüdür. Bu nedenle, ben olmak, bir kesinlik ve verilmişlik değildir. İnsan ben olmaya hep hazırdır. Bunun için ben olma olasılığına yapışması, kendi içindeki sonluluk ve sonsuzluk, ruh ve beden, özgürlük ve zorunluluk öğelerini etkin hâle getirmesi gerekir. Kierkegaard'a göre, Tanrı insanın önüne ben olma olanağını koyarken, onun ellerinden kaçıp gitmesine de izin vermiştir.[42] Ama kişi ne kadar umutsuz da olsa önünde hep ben olabilme imkânı vardır. Hatta umutsuzluk bile benliğe çıkan yollardan biridir. Umutsuzluktan kaçış, onu benliğe, umuda ve kurtuluşa götürür. Kişi, umutsuz olduğu için kendisi olmak ister. Bu da sonsuzun andaki parlamalarından biridir. Zira "inanca götüren bu umutsuzluk, sonsuzluğun yardımı olmadan var olamaz."[43] Ama bunun yanında mutsuzluk kendi içinden kendi çaresini çıkarmazsa, salt umutsuzluk olarak kalırsa, varoluşun çöküntüye geçtiği noktaya da ulaşır. "Eğer yaşamın yalnızca umutsuzluğu taşıyorsa gerisinin hiçbir önemi yoktur! İster zaferler, isterse yenilgiler söz konusu olsun, senin için her şey kaybedilmiştir, sonsuzluk artık seni artık hiç içine almaz, seni hiç tanımamıştır."[44] İmanın verdiği olgunluk, terbiye, güç ve karakter şudur: "Bir kişi, her kim olursa olsun: kocakarı, bakan, tüccar, berber, kim olursa olsun, *Tanrı huzu-*

[42] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, 28.
[43] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, 82.
[44] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, 41.

runda varolur. Yaşamı boyunca, bir kez kralla konuştuğu için belki de gururlanacak olan bu kişi, Tanrı'nın karşısındadır; gerektiğinde her zaman dinleneceğinden emin olarak Tanrı'yla konuşabilir ve Tanrı'nın içtenliği içinde yaşamın sunulduğu kişi odur."[45]

Kierkegaard'un çizdiği tabloya göre, benliğin umudu, aydınlığı ve sonsuzluğu bu noktada başlar; umutla iman, imanla sevgi özdeşleşir. Benlik sonsuzluğu ve özgürlüğü solumaya başlar. Artık bu, bir ben olmanın mucizevî gücü, neşesi ve sevincidir de. Kişi, bu güçle her an, zorunluluktan arta kalan boş satırlara kendi benliğinin saf ve sahih hareketlerini de yazacaktır.

[45] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, 102.

Kuşku: Yolları Çatallanan Bahçe*

Giriş

Yolları Çatallanan Bahçe, Jorge Luis Borges'in bir öyküsünün adı. Aynı başlığı taşıyan kitabını ne zaman aldım, ne zaman okudum, bilmiyorum. Bildiğim şey, bir zamanlar elimde dolaşmış olması. Can sıkıcı bir uğraşıyı göze alabilsem, belki kitaplığımın bir köşesinde bulabilirim onu. Ama bir kuşkum var: 1992 yılında, yüksek lisans tez savunmamı yaptıktan sonra, hüznün ve sevincin derin sarhoşluğu içinde, Van'daki öğretmenlik görevime başlamak üzere Fahri'nin üzgün bakışları altında Topkapı otogarından bindiğim Van otobüsünde unuttuğum kitap (ah o güzelim günlüğüm de vardı) *Yolları Çatallanan Bahçe* olmasın? Ve nedense, o kitabı orada ya da başka bir yerde unuttuğum (ya da unutmadığım) hâlde, "Yolları Çatallanan Bahçe" ifadesini sık sık hatırladım. "Kuşku" konusunda bir yazıya soyunduğumda aklıma ilk gelen o oldu; tıpkı daha önceleri kimi zaman kuş-

* *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*. Yıl: 2010, Sayı: 5, ss. 203-206.

ku yerine "yolun çatallanması" imgesini kullandığım gibi. Ve onu yazıma başlık yapmakta kuşkulanmadım. Yolun birden çoğa doğru gitmesi, yolların kendi içlerinde tıpkı vücuttaki damarlar gibi dallanıp budaklanması, çatallanmayı ifade eder. Hepimizin hayatında çeşitli dönemlerde yollar çatallanır. Tıpkı, Van otobüsüne doğru giderken benim de yollarımın çatallanması gibi.

Pascal, "insan, çökmüş ve yıkılmış bir bina değildir" der.[1] İnsanın harabe bir binaya benzememesi, içindeki canlılığa, yaşantıya, duygusal, rasyonel, tensel ve tinsel çeşitliliğe işaret eder. İnsan demek, yol demek, yollar demektir. İnsan demek, duygu ve düşünceler demektir. İnsan demek, bilinç demektir. Yalnız akıl, yalnız duygu demek değildir, yalnız ruh, yalnız beden demek değildir. Bunların hepsi demektir, hepsinin çelişkisi ve savaşı demektir. Daha "insan" der demez, bu savaşın sesidir derinlerde bir yerde duyulan. Bu yollar, aklın ve hislerin, insan olma potansiyelinin etkin hâle gelmesiyle ortaya çıkar. Kimisi çok yürür o yollarda, kimisi az. Kimisi kaybolur karanlıkta, kimisi aydınlık kılar dünyayı. Felsefe, edebiyat ve sanat alanı, insanın duygusal ve zihinsel, teorik ve pratik dünyasındaki bu çatışmanın, bu yolculuğun örnekleri ve derinleşmeleri ile doludur. İşte kuşku, insan denen bu bütünlüğü oluşturan kompleks ve çelişkili yapının ateşleyici unsurlarından biridir. Onun etkisi yalnız zihinsel dünyada duyulmaz, pratiğin dünyasında da duyulur. Kuşku demek kimi zaman dinginleşmeyi, kimi zaman şiddeti, kimi zaman acıyı, kimi zaman da sevinci dile getirir. Bu onun "esenlik çizgisi" ile alakalı bir durumdur. İşte bu makalede, kuşkunun insan dünyasındaki yeri anlaşılmaya ve "esenlik çizgisi" belirgin kılınmaya çalışılacaktır.

[1] Pascal, *Düşünceler*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1960, s. 21.

1. Kuşkunun "İkicil" Doğası

Hayret, merak, sorma ve bilme isteği her insanın doğasında vardır. Bunu, insanın dünya ile karşılaşmasının en bariz bir şekilde ortaya çıktığı çocukların sorularından anlayabiliriz. Aristoteles de, insanın "doğal olarak bilmek istediğini" söylerken, suyun akması, taşın düşmesi nasıl doğal bir durumsa, bilme isteğinin de işte öylece doğal bir eğilim olduğuna dikkat çeker.[2] İnsanın bilmek isteyen doğasında, bu istekle birlikte ve bu isteği kışkırtan bir itki olarak kuşku da vardır. Bu nedenle kuşku, her insanda az ya da çok etkindir. Çünkü hayret ve merak etkindir, bilme isteği etkindir. Kendi varlığı ve evrenle karşı karşıya gelen insan, anlamak ve bilmek ister. Farkında olsak da olmasak da, bu zihinsel tutumumuzla evreni kendimize tanıdık kılmaya, kendi sonlu ve sınırlı varlığımız hakkındaki endişelerimizi gidermeye çalışırız. Evrenle ve hayatla kurduğumuz ilişki ve iletişim biçiminde dünya içimize yavaş yavaş işler. Kendi sonlu ve sınırlı varlığımız da işler. Çocuklarda ardı arkası kesilmeyen sorularla ortaya çıkan yoğun bilme isteğini dikkate alırsak, dünya ile karşılaşmanın bir merak, tanıma ve bilme isteğinin de ötesinde nasıl tutkulu bir çabaya, varoluşsal bir patlamaya dönüştüğünü görebiliriz.

Bilme, anlama ve inanma isteğimizde kuşku ortaya çıkar. Bu nedenle kuşku bir tutum, bir varoluş biçimidir. Bu yaşama biçiminin kuramsal ve pratik boyutları vardır. Kuramsal boyutu daha çok evrenin, insanın ve varoluşun bilgisi karşısında ortaya çıkar. Kuşku en açık şekilde kendi cevabımı verme isteğimde çiçeklenir. Başkalarının cevabı beni doyursa, kuşku duymama gerek kalmaz. Benim kuşkum ben olduğum için var, senin kuşkun sen olduğun için var. Biz olmasak kuşku da olmayacak, yol da olmayacak, yollar da çatallanmaya-

[2] Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985, s. 79.

cak. Kuşku insan doğamızla, insan olmamızla, dünya içinde bulunuşumuzla, sonlu ve sınırlı varlığımızla alakalı. Kuşku duyuyorum, çünkü soru sormak istiyorum. Soru sormak istiyorum, çünkü bilmek istiyorum, kendi cevabımı vermek istiyorum. Kuşku duyarken, içinde kendi yolumu, kendi evimi, kendi penceremi inşa edebileceğim bir kara parçası arıyorum. Dünyayı, insanı ve hakikati görmek istediğim, benim yeryüzündeki konumumu gösteren, koordinatlarımı oluşturan bir arsa. Kuşku duyuyorum, çünkü kendi zeminimi arıyorum. Kuşku duyuyorum, çünkü kendimi arıyorum.

Kuşkunun temelinde yolun çatallaşması, ikileşmesi vardır. İngilizce kuşku anlamına gelen *doubt*, kök olarak "iki" (*dou*) sözcüğüne dayanan, Latince "tereddüt", "iki seçenek arasında bocalama", "belirsizlik" gibi anlamlara gelen *dubitare*'ye dayanır.[3] Almanca kuşkunun (*Zweifeln*) kökeninde de iki (*zwei*) sayısı vardır. "Benzetme"yi ifade eden Arapça kökenli *şüphe*, bu hâliyle kesinlikten yoksunluğu, bulanıklığı işaret eder. "Teşbih", "müteşabih" gibi şüphe ile aynı kökten türeyen sözcükler de, *dubitare* ve *Zweifeln*'deki bulanıklığı, belirsizliği, sanıyı ifade ederler. Türkçedeki, "ikircikli", "ikircim" gibi sözcükler de, kuşkudaki "double" yapıya dâhildir. "Belirsizlik" her durumda kuşkunun verimli toprağıdır. Kuşkunun çiçeği, tereddüt karşısında açar. Descartes'in ifadesiyle her şey yeterince "açık" (*clara*) ve "seçik" (*distincta*) olsaydı, kuşku duymamıza gerek kalmazdı. Bizi kuşkuya sevk eden husus, karşı karşıya olduğumuz belirsizlik, yüz yüze geldiğimiz bulanıklıktır. Kuşku duygumuza bir aydınlanma isteği, bir belirsizlikten ve bulanıklıktan kurtulma arzusu eşlik eder. Kuşku bir tutumdur, bir yaşama biçimidir. Kuşku, kendi kendisini tüketmek isteyen bir duygudur. O, açıklıkta, vuzuhta, aydınlıkta, kesinlikte dinlenmek, huzu-

[3] Bkz. John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, Arcade Publishing, New York, 1991, s. 182.

ra ermek ister. Kuşku, "bu böyledir" demez, aksine "böyle olabilir mi?" diye sorar, "şöyle de olabilir" diye bir yorumda bulunur, bir alternatif sunar; böylece düşünceye yeni bir yol açar. Buna göre, kuşku ilk bakışta değil, ikinci bakışta ortaya çıkar. İkinci bakış kuşku durumuna işaret eder.[4] Kuşku felsefî anlamda *theoria* alanına, bilgisel ve düşünsel alana aittir; eylemler ve pratikler alanına (*praxis*) değil. O, çatallanan yollardan kurtulup bahçeye doğru gitmek ister. Bu nedenle kuşku kuşkudan kurtulmak ister, bir kesinliğe ulaşmak ister. Sözcüğün bu anlamı, Descartes'in "yöntemli kuşkusunda" (metodik şüphe) kendini açığa vurur.[5] Burada kuşku artık kuşkuyu sürdürmek için değil, en açık anlamıyla kuşkudan kurtulmak içindir.

[4] Kuşkunun "ikicil" yapısı yalnızca bilgisel değil, aynı zamanda inançsaldır da. Bu "ikincil" bakışın, istenildiğinde dini metinlerde de karşılığı bulunabilir. Söz gelimi Kuran'da, bir kez bakmaktan, ardından durup bir kez daha bakmaktan söz edilir. "O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun? Sonra gözünü iki kere daha çevirip gezdir; göz (uyumsuzluk bulmaktan) umudunu kesmiş bir hâlde bitkin olarak sana dönecektir." (Mülk, 3-4). İlk bakış, anlamak ve bilmek isteyen bir bakıştır. Kuşku, ikinci bakıştadır. O, öncelikle ilk bakışın verilerinden kuşkulanmayı, ilk bakışın sağladığı bilgi ve anlayışı sarsmayı amaçlar. Burada hem ilk bakıştan elde edilen bilgiden, hem de varlığın kendisinden kuşku duyulması söz konusudur. Ne var ki, ikincil bakış, her ne kadar kuşkunun bir eylemi olsa da, temelde kuşkudan kurtulmayı da amaçlar; ikinci bakışla kuşku kendinden kurtulmak ister. *Dubitare*'nin iki şey arasında seçim yapmak, tereddüdü giderip seçeneği teke indirmek gibi anlamları da vardır. Bu hâliyle kuşku, sürekli olarak kuşku hâlinde kalmayı değil, kuşkudan kurtulmayı da ifade eder. İkinci bakışta göz aradığı kusuru bulamadan geri döndüğünde, seçenek bire inmiş, bulanıklık dağılmış ve göz açıkça görmüş olur. Artık söylenebilecek şey şudur: "Bu aşikâr bir şeydir!"

[5] Bkz. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s. 32, vd.

2. Büyük Karşılaşma

İnsanın yeryüzü ile, evrenle, dünyanın ve evrenin olgularıyla karşılaşması ilginç, karmaşık ve kimi durumda sancılı bir süreçtir. İnsanın insanla, insanın kendisiyle karşılaşması daha da ilginçtir. Peki, ne vardır bu karşılaşmada, onu ilginç kılan şey nedir? Pek çok yönü vardır bunun. Birincisi şu olmalı: Varoluşa çıkan insanın varlık karşısındaki hayreti, şaşkınlığı, hayranlığı. Yokluktan varlığa geçmenin huzuru, sevinci, korkusu, endişesi, dehşeti. Daha öncesi olamayan bilincin kendini varlıkta hissetmesi, varlıkta algılaması. Ne varsa bu *ilk* karşılaşmada var, ne varsa bu *ilk* şaşkınlıkta var, ne varsa bu *ilk* hayrette, ne varsa bu *ilk* heyecanda var. Daha sonra varlık kanıksanır gibi olur, varolan kanıksanır gibi olur, yaşam ve ölüm kanıksanır gibi olur. Daha önce hayret veren hayret vermez gibi olur, daha önce şaşkınlık yaratan şaşırtmaz gibi olur, daha önce derin etkiler bırakan etkilemez gibi olur. Dünya sıradanlaşır, evren sıradanlaşır, insan sıradanlaşır, olup bitenler sıradanlaşır. İlk anın bilgeliğinden sıyrılan bilinç giderek soru sormaz, merak etmez gibi olur. Varlık karşısında adeta duyarsızlaşır. Giderek alışkanlığın suskunluğuna gömülür, telaşın seline kapılır, varlığı unutur, varolmanın heyecanını ve sevincini unutur. Sanır ki, hayat hep böyleydi, bundan sonra da böyle olacak. Bu "duyarsızlaştıran bilgisizlik", insanın yeryüzündeki varoluşunu besleyen en önemli yaşam kaynaklarından biridir. Bu bilgisizlik sayesinde, hayat kendisine sonsuz bir mutluluğu vaat eder gibi görünür. Hayatı ileriye, belirli bir sona doğru sürükleyip götüren bu temel hissizlik durumudur. Zira hüzün çoğu kez diş geçiremez ona, umut ve gelecek duygusu yaralarını iyileştirmek için gece gündüz çalışır durur, organizma kendi içinde bir direnç üretir. Hüzün dişlerini geçirdiğinde ise dünyanın manzarası değişir birdenbire; varlık ve yokluk, hayat ve ölüm, sevinç ve keder başka türlü görünmeye başlar.

Bu son geldiğim nokta ruh bilimcilerin alanına giriyor daha çok. Ben hayretin ve şaşkınlığın, merakın ve hayranlığın, yani şu önemli "karşılaşma"nın *ilk* anına geri dönmek istiyorum; varlığın beni şaşırttığı, hayrete düşürdüğü, bilmenin ve anlamanın, sevmenin ve yerleşmenin, itirazın ve kabullenmenin, korkunun ve umudun insanda yer ettiği *ilk* duruma. Zira felsefe burada, biraz daha "geride", "kaynakta", "ilk hâlde" duruyor. Ben bir felsefeci olarak kendi yerimi orada, dünyanın içime yerleştiği bu ilk anda, bu hayret ve şaşkınlık durumunda görüyorum. Ve burada sanırım asıl sorun "ben ben" deyip durduğum bu şeyde: Ben neyim, kimim, neden buradayım, neden varım? Beni kendim kılan, bana var olduğumu, bir şey olduğumu söyleyen içimdeki bu ses de ne? Tıpkı Kant'ın o ünlü sözünde olduğu gibi*: "İki şey içimi derin huşu ile dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası!"*.

Hayret beni büyülüyor: Varlıktan çok, varlıksızlık duygusu var içimde, nedense varolmayabilecek iken varolmuş biri olarak hissetme eğilimi duyuyorum kendimi. Varolmamı gerektiren şey, varoluşumun temelinde olan bu şey, bu temel ilke, bu *arkhe* nedir? Varlıksızlık hissi acıtır içimizi, elimizi yokluktan varlığa doğru uzattığımızda varlık bizi incitir. Bunu en iyi, kaybettiğimiz bir yakınımızın hatıralarında yaşarız. Sorun şurada duruyor: Yolum sislerin içine, dağların ardına doğru götürüyor beni; öyle görünüyor. Sanki iki yokluk arası bir varlık gibiyim ben. Bu varlığı nereden buldum. Dün değil, yüz yıl önce değil, orada şurada değil de şimdi ve burada bulunmamın anlamı ne? Dünyaya yerleşebilecek miyim? Dünyalı olabilecek miyim? Kendimi bir gösteriye çıkarılmış gibi hissediyorum. Varlık gösteriliyor bana, hayat ve ölüm gösteriliyor, insan ve varoluş, acı ve sevinç gösteriliyor, sevgi ve güzellik gösteriliyor, aşk ve nefret gösteriliyor. Bilinç bunun için, görmek için olmalı. Varlığı görüyorum, hayatı görüyorum, acıyı ve mutluluğu görüyorum. Bu gözün,

bu görüşün, bu sahneye çıkmanın, bu varlığı görmenin, varlığı ve yokluğu temaşa etmenin anlamı ne? Varlık ve yokluk, bilinç için. Doğum ve ölüm de. Hayatı bilinçle yaşamanın, insana bir ceza mı, yoksa ödül mü olduğunu düşünmem gerek. Descartes, "varım" dediğinde, varolmaya bir sınır çizmediği, bunu kuşkulu hâle getirmediği kesin. Oysa "orada-varlık", orada (*da*) varolduğu (*sein*) sürece vardır (*Dasein*).

İnsan dünyasında her sorunun bir cevabı, her eylemin bir bahanesi vardır. En iyisi şudur: İnsan, hem kendi sorusunun cevabı, hem kendi eyleminin bahanesidir. İnsan, kendisinin bahanesidir. Soruyu her soruşumda, "hem / hem de", "ya / ya da", "yoksa", "acaba", "gerçekten mi", "sanki" deyişimde, hayretimle, şaşkınlığımla, merakımla, kuşku da benimle birliktedir. Ben sormuyorum o soruyor, ben görmüyorum o görüyor, ben anlamıyorum o anlıyor. Ben dediğim bu şey biraz da kuşku, biraz da hayret, biraz da şaşkınlık, biraz da bilme ve kavrama isteği ve Yûnus'ta gördüğüm kadarıyla biraz da hayranlık. Ama bir yerde durma, yerleşme isteği de. Kuşku benimle olduğu sürece, rahat yok bana, yerleşmek yok, mukim olmak yok. "Anlama" (*verstehen*) Heidegger'e göre, insanın temel ruh hâli. Bilinç hem kendini, kendi potansiyelini, hem de içinde yaşadığı evreni anlamak istiyor. Sürekli parantezler açıyor, sürekli virgüller koyuyor, sürekli sorular soruyor. Bir doymazlık, bir tatmin olmazlık. Kuşku soruyu, soru kuşkuyu tetikliyor. Cevap geçici, göreli. Soru orada duruyor. Herkes kendi sorusunun cevabını arıyor, kendi sorusunun cevabı olmak istiyor. Kuşku, sorunun yanında "ikinci hâl" olarak duruyor. Hiçbir zaman birinci olmak istemiyor. Cevap bizi bir konuma yerleştirir. Kuşku buu konumdan sökmek, yolculuğu sürdürmek ister. Bilir ki, öncesi ve sonrası olmayan için, yerleşmek değil, yolcu olmaktır en iyisi. Bu yolculuk şöyle başlar: *"Anne bu ne?" "Baba burada ne var?" "Amca nereye gitti?" "Dede yine gelecek mi?"* İşte bilincin dün-

yaya doğru attığı ilk adımlardır bunlar. Bilinç dünyaya açılırken, dünya da bilince açılır. Husserl, bilincin "yönelimli" bir varlık olduğunu söylerken haklıdır. Zira bu ilk hâlde, bu şaşkınlık, hayret ve merak hâlinde, bilincin tüm kapasitesi ile varlığa, hayata doğru yöneldiğini görürüz. "Bu ne" diye sorarken, sorduğu şeyi kavramak, zihnine yerleştirmek de ister. "Bu ne" diye sorarken, dünyayı zihnine yazmak ister. *İkinci*si, kuşkudur. Kuşku, cevaptan sonra gelir, her zaman ötekidir. Bu hâliyle, yazılan yazıyı silmek, ilk bakışı kuşkulu hâle getirmek, geçersiz kılmak, ilk yolun yanına bir başka yol açmak da ister. Kuşku hayretin, merakın tazeliğini gösterir. Kanıksama esnasında, "ikinci" başını yukarı kaldırmaz, aktif hâle gelmez. Hep oradadır, ama varlığı hissedilmez. Kuşku yaşadıkça merak da yaşar, kuşku yaşadıkça şaşkınlık da yaşar, kuşku yaşadıkça bilme isteği de yaşar*: "Amca yine gelecek mi?" "Dede nereye gitti?" "Biz de gidecek miyiz?"* İnsanın kendi varlığından türettiği bu bilme ve anlama gereksinimi, filozof olma yaşını, Platon her ne kadar "ellibeş"e kadar uzatsa da[6], Jaspers'in de işaret ettiği gibi, kökene, ilk şaşkınlık ve hayret anına, çocukluğun o yalın ve saf dünyasına değin indirger.[7] Dolayısıyla filozofluk, tabii ki beraberinde de sorma, bilme ve anlama isteği, hep nedir sorusu ile birlikte bulunur. Sorular yol açıcı sorulardır: neden, nasıl, niçin? Soruları sorduğumuzda anlama isteğimiz de ileri bir aşamaya geçer. Felsefe soru sorar, cevap arar, cevaplar arar. Kuşku duyulan her bir anda bir anlama, bir yeniden ve başka türlü anlama isteği kendini hissettirir. Bu nedenle kuşku, "yol açıcı" bir ruh hâlidir. Onun sesini kendi içinde duyan kişi, tutkulu bir arayış içine girer. Bu durum, en açık şekilde, felsefeyi tanımlayan bilgelik aşkında, bilmeye duyulan sevgide kendini gösterir.

6 Plato, *The Republic*, Çev. Desmond Lee, Penguin Books, London, 1987, s. 292.

7 Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986, s. 145, vd.

3. Kuşku ve Felsefe

"Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmez", der filozof.[8] Sorgulamak, soru sormaktır. Felsefe bunu en iyi "nedir" sorusu ile yapar. "Nedir" sorusu, felsefenin gözüdür. *Theoria*, bir "görme eylemi" olarak "nedir" sorusu ile başlar. Bilmek isteyen bir tutumun ifadesi olan "nedir" sorusunun temelinde kuşku, eleştiri, yani durup yeniden bilme isteği vardır. Kuşku sorularla, sorular da kuşkularla gelir. Kuşku soruyu, soru da kuşkuyu doğurur. Kendisine ilişkin soru soramayacağımız bir konuda kuşku duymamız da anlamsızdır. "Çünkü kuşku, ancak sorunun var olduğu yerde var olabilir."[9] Kuşku, sormayı soruşturmayı sürdürmektir. Kuşku yolculuğu sürdürmektir. Kuşkunun yapısı, insan doğası ile uyum içindedir. Zira insanın da yolculuğu sürmekte, her gün yeni durumlarla karşılaşmaktadır. Kuşku hayatın, zihnin ve dünyanın yapısını katılaşmaktan korur, esnetir; onları her zaman yeniden anlaşılmaya uygun hâle getirir. Bu nedenle kuşku her şeyden önce bir bilme ve inanma sorunu olarak kendini gösterir. Bilemediğim her durumda kuşku duyarım, inanamadığım her bir durumda kuşku duyarım, anlayamadığım her bir durumda kuşku duyarım. Tabii ki şunu söylemek de mümkün: Kuşku duyduğum için bilgimi, inancımı ve anlama biçimimi sorguya açarım. Ama kuşkumla, her şeyden önce, bilme, anlama ve inanma isteğimi ortaya koyarım. Kuşku aklın suya kanamaması, gözün ışığa doyamaması, kalbin gördüğü, işittiği ve bildiğiyle tatmin olamaması durumudur. Kuşkunun ardından söylenebilecek söz şudur: "Bir de şu var...", "acaba şu da söylenebilir mi?" Böylece ortada duran yol çatallanmaya, cevap çeşitlenmeye başlar.

[8] Platon, *Sokrates'in Savunması*, Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 54.

[9] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Routledge & Kegan Paul, New York, 1961, s. 149.

Felsefenin sorduğu sorular, bir apaçıklık karşısında ortaya çıkamaz. Felsefe belirsiz olanı, apaçık görülemeyeni sorar. Bu soru bir kez soruldu mu, artık herkes kendi gördüğünü, başkalarının gördüğüne tercih edecek, kendi bakışının ve görüsünün daha doğru olduğunu söyleyecektir. Belirsizlik karşısında ortaya çıkan felsefî çaba, yine bir belirsizliğe (*aporia*) doğru gider. Belirsizlik karşısındaki bu spekülasyon iki özelliği beraberinde getirir: 1) Kuşku, 2) eleştiri. Bunların ikisi bir arada bulunur. Kuşku duyduğumuz her bir anda eleştiriye de başlamış oluruz, eleştirdiğimiz her bir anda ise kuşku da bizimledir. Kuşku durumunda hem belirsizliği görme, hem de onu yok etme endişesi vardır. Burada hakikatin gerçeğin söylendiği gibi olmadığı, olmayabileceği görüşü ortaya çıkar. Yoldaki bu çatallanmadan filozofun kendi görüşü türer. Bu belirsizlik, gündelik dilden ayrılmayı da gerektirir. Felsefenin gündelik dil dışında bir dil arayışı içinde olması, onun yalnız kuramsal dille ortaya çıkabileceği gerekçesinden kaynaklanmaz, gündelik dilin, felsefenin belirsizliği karşısında oldukça basit ve açık bir dil oluşundan da kaynaklanır. Filozof, karşısında olduğu belirsizliği, bu belirsizliği inşa edebilecek kavramsal bir yapı içine almayı yeğler. Bu nedenle de gündelik dilin açıklığından, basitliğinden, anlaşılabilirliğinden uzaklaşır. Felsefe gündelik dile sığmaz. Çünkü belirsizlik gündelik dile sığmaz. Bu durumda filozof, gündelik dilin alanından, onun basitliği ve sağduyusundan ayrılarak zorlu bir yola koyulur. Bu yolların çatallandığı bir başka noktadır. Bu nedenle felsefe çoğu kez zor ve anlaşılmaz görünür.

Soru sormakla istediğimiz şey, kapalılığı açma, bulanıklığı netleştirme, belirsizliği aydınlatma isteğidir. Soru, kendisini ortadan kaldırmak isteyen bir yöneliştir. Sorularımızın ardına düştüğü hedef, açıklık ve seçikliktir. Açık kılabilme isteği ile soru sorarız, belirgin kılabilme isteği ile soru sorarız. Ancak, amaçlanan bu kesinliğin, açıklık ve seçikliğin

felsefî soruyu da ortadan kaldıracağını unutmamak gerekir. Wittgenstein'ın şu sözleri konumuza uygundur: "Amaçladığımız açıklık, aslında *tam* açıklıktır. Ama bu yalnızca felsefî sorunların *tamamen* ortadan kaybolması gerektiği anlamına gelir."[10] Tam açıklığın olduğu yerde, tabii ki, felsefe ve felsefî soru ortaya çıkmaz; kuşku da ortaya çıkmaz. Wittgenstein'ın gündelik dilde ve bu dilin anlamında bulduğu apaçıklık, felsefî soruyu da, sonuçta felsefeyi de tüketen bir niteliğe sahiptir. Ancak, unutulmaması gereken şey, felsefî soruların özce gündelik sorulardan farklı bir yapıda olmalarıdır. Gündelik sorular, eyleme yönelik sorulardır. Gündelik yapıp etmelerde sorular en aza iner. "Eylem adamlarının çoğu, soru sormayı en aza indirmiştir." Doğası gereği felsefe eylem bilgisi değildir. felsefî sorular da eyleme ilişkin sorular değildir. Onlar eyleme sevk etmez, düşünmeye sevk eder. Felsefe hakikate yönelir. Pratik bilginin amacının eylem olmasına karşılık, kuramsal bilginin amacı hakikattir. Felsefe amacı eylem olan pratik bilgi, pratiğe ilişkin bilgi değil, hakikatin bilgisidir. Felsefî sorular tekil olayları, kişisel sorunları, özel durumları sormaz, genelleştirici sorulardır. Bir şeyin nasıl olduğunu, nasıl meydana geldiğini değil, ne olduğunu, niçin öyle olduğunu sorar. Bu nedenle, nesnenin somut yapısına ilişkin nicel sorular değil, dilin anlamına ilişkin nitel sorulardır.[11] Her zaman yeniden, yeni baştan sorulması gereken

[10] Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 79.

[11] "Felsefedeki nedir, 'günlük sorular gibi dünyaya yönelmiş' değildir. 'Felsefe soruları *bir bakıma* dünyayı sormaz. ... Felsefedeki nedir kavramların anlamını sorar. Bu nedir'de şaşmayla karışık bir araştırma dileği açığa çıkar. Nedir doğrudan doğruya anlama yapışıktır. 'Nedir', '... *anlamı nedir*' ile aynı şeydir. ..Felsefe, nedir'in soru konusu yaptığı kavramların anlamıyla uğraşır. Her felsefe sorusunda amaç, bir kavramın ya da kavram öbeğinin açıklanmasıdır. Anlamı sorma felsefe sorularının özelliğidir. Felsefede asıl kaygı anlamdır. Oysa günlük sorular anlama ilgisizdir. Sokak kapısı kapalı mı, gibi. ...Felsefe sorusu ne evren olarak evreni, ne de dil olarak dili sorar. Kısaca söylemek gerekirse, felsefe sorusu, dünyaya-yönelmiş-olan-dilin-anlamında derinleşmeyi

sorulardır. Felsefe, bir 'nedir' diye sorma sanatı olarak, özü sorar: Bilgi nedir, erdem nedir, hakikat nedir? Öz, bir şeyi kendisi yapar ve onu diğer şeylerden ayırır. Felsefe her şeyden önce *nedir*'le ilgili bir düşünme biçimi olarak ortaya çıkar. "Bilgi nedir" diye sormak bilgiyi bilgi, varlık nedir diye sormak varlığı varlık yapan özü sormaktır. Şu hâlde, kuşkunun birlikte yürüdüğü sorular, daha çok kuramsal sorulardır.

4. Kuşkunun Esenlik Çizgisi

Kuşku bir hâldir. Her hâl gibi onun da nedenleri vardır. "Açıklık seçiklik" gereksinimi kuşkuyu üretir. Açıklık ve seçiklik karşısında soru sormayız. Kuşkuyu belirsizlik ve kapalılık besler. Kuşku bilmek değil sanmaktır, bulmak değil aramaktır, görmek değil görür gibi olmaktır. Kuşku duyduğum her bir anda bir parantez açarım, bir soru işareti koyarım. Bununla kesinsizliği, belirsizliği, arayışı, sanıyı vurgularım. Zihin bilemediği, kavrayamadığı, kuşatamadığı bir şey karşısında kuşku duymaya başlar. Belirsizlik kuşkuyu, kuşku soruları ortaya çıkarır. Kuşku hâli de, duruma göre, belirli bir rahatsızlığı, huzursuzluğu doğurur. Bu durumda kuşku bir uyuşmazlığı ifade eder. Bilincim dünya içinde rahat edebilse, dinginliğe kavuşabilse kuşku olmayacaktır. Kuşku, kendini bir tarafta, "başka" görmektir. Dostoyevski, hapishane yıllarında tuttuğu günlüklerde şöyle der: "Onlar bir arada, bense yapayalnızım." Kuşku, bir şey, bir durum karşısında kendi yalnızlığını ve başkalığını hissetmektir. Kuşku başka hissetmek, başka görmektir. İşte burada söz konusu çatallaşma ortaya çıkmaya başlar. Kuşku bilincin sesidir; bilincin kimi zaman acılı, kimi zaman neşeli sesidir. Uyumsuz sesidir. Meydan okuyan sesidir. Yurtsuz ve huzursuz sesidir, te-

başlatır denebilir. Böylece, felsefenin, tümüyle bu derinleşme olduğu meydandadır." (Felsefî sorular ve gündelik sorular hakkında bkz. Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 18, vd, 28-29, 34-35).

dirgin sesidir. Bilinç, içinden sessizce akabileceği bir mecra bulduğunda, kuşkudan da kurtulacaktır.

Kuşku bir düzen arayışıdır, bir ahenk ve uyum arayışıdır. Bu nedenle özü gereği kendini sürdürmek ve yaşatmak isteyen değil, aksine kendinden kurtulmak isteyen bir tutumdur. Onun esenlik çizgisi, sağduyulu bir eylem olmasındadır. Sağduyu çizgisini yitirmeye başladığında, evham üretmeye de başlar. Teorik anlamda, kuşku, bir yolda olduğunu, hiçbir şeyin nihai olarak bir kesinliğe ulaşamayacağını bilir. Bu nedenle yoldadır, yolda olmanın bilinci içindedir. Yolda olmanın her anını, bir rahatsızlık olarak değil, bir coşku ve huzur vesilesi olarak yaşar. Jaspers, felsefeyi "yolda olmak"[12] olarak tanımlarken, bir bakıma felsefenin temelindeki bilmeye karşı duyulan sevgiye de işaret etmiş olur: Felsefe yalnızca yolda olmak değil, yolda olmayı sevmek, bunda her an kendini yineleyen bir sevinci de yaşamaktır. Dolayısıyla teorik anlamda, bilgiye ve düşünceye yönelik kuşku, bir esenlik çizgisine işaret eder. Onun, yolu tüketmek, yolculuğu sonlandırmak, bütün soruları cevaplamak gibi bir tutkusu yoktur. Kuşkudan bu hırs çıktığında, geriye bizzat yolculuğun kendisini sevmek kalır. Kuşkum beni sağduyumdan ayırmamalı, beni rahatsız etmemeli. Kuşkum yolumu açmalı, kuşkum kuşkumu gidermeli. Descartes'in "metodik kuşkusu", kuşkunun esenlik çizgisine örnektir. Esenlik yönünde bir girişimdir. Kuşkulardan kurtaran kuşkudur.

Felsefecilerin kuşkucu kişiler oldukları, kuşkuyu sevdikleri kesindir; ancak onların kuşku çizgisi, esenlik çizgisine dâhildir. Zira onların kuşkuları bilgiye, hakikate ulaşma yönünde bir kuşkudur; hakikate erişmede bir "yöntem"dir. Kuşkuyu nerede ve nasıl kullanacağını bilmek önemlidir. Onu hayatının her anına egemen kılmak iste-

[12] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 47.

yen kişi, elinin değdiği her şeyi altına çeviren mitolojik kahramana benzer. Altın değerlidir, ama su ve ekmek daha değerlidir. Kuşku, insanî bir özelliktir, ama güven, sadakat, bağlılık, iman da insanî bir özelliktir. Kuşku bir ateş gibidir; onula neyi yakacağımızı, neyi pişireceğimizi bilmemiz gerekir. Felsefî kuşku, her zaman sağduyunun, aklın doğru ve tutarlı düşünme ilkelerinin, hakikat yolunda adım adım ilerleyişin, seçenekleri ayıklamanın yöntemidir. Bıçakla neyi keseceğimizi, ateşle neyi yakacağımızı bilmek, sağlık çizgisinde, sağduyu çizgisinde kalabilmek için her zaman önem taşır.

Kuşku, "bir şey" karşısında duyulur; tıpkı eleştirinin bir şey, bir üretim karşısında eleştiri olması gibi. Bu durumda kuşkunun iki ucu vardır: (1) Kuşkunun nesnesi (kendisinden kuşku duyulan), (2) kuşkunun öznesi (kuşkuyu duyan). Kuşku hâli, bu iki kutup arasında oluşur. Burada her iki faktörün, kuşku hâlindeki oranları değişebilir. Zira her bir kuşku durumu, kendi başına diğerlerinden farklı, "tekil" karakterli bir hadisedir. Bazısında öznenin, bazısında nesnenin payı daha yüksektir. Kuşkunun esenlik çizgisi, tümüyle bu oranda ortaya çıkar. Kuşku, eğer özne tarafından üretilen bir "evham"a dayanıyorsa, hiçbir gerekçesi yoksa, o zaman esenlik çizgisini kaybetmiş, çatallanan yollarda, nereye gittiğini bile bilmeden yol almış demektir. Kuşku nesnesinden kaynaklanan kuşku hâlinde ise bir "doğru sezme", "doğru anlama", "doğru algılama" durumu söz konusudur. Bu da kuşkuyla ilgili gündelik hayattaki esenlik durumunu dile getirir. Her bir bireyin kendini korumasında, gündelik iletişimini sürdürmesinde, pratik hayattaki işlerini zarar görmeden yapabilmesinde, esenlik çizgisi içindeki kuşku hâlinin az ya da çok katkısı vardır. Bu tür kişiler, hayatta diğerlerinden daha başarılı olma şansına sahiptirler. Ama kuşku, bir başka yola girdiğinde, derin huzursuzluğun uğul-

tuları da duyulmaya başlar. Zihin, olup bitenden sürekli evham üretmeye başladığında, kuşku, tabii ki önce kendini taşıyan kişiye yük olmaya başlar. Daha sonra, bu huzursuzluk biçiminden, sosyal çevre de etkilenmeye başlar. Kuşkunun, kuşkusuz, bir esenlik çizgisi olmalı: hangi tür kuşku sağlık, hangi tür kuşku rahatsızlık belirtisidir? Kuşkunun bütün türleri, insan zihni için, onun bilişsel yaşantısı için, bilinç durumları için iyi midir? Kapılarımızı her türlü kuşkuya açık tutmalı mıyız, yoksa kuşkudan da kuşkulandığımız durumlar olmalı mı? Şunu söyleyebiliriz: İyi bir kuşkucu, kuşkudan da kuşkulanmalı. Rousseau, *Emile*'de kuşkunun esenlik çizgisini şu şekilde çizer: "Tam odadan dışarı çıkıyorken arkadaşlarının kahkahalarını işitirse kendisiyle alay edildiğinden şüphelenmek yerine neşeli bir şeylerden bahsedildiğini düşünür. Yatağında uykuya dalmadan önce binbir türlü vesveseyle huzursuz olmaktansa, gün boyu yaşadığı güzellikleri düşünerek renkli rüyalar görür. Her daim neşe dolu fikirlerle dolu olduğu için yaşamaktan korkmayacaktır."[13]

Kuşkunun esenlik çizgisi konusunda söylenebilecek bir başka husus, felsefenin hoşgörülü bir etkinlik olduğu konusunda ortaya çıkar. "Ben böyle düşünüyorum" demek, "sen nasıl düşünüyorsun", "senin görüşün nedir", diye sormaktır; "sen benim gibi düşünmeyebilirsin" demektir. Hoşgörüde kuşku dinginliğe kavuşur. Kuşku hoşgörü zemininde bir esenlik belirtisidir. Kuşku, amacı kendi içinde olan *(auto-telos)* bir durum değildir. Kuşku, kendinden kurtulmak isteyen bir çabadır. Bu da ikinci bakışta, yeniden bilmek isteyişte, sorunun cevabında ortaya çıkar. Kuşku, sürekli kuşku değildir. O, bir bilincin içinde kendini dinginleştirecek bir zemin de bulur.

[13] J. J. Rousseau, *Emile*, haz. Ülkü Akagündüz, Selis Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 118.

Sonuç

Her filozofta kuşku duyma özelliği vardır. Çünkü eleştirme özelliği vardır, soru sorma özelliği vardır, mevcut cevapla yetinmeme özelliği vardır; çünkü anlama özelliği vardır. Felsefe kolay ikna olmaz. Sormayı sürdürür. Çünkü doğasında kuşku vardır. Felsefe doğrularımızın neden doğru, yanlışlarımızın neden yanlış olduğunu sorar; doğrularımızın ne kadar doğru yanlışlarımızın ne kadar yanlış olduğunu sorar. Şimdi ve burada bulunmamızın anlamını sorar. Varlığın ve yokluğun ne olduğunu sorar. Soracak hiçbir şey bulamasa, en azından felsefenin ne olduğunu, felsefî sorunun diğer soru sorma biçimlerinden farkını sorar. Onun soru sormasının, bir yeniden üretim olmasının temelinde, eleştirel bir etkinlik olması bulunur. Eleştiri, ürünün, görüşün, bir "önceki" üretimin eleştirisidir. Dolayısıyla felsefenin eleştirisi bir görüşten, bir bilgiden, bir açıklamadan, bir anlama biçiminden hoşnut olmama, kuşku duyma üzerine kuruludur.

Teorik yolculuklar, düşünce çalışmaları, kuşkunun irdeleyici ve yol açıcı tutumuna gereksinim duyar. Ancak bu şekilde zihinsel tutumlarımızı değiştirip yeni görüşlere, yeni düşüncelere, yeni bakış açılarına ulaşabiliriz. Kuşku, teorik planda, eleştirel, sorgulayıcı, irdeleyici ve yaratıcı bir yetidir. Onun kazandırmış olduğu ivme ile kendimize yeni yollar, yeni çözümler, yeni bakış açıları bulabiliriz. Kuşkunun esenlik çizgisine, yani sağduyuya pratik hayatta da, en az teorik alandaki kadar, belki ondan daha fazla ihtiyaç duyarız. Kuşku sağduyuyu yitirdiğinde, esenlik çizgisini de yitirir. Pratik hayata yönelen kuşku, teorik kuşkudan farklı olarak düşüncelere değil, yapıp etmelere, hâl ve hareketlere ilişkin bir kuşkudur. Bu nedenle doğrudan doğruya yaşam dünyasının, mutluluk ve mutsuzluğun, sevginin ve nefretin, dostluğun ve arkadaşlığın kendisi ile ilgilidir. Gündelik hayatta, kuşkunun yanında her zaman sağduyu olmalıdır, kuşku sağ-

duyu tarafından güdülmelidir. Aksi hâlde kişinin kendisini ve çevresini rahatsız eden zararlı bir duyguya dönüşebilir. Pratik hayat çarşıda pazarda, dostlukta arkadaşlıkta, gündelik ilişkilerde çoğu kez alışılmış yollar üzerinde, geleneklerle, adetlerle, inançlarla, hislerle, içten yaklaşımlarla yaşanır. Dostluk kuşku kaldırmaz, içtenlik kuşku kaldırmaz, sevgi kuşku kaldırmaz, güven kuşku kaldırmaz. Dostluk aynı yolda yürümektir, sevgi aynı türküyü söylemektir, içtenlik farklı bir yol açmamaktır, sadakat yolların çatallanmamasıdır. Aşk, çatallanan değil birleşen yollar üzerinden yürür, ayrılmayı değil birleşmeyi gerektirir. Sevgi yolları birleştirmektir, aşk yolları birleştirmektir, dostluk yolları birleştirmektir. Kuramsal boyutuna karşın gündelik hayatta kuşku ileri derecede işlevsel değildir; onu ileri derecede işlevsel kılmaya çalışmak, pratik hayatta kırılmalara ve kopmalara neden olabilecektir. Ama onu büsbütün gündelik hayatın dışında tutmak, bir dogmatizme, bir durağanlığa, bir verimsizliğe, bir atalete, hatta istismara açık bir saflığa yol açabilir.

Burada şunu belirtmekte fayda var: Gerek teorik, gerekse pratik hayatta, kuşku, kuşkuyu sürdürmeye yönelik değildir. Kuşku duymak, kuşkuda kalmak için değil, kuşkuyu geçmek içindir. Teorik kuşkuda, kuşku, hoşgörü havuzunda dinlenir, dinginleşir. Zira bilmenin ve bilgeliğin bitimsiz yolu karşısında duyulan alçakgönüllü teslimiyet, kuşkuya bilmenin bir aracı olarak anlamlı bir konum kazandırır. Yolları çatallanan Bahçe'deki "bahçe" buradadır; aklın, bilginin ve bilmenin sevincini devşirmesindedir. Bu hâliyle söylersek, kuşkuda dinginlik vardır, temizlik ve sükûnet vardır. Çünkü kuşku, yolda kalmak değil, yolu adım adım yürümektir, yolu yaşamaktır. Bu artık kişinin kendisinin öyküsüdür. Kuşku nasıl onun kuşkusuysa, ulaştığı bahçe de artık onun bahçesi olacaktır.

Varoluşun Anlamı Sorunu*

"Bir kez için, her şey, yalnızca bir kez için. Bir kez için, hepsi bu.
Ve bizler de bir kez için. Bir ikinci yok hiçbir zaman.
Fakat bir kez varolmuş olmak, yalnızca bir kez bile olsa:
Yeryüzünde varolmuş olmak, yadsınamaz görünüyor."

Rainer Maria Rilke

Giriş

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri, "Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler." diye başlar (Aristoteles, 79). İnsanın doğal olarak bilmesi demek, doğal olarak merak etmesi, doğal olarak soru sorması demektir. Su, nasıl doğal olarak bir eğilim bulup akarsa, atılan taş nasıl doğal olarak yere düşerse, insan da doğal olarak bilmek ister. Doğadaki yasalar gibi, insanda da bir "bilme yasası" vardır. Doğal olarak bilmek isteyen insan doğal olarak merak da eder, doğal olarak soru da sorar. Bunun en açık örneği, çocuklardaki merak, soru sorma ve bilme isteğidir. Yeni doğan bebek, havadaki oksijeni ilk defa alınca, nasıl ki ciğerlerindeki yanma hissiyle

* *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 2014, Sayı: 32, ss. 131-144.

bir ağlama krizi içine girerse ve bu nasıl ki iyi bir şeyse, zihin de işte öylece dünyanın gerçekleri ile karşılaşınca peş peşe sorular sormaya başlar ve kuşkusuz bu da iyi bir şeydir. Sorular, peş peşe gelir, öğrenmeler peş peşe gerçekleşir. Zihin, yeryüzünün gerçeklerine alışınca, alışkanlıklar oluşunca, kişi daha az sormaya, daha az merak etmeye başlar. Ama yine de soru ve merak devam eder; büsbütün bitmez; zira insan doğası onu üreten bir yapıdadır. O, yalnız kendi dışındaki varlıkları merak etmekle kalmaz, kendisini de, kendi varlığını da merak eder: Ben neyim, nereden geldim nereye gidiyorum, yaşadığım bu hayatın anlamı nedir? İnsanın kendisine ilişkin bütün bu soruları, Kant'ın felsefeye kattığı şu soru ile özetlenebilir: "İnsan nedir?" Her türlü bilimsel ve nesnel soru, açıktan açığa sorulan sorulardır. Ama varoluşun anlamına ilişkin sorusu içte kalır. Onu herkes merak eder, ama sesli bir şekilde sormaz yine de; ya da sorma gereği duymaz.

İnsanın, "varoluşun anlamı nedir?" sorusunu sorması, hayatın devasa yükü ve meşgalesi altında, bir yerde bıraktığı, bir yerde unuttuğu, bir yerde ertelediği soruya, denilebilirse "varoluşun temel sorusu"na geri dönmesi demektir. Varoluşun anlamı sorunu, çoğu kez basit bir ruh hâli ile örtülür; mutsuz olan hayatını anlamsız, sevinçli olanı anlamlı görmeye başlar. Oysa hayatın anlamı sorunu, bu basit ve gelip geçici ruh hâllerinin ötesinde, çok ötesinde bulunur. Bu soru, hayatın yörüngesini belirleyen bir sorudur; zira zaman zaman yaşamaya oradan başlama gereği hissederiz. Aslına bakılırsa o tek bir soru da değildir, pek çok sorunun kendisine eşlik ettiği temel sorudur. Hayatın anlamı nedir, diye sormak, aslında açık ve örtük bir şekilde şu soruları da sormaktır: Anlam nedir? Anlamlı yaşamak ne demektir? Nelere anlamlı, nelere anlamsız deriz? Anlamlının ve anlamsızın ölçütü nedir? Anlam, yaşam açısından ne ifade eder? Hayatımı anlamlı kılan şey nedir? Ne yaparsam, nasıl yaşarsam

anlamlı yaşamış olurum? Anlamlı yaşamak mutlu bir hayat sürmek midir? Mutsuz bir kişinin hayatı anlamsız mıdır? Hayatımın bir anlamı olması gerekir mi? Anlamlı yaşamak akla uygun bir yaşam sürmek midir? Anlamlı yaşamak bir "amaç"a, bir "gaye"ye yönelik yaşamak mıdır? Kuşkusuz soruları artırabiliriz.

"Varoluşun Anlamı Sorunu" başlığını taşıyan bu makale, "varoluşun anlamı nedir?" sorusunu sorunsallaştırmayı amaçlar. Onun öncelikli amacı, insanlara, varoluşun anlamının ne olduğunu öğretmek, onlar adına bu soruyu cevaplamak değil, soruyu bizzat kendileri adına cevaplamaları gerektiğini hatırlatmak ve olsa olsa olası çözüm yollarına işaret etmektir.

Soruya Dair

Konuya şöyle bir soru ile giriş yapmak ilginç olabilir: Hayatın bir anlamının olup olmadığı beni neden ilgilendiriyor? Böyle bir soru nereden geliyor? Niçin soruyorum onu? İki şekilde cevaplayabilirim: (1) Akademik alanda ilgilendiğim için, (2) bir insan olarak bu soruyu kendime sormadan edemediğim için. Peki, soru gerçekten akademik bir soru mudur? Eğer öyleyse, onu araştırabilirim, kitaplara, ansiklopedilere bakabilirim; bir bilene sorabilirim. İkinci seçenekte ise, soruyu doğrudan kendime sorarım. Hayatın anlamı sorusu, insanı bütün rütbelerinden, statülerinden soyan, son kuruşuna kadar hesaba katmayan, son cümlesine kadar dışarıda bırakan, son tanıdığına kadar unutturan, yalıtan ve yalnızlaştıran bir sorudur. Bu yüzden insanı sarsar, ürpertir, hatta ürkütür biraz. Soru, benim kendi sorumdur. Kitaplardan, derslerden edindiğim, öğrendiğim *akademik bir soru değil*dir. Onun benim sorum olabilmesi için, kendi varlığımdan çıkması gerekir, onu başkasına değil kendime sormam gerekir. Onu bir gösteri ya da bir müzakere sorusu olarak da

görmememem gerekir. Hayatın anlamı sorusu bir laflama ya da akademik bir ilgi konusu hâline gelmeye başladığında, böyle olduğunda, kendi içeriğini de yitirmeye başlar. Gerçek şu ki, sorunun ancak tek tek her birimiz için bir değeri vardır. Genel olarak değil, ayrı ayrı her birimize yöneltilmiş bir sorudur. Sorunun kaynağı benim, soru benim için, ancak benimle birlikte var. Hayatım bittiğinde, hayatın anlamına ilişkin sorunum da bitecek. Ancak ona doğru ve doyurucu bir cevap verebilmem için, yalnız hayatı değil, ölümü de sormam, onu da göz önünde bulundurmam gerekir. Ölümü hesaba katmayan hiç bir hesap doğru çıkmaz. Hayata anlam verebilmek için ölüme de anlam verebilmem gerekir. Soru, benim açımdan, benimle birlikte var, benimle birlikte de ortadan kalkacak. Demek ki sorunun kaynağı benim, bu dünyada varolmam. Anlam denilen şeyi varlığıma iliştiren ve hayatımı onunla birlikte görmek isteyen de benim.

Varoluşun anlamı sorunu, deprem nasıl meydana gelir, kayalar nasıl oluşur, sorusu gibi bir soru değildir. Bu soruların cevabını sorar soruşturur, arar araştırır, bulurum. Soruyu cevaplayacak bir birikim elde ederim. "Yaşamın anlamı nedir?" sorusunun cevabını ise bulabileceğim, okuyup öğrenebileceğim, sorup soruşturabileceğim bir merci, bir kaynak yoktur. Onu kendim, bizzat kendim cevaplamak zorundayım. Çünkü soru beni benden sorar, başkasından sormaz. Beni kendi varlığımla karşı karşıya getirir, başkasının varlığı ile değil. Hayatımın anlamını sorduğumda, öncelikle yaşımı, mesleğimi, cinsiyetimi, uyruğumu değil, tam da kendi varlığımda *indirgenemez* olarak gördüğüm şeyi sorarım. Soru, beni, kendi karşıma çıkarır, kendimle yüzleştirir. Soru beni başkalarından, sevdiklerim ve nefret ettiklerimden, yaptığım işten, bana kalan mirastan ve benim kendi kazandıklarımdan ayırır. Soru, bizzat bu yeryüzündeki varoluşumu bir sorun hâline getirir. Gözlerimi kendi üstüme çevirir ve

kendimi anlamaya çalışırım. Bu, Sokrates'ten beri, bir bilgelik sevgisi konusu olup, insanın kendini bilmesi ile alakalı bir durumdur. Hayatımın anlamının ne olduğunu, benden başka kimse bana soramaz. Ben de başkalarının hayatının anlamını soramam. Bu soru herkesin bizzat kendi kendisine sorabileceği ve ancak kendi kendisine sorduğunda sahih bir cevap bulabileceği bir sorudur. Bir başkasının hayatının anlamının ne olduğu, benim için sadece bir bilgidir. Sorun, benim kendi hayatımın anlamı olunca, benden yine benim için bir cevap bekler. Başkalarının cevabı, benim cevabım olmaz. Söz konusu benim hayatımın anlamı (hayatın benim açımdan anlamı) olunca, onu ancak ben cevaplayabilirim. Şu hâlde, o, sahip olduklarım ve kazandıklarımla değil, bir insan varlığı olarak bizzat yeryüzünde bulunuşumla ilgilidir; fayda ve zararla değil, sağlık ve hastalık durumu ile değil, herhangi bir bilgi ve eylemle değil. Beni, bir anda insanların ve hayatın içinden çekip çıkarır ve kendi karşıma koyar. Şöyle sorar: "Zengin ya da yoksul, genç ya da ihtiyar, okumuş ya da cahil, bir makam işgal eden ya da aylak dolaşan, bir başkan ya da bir hamal olarak değil, şimdi ve burada bulunan bu kişi olarak, senin hayatının anlamı nedir?"

Camus, *Sisyphos Söyleni*'nin hemen başında şunları söyler: "Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, aklın dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir" (Camus, 1988: 13). Filozofun cevaplanmasını istediği temel sorun, yaşamın bir anlamının olup olmadığı, yaşanmaya değip değmediği sorusudur. Bu nokta, yaşamaya başlamak, hayata çıkış yapmak için uygun bir yerdir. Felsefe ile uzaktan yakından ilgisi olmayan bir kişi bile, hayatının anlamı konusunda şu ya da bu şekilde bir yargıya varmak ister, bunu başardığı an felsefenin en temel sorusunu da cevaplamış olur. Yaşa-

mın anlamı sorusu kurgusal değil, gerçek bir sorudur. Çünkü o bize kendi dışımızdan gelmez; kendi içimizden gelir. Keşfedilmiş ya da uydurulmuş bir soru da değildir. Tek tek herkesin kendi varoluş toprağında biter, kendi umutlarında, kendi korkularında, kendi acılarında açar. Onu herkes kendi içinde, kendi varoluş gerçekliğinde tanır. Dünyanın mı güneş, yoksa güneşin mi dünya etrafında döndüğünü bilmeden yaşayabiliriz, ama hayatın bir anlamının olup olmadığı konusunda yargıya varmadan yaşamak zor olur; bir şaşkınlık ve kararsızlık yaratır. Soru, her şeyden önce hayata başlamamız gereken yeri gösterir bize. Tıpkı Pascal'ın dediği gibi: "Kopernikus'un düşüncesinin ileriye götürülmesini önemsemiyorum. Ama ya bu: Ruhumun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olduğunu bilmem bütün hayatım için önem taşır" (Pascal, 13). Camus, bu düşünme biçimini devam ettirir ve şöyle der: "Önemli bir bilim gerçeğine varmış olan Galilee, bu gerçek hayatını tehlikeye sokar sokmaz, büyük bir rahatlıkla dönüverdi ondan. Bir bakıma iyi de etti. Uğrunda yakılıp ölmeğe değmezdi bu gerçek. Dünya mı güneşin çevresinde döner, güneş mi dünyanın çevresinde; hiç mi hiç önemi yok bunun. Kısaca değersiz bir sorun. Buna karşılık, hayatın yaşanmaya değmediği düşüncesine vardıkları için ölen nice insanlar görüyorum" (Camus, 1988: 13).

Önemli olan kendi dışımızdaki "nesnel sorun" değil, varoluşumuzun anlamının kendisinde bulunduğu kendi içimizdeki "öznel sorun'dur. Çünkü o her birimizin insan olma sorunu ile ilgilidir. Dışımızdaki soruları cevaplayamadan yaşayabiliriz, ama içimizdeki sorular kendisiyle hayata yol bulduğumuz sorulardır. Her cevap, hayata doğru açılan bir kapı gibidir. Hayat, cevapların aydınlığında, cevaplar kadar ve cevaplar bağlamında içerik kazanır. Yaşamın bir anlamının olup olmadığı sorusu, tüm kişisel sorunların düğüm noktasını oluşturur. Bu merkezi konumu

ile sanki "Yaşamaya buradan başlamalısın!" der. Öyle bir an gelir ki, onunla yüzleşmeden hayatı geliştiremeyeceğimizi, bir adım bile ileri götüremeyeceğimizi anlarız. Bu nedenle soruyu bilmeden, onunla karşılaşmadan yaşanan hayat, eksik yaşanmıştır. Sokrates'in, "sorgulanmamış hayat, yaşanmaya değmez" (Platon, 54) sözünde olduğu gibi bir eksikliktir bu. Onu sorarak, hayatıma ruh vermeye, bir temel kazandırmaya çalışırım. Soruyu üreten benim kendi varlığımdır. Yeryüzünde insandan başka, varlığı kendisi için problem olan bir başka varlık yoktur. İnsan olmamız, bu sòruna sahip olduğumuz anlamına gelir. Çünkü kendi varlığımızın bilincine sahibiz, kendi varlığımızın, kendi çocukluğumuzun, kendi gençliğimizin, kendi ihtiyarlığımızın farkındayız. Sağlık ve hastalığımızın, yaşam ve ölümümüzün. Yaşam bilincine sahip olmayan varlıkların yaşam, ölüm bilincine sahip olmayan varlıkların ölüm diye bir sorunu yoktur. Oysa biz, bir bilinç varlığı olarak her ikisine de sahibiz. Artık hayat hep bir sorun olarak çıkar karşımıza. Hayat ırmağı hep ölümün bahçelerinden akar. Varoluşumuz ölümlü olma bilinci içinde geçer. "Hayatın anlamı sorunu niçin var" sorusunu cevaplayabiliriz öyleyse: Soru, biz olduğumuz için var, bilinç sahibi bir varlık olduğumuz için, *bizzat kendi varoluşuna tanıklık eden bir bilinç* olduğumuz için, bunun için var.

Peki, hayatın anlamı gibi bir soruyu ne zaman sorma gereği hissederiz? Soru en çok ne zaman gelip yakalar bizi? Bahar gelince açan çiçekler gibi, varlığımızın da bu soruyu açmasının bir zamanı var mıdır? Gençlikte mi, ihtiyarlıkta mı? Mutlu iken mi, mutsuzlukta mı? Zenginken mi, fakirlikte mi? İşler yolunda iken mi, bir şeyler kötüye gitmeye başladığında mı? Açıkça söylemek gerekirse, hayatın anlamı sorunu, kendini en çok hayat bağlarının inceldiği, yaşama dokusunun zayıfladığı, varoluşun kırılmalara uğradığı

noktalarda hissettirir. Böyle durumlarda "Bu yaşadığım hayatın ne anlamı var?" diye sorarız. Soru, nedense hayat bağlarının güçlü olduğu anlarda kendini erteler, hatta tuhaf bir şekilde gereksiz ve anlamsızmış gibi gösterir. Peki, o zaman, hayatın anlamlı olması, insanın mutlu olması gibi bir şey midir? Mutsuz bir insanın hayatı da anlamlı olabilir mi? Açıkça söylemek gerekirse, hayatın anlamı ve anlamsızlığı sorusu, hemen bir anlık öfke, bir anlık üzüntü, bir anlık sevinçle açıklanabilecek bir soru değildir. Şöyle düşünmek gerekir: Çok kederli bir insan da hayatı anlamlı görebilir, kendini çok mutlu hisseden bir kişi de hayatının anlamsız olduğunu düşünebilir. Dayanılmaz acılar içinde olan bir kişi de hayatı anlamlı bulabilir, çok sağlıklı bir kişi de hayatı anlamsız görebilir. Bu durum, Kierkegaard'un *Ölümcül Hastalık*'ta ortaya koyduğu formüle benzer: Ölümcül bir hastalığa yakalanan kişi, gerçekten ölümcül hasta olmayabilir. Gerçek ölümcül hastalık, ruhun unutulması, sonsuzluğun ve umudun kaybedilmesidir (Kierkegaard, 1989).

Cevaba Dair

Varoluşçu filozoflarda, "anlam sorunu" önemli bir yer tutar. Hatta denilebilir ki, onların üzerinde yoğunlaştığı başlıca sorun, varoluşun anlamı sorunudur. Modern çağ, insana soruyu unutturacak, sonra da hatırlatacak bir nitelikte ortaya çıkar. Her türlü teknik, nesnel, bilimsel ve evrensel sorunun öne çıktığı bu çağda, insan kendisi için giderek "daha problematik" hâle gelmesine karşın,[1] varoluşun anlamını daha az sorgular olmuştur. Öte yandan dünya savaşları gibi küresel krizlere ve yıkımlara neden olan

[1] Max Scheler, "İnsan tarihin hiçbir çağında bugünkü kadar kendisi için problematik bir nitelik kazanmadı." der (Scheler, 12). Kuşkusuz bu problem olma niteliği günümüzde her zamankinden daha çok kendini hissettirmektedir.

felaketler karşısında, giderek kendisi için problem olma niteliği artan insan varlığı, varoluşun anlamını içtenlikte sorgulama ihtiyacı da hissetmiştir. Kierkegaard'a göre, insan kendi varlığının anlamını unutmuştur. Kendisine inanmaya, kendisi olmaya tahammül edememekte, bunu tehlikeli bulmaktadır. Bu durumda başkaları gibi olmak, kalabalıklar içinde bir taklit, bir numara olmak, kolayına gelir. Bu tür bir kişi için, elini kolunu yitirmek veya beş dolar kaybetmek, kendi benliğini, yaşamının yüce anlamını yitirmekten daha dikkat çekici olabilir. En büyük tehlike, kişinin kendi benini kaybetmesine karşın hiçbir şey olmamış gibi sessiz sedasız bu dünyadan göçüp gitmesidir (Kierkegaard, 62-64). Yaşamın anlamı sorununun unutulması, Heidegger'de de kendini yineler. Ona göre de insan, kimi durumda, varoluşun sahih yapısını yitirir, bir ben olmaktan uzaklaşarak sahteleleşmiş bir varoluş içine girer, ortak bir adın içinde kendini kaybeder (Heidegger, 126).

Hayatın anlamı sorusu, niçin yaşadığımız sorusuyla yakından ilgilidir. Niçin yaşadığımız sorusuna bir cevap bulmak, hayatın anlamının ne olduğu sorusuna da bir cevap bulmak olacaktır. Sorun, eylemlerimizin nedenini araştırmak değildir. Onlara şu ya da bu şekilde bir neden bulabiliriz. Sorun, şimdi ve burada bulunan varlığımıza bir neden bulabilmektir. Bu, birincisi kadar kolay değildir. Niçin, sorusu amaca yönelik bir sorudur. "Hayatımın bir anlamı var" demek, "niçin yaşıyorum" sorusuna cevap vermektir. Ayer, "niçin yaşıyorum" sorusunun, kişiyi, eninde sonunda metafizik ilgi içine sokacağı için anlamsız olduğunu, buna karşılık "nasıl yaşamalıyım" diye sormanın daha anlamlı olacağını söyler (Ayer, 119-132). Tolstoy, *İtiraflarım*'da dile getirdiği üzere, *niçin* sorusundaki metafizik içeriği kendi varoluşunda ileri derecede hissetmiş biridir: Niçin yazmalıyım, niçin eğitmeliyim, niçin iyi bir insan olmalıyım, niçin inanmalı-

yım, niçin yaşamalıyım gibi sorular, onun hayatına yön vermiştir (Tolstoy, 1994).[2] Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*'da, hayatın anlamını, eylemin ve yaşamanın önüne çekmek isteyen bir tutum sergiler (Dostoyevski, 1989). Eğer "niçin" sorusunu cevaplandıramıyor, "*peki, daha sonra ne olacak*?" sorusuna bir cevap bulamıyorsak, o zaman yaptığımız ve yapacağımız işlerin de bir anlamı kalmaz. Bütün bunların sonunda, konu sanki şöyle bir noktaya gelip dayanır: "Ölüm varsa her şey boştur."

Schopenhauer, varoluşun bütün formlarının insan varoluşunun beyhudeliğini ortaya çıkardığını söyler. Ona göre, insan, sonlu ve sınırlı bir varlık olarak, sonsuz ve sınırsız bir zaman içinde yaşar. Bu nedenle, varlık olma aşamasına eremeyen sürekli bir oluş, tatmin olamayan sürekli bir arzulayış, yaşam mücadelesi hüsranla biten sürekli bir çabadır (Schopenhauer, 67). Varoluş, ciddi bir çabanın amacı ve nesnesi olamayacak kadar kırılgandır. Bu durumda yapılacak şey nedir? Hiçbir şey. Sartre'da ortaya çıkan da budur.[3] Camus, *Sisyphos* tipi üzerinden ortaya koyduğu çözümlemeyle,

[2] Hayatın anlamına ilişkin yazılmış en ileri metinler, "*İtiraflar(ım)*"dır. Tarihte, Augustinus'un, Rousseau'nun ve Tolstoy'un olmak üzere başlıca üç itiraf göze çarpar. Augustinus'un ve Tolstoy'un itirafları, kuşkusuz konumuz çerçevesinde başvurulabilecek en iyi metinlerdir.

[3] Varoluşun anlamı sorunu, Sartre ve Camus gibi filozof-edebiyatçıların romanlarında açık bir şekilde ortaya çıkar. Onların romanları, varoluş sorununun açık, somut ve hissedilir bir şekilde ortaya çıktığı bir laboratuvar niteliğindedir. Sartre'ın, *Bulantı*'dan aldığımız şu sözlerinde, varoluşun anlamı sorunu açık bir şekilde ortaya çıkar. Şöyle der roman kahramanı Roquentin, "Tanrım, böylesine bir bitkisel hayatı sürecek olan ben miyim? Kalan günlerde ne yapacağım? Gezeceğim. Sonra? Haftada bir sinema. Peki ya sonra?... Acıyorum kendime. Bazen sorup duruyorum, bana kalan üç yüz bin frangı bir senede harcayıp tüketsem daha iyi olmaz mı, diye. Ama sonra ne yapacağım? Yeni giysiler giydim, diyelim; ne kazandırır bu bana? Kadınlar? Yolculuklar? Hepsini denedim bunların, şimdi artık bir zevk vermiyorlar bana.. İşte sonuç: Bir yıl sonra bile, şimdiki kadar bomboş olacağım; tek bir anı bile kalmadan ve üstelik ölümden korkarak." (Sartre, 1973: 275).Sartre, Bulantı, Çev. Erdoğan Alkan, Altın Kitaplar, İstanbul, 1973, s. 275.

beyhudeliğine karşın varoluşu omuzlamanın erdeminden söz eder. Saçma olduğunu bile bile, Sisyphos gibi, tekrar tekrar uçuruma yuvarlanan o kayayı her bir defasında tepeye çıkarmak, beyhudeliğe karşı bir direnç oluşturmak, işte harika ve anlamlı olan budur. Sartre, aynı umudu ve iyimserliği göstermez. Eserlerinde bilinç sahibi varlığı özünde eksiklik olan bir varlık olarak tasvir eder. Onun varoluşu, bir tamamlanma, eksikliğinden kurtulma çabasıdır. Ama bu hiçbir zaman mümkün olmayacak bir şeydir. Zira Sartre'ın "kendi-için-varlık" (*l'être-pour-soi*) olarak adlandırdığı bilinç sahibi varlık, bir doluluk, özdeşlik ve yetkinlik durumu sunmaz (Sartre, 2009: 142).

Soruyu kendi varoluşum açısından kavradığımda, iki seçenekle karşılaşırım: Varlığımın bir anlamı vardır ya da yoktur. Ya rastlantılar beni buraya getirmiştir[4] ya da yazgının, aşkın, bilincin önünde kaderlenişin bağlılığı içinde bulunurum. İlk durumda varlığım için bir neden bulamam. Niçin, şimdi ve burada, bu olduğum kişi olarak bulunduğum sorusuna bir cevap veremem; bir nedensizlik durumu içine düşerim. Varlığımı açıklayacak ve gerekçelendirecek bir dayanak bulamam. Eğer bir nedenim yoksa, varlığımı ancak rastlantı sözcüğü ile açıklayabiliyorsam, başka hiçbir izah getiremiyorsam, anlam durumundan da uzaklaşıyorum

[4] Bu iç ve dış faktörlerin belirleyiciliği altında olan insanın hayatı garip bir şekilde "rastlantılar"la doludur. Rastlantı hayatın temelinde vardır. Niçin buradayız ve olup bitenler neden böyle, olduğu gibi olup bitmektedir; bunun böyle olmasını gerektiren şey nedir? Hayattan yazgı kovulduğu zaman geriye, irade, tercih ve rastlantı kalmaktadır. Dünyaya gelişim, dünyada olma durumunun zamansallığı, şu anda bir başka yerde değil de burada oluşum, kendi elimde olmayan bir hususu göz önünde bulundurmamı gerektirir. Eğer bunu yazgıya bağlayamazsam, rastlantıyı tam da hayatımın orta yerine koymam gerekir. Camus, olayların gelişimini "rastlantı" sözcüğü ile açıklar. "Sanık kumlukta sırf bir rastlantı sonucu bulunmuştur" (Camus, *Yabancı*: 90). Öyleyse cinayet de rastlantı sonucu işlenmiştir. Adam bir rastlantı sonucu doğmuş, bir rastlantı sonucu olduğu kişiyi olmuş ve bir rastlantı sonucu ölmüştür. Bu eğer böyleyse, hayatta bir anlam aramamak gerekir.

demektir. Bu dünyadaki varlığım, bir rastlantının eseriyse, anlam sorununa olumlu bir cevap vermem de zorlaşır. İkinci durumda ise varlığımı aşkın bir tasarıda kavrama çabam söz konusu olur. Bu dünyaya gelmemi, şimdi ve burada, bu olan kişi olarak bulunmamı, aşkın bir bilinç istemiştir. Şu hâlde ben Tanrı'nın tasavvurunda yer alan, onun tarafından istenen ve seçilen bir varlığım. Onunla olan bağım yalnız bu kadar değildir. Varoluşumun her anı, onun nazarında ve huzurunda varolmanın bilinci içinde geçer. İnanma, bir bağlanmadır. İnanma hayatın ve varoluşun değerine de inanmadır. İnançlı kişi, yalnız hayatının değil, hayatla birlikte bütün bir evrenin de anlamlı olduğuna inanır; Tanrı'ya bağlanırken, aynı zamanda bu anlam ve yüce değere de bağlanır (Eucken, 15). Bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın anlamını soran soruyu anlamak demektir. Bir Tanrı'ya inanmak, dünya olguları hakkında henüz son sözün söylenmediğini fark etmek demektir. Bir Tanrı'ya inanmak, yaşamın bir anlamının olduğunu görmek demektir. Buna göre iman, kesin cevaptır. Tanrı, neden sunar, varlığı açıklar. Nedenleri bilinen bir dünya, anlaşılabilen, açıklanabilen, anlamı olan "dost" bir dünyadır. Tanrı, hiçbir şey olmayabilecek iken her şey neden var sorusunu cevaplar (Eagleton, 1-2). Bu, anlamsızlığı bitiren bir durumdur. Her türlü anlamsızlık, inanç yoksunluğunda kendisine verimli bir zemin bulur. Camus, anlamsızlığı, absürdü bitiren bu tutumu "varlıkçı düşünce" olarak niteler (Camus, 49). Augustinus'tan Pascal'a, Kierkegaard'dan Marcel'e, Jaspers'ten Buber'e, "sonsuzluk sıçraması", kişiye anlamı yaşayabileceği bir konum kazandırır. Hiç'i değil, varlığı seçmek, anlamı da seçmektir, sonsuzluğu da. Tanrı varsa, anlamsızlık yoktur, olamaz.

Peki, rasyonel sınırlar içinde varoluşa bir anlam bulunabilir mi? Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, geleneksel metafiziğin "Varlık nedir?" sorusunu, "Varlığın anlamı nedir?"

şeklinde sorar. Soru bu şekilde de kalmaz, *Daseinanalitk* yöntemi vasıtasıyla giderek, varoluşun anlamı nedir sorusuna dönüşür. *Daseinanalitik*, "bu-dünyada-Varlık" (*in-der-welt-Sein*)'ın anlamını sorar; ama salt "bu-dünyada" yaşayan bir varlık olarak, hiçbir metafizik açıklamaya girişmeden. "atılmışlık" (*geworfenheit*) sözcüğü, ihtiva ettiği onca belirsizliğe ve merakı kışkırtan yapısına karşın, "bu-dünyada" kalma isteğinin bir ürünü olarak görülebilir. Onun belirsizliği, salt bu dünyadan bakıldığında, karşıt bir metafizik geliştirilmediğinde, varoluşun köklerinin ne kadar eğreti olduğunu gösterir. Bu durumda, hayatın sonunu getiren ölüm, varoluşun anlamını emzirmeye başlar. Bu da dünyada olmanın bir başka çarpıcı formudur. Ancak ölüm, herkesin hayatını anlamlı kılmaz. İlk önce onun karşısında dosdoğru bir tutum izlemek, sahih bir varoluş durumu sergilemek gerekir. Ölümün, kişiye anlamını gösterebilmesi için, öncelikle kişinin böyle bir bilinçle varoluşu yaşaması gerekir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, metafizik bilginin olanaksızlığını gösteren Kant, daha sonra "inanca yer açmak için bilgiyi bir yana bıraktım" derken, iyiliğin ve özgürlüğün olanağını Tanrı'da bulurken (Kant, 136), acaba hayatın anlamını üreten kaynağa duyduğu ihtiyacı mı dile getirmiştir? Zira bilemeden yaşamak kolaydır, ama hayatı anlamlı hissetmeden yaşamak zordur. Dostoyevski de "Gerçeğin İsa'nın dışında olduğunu matematik olarak kanıtlasalar bile, gerçeğin yanında olmaktansa İsa'nın yanında olmayı tercih ederim" der bir romanında (Dostoyevski, 1984: 285).

Peki, "mutlak anlamsızlık" diye bir şey olabilir mi, hayatı tümüyle anlamsız görmek mümkün müdür? Bir anlık umutsuzluk sonucunda kişi böyle bir yargıya varsa bile, felsefî açıdan böyle bir savı temellendirmek, imkânsız görünüyor. "Hayatın anlamı yoktur" diyen kişi, soruyu ancak kendisi açısından cevaplamış olur. "Hayat anlamsızdır", demek,

hayatı ancak kendi açımızdan anlamsız yapar. Onu her bir birey kendisi açısından, yine kendisi adına cevaplaması gerekir. Ama bütün bu tek tek cevapların üstünde ve onlara bir giriş olarak şöyle bir açıklama yapılabilir: Hayat diye, insan diye, akıl diye, dil diye bir şey varsa, anlam diye bir şey de olmalı. Varolmak, kendi başına bir anlam taşır. Yaşıyor olmak, hayatta olmak, varoluş dünyası ile bir bağ oluşturmak, davranış ve tutumlarımızla dünyaya ve insanlara bağlanmak, kendi başına bir değer ve anlamdır. Varlığın ve hayatın anlamsızlığını düşünüyor olmak bile kendi başına bir anlamdır. Hayatı boş ve anlamsız hâle getiren, insanın kendisidir. Çünkü her insan kendi hayatını yapar, kendi anlamını süzer, kendi mutluluğunu yontar. Bir kerelik insan yaşamı, biz ona bir anlam vermeden önce de zaten kendi içinde apriori bir değere sahiptir. Şimdi ve burada olmanın şaşırtıcı ve hayret verici yapısı, biz kendisini değersiz görsek de, başlı başına bir değer olarak ortadadır. Bir kez varolmuş olmak, bir an, bir gün bile olsa, kendi başına bir değerdir. Camus, mutlak anlamsızlık diye bir şeyin olamayacağını, yemenin içmenin bile kendi başına bir değer taşıdığını söyler. "Her şeyin anlamsız olduğunu söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluyoruz. Dünyanın hiçbir anlamı yoktur, demek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak olur. Ama yaşamak, mesela yiyip içmek kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeğe yanaşmadığı müddetçe, insan yaşamayı seçiyor demektir. O zaman da, görece de olsa, yaşamaya bir değer veriyoruz demektir" (Camus, 1960: 22). Kişi, ölümü değil de niçin yaşamı seçtiği yönünde bir fikre ulaştığında, değersizliğin soluk dünyasından uzaklaşır. "Mevcut olma"nın beraberinde getirdiği bir anlam vardır. Ancak bu anlamın potansiyel olmaktan çıkıp etkin hâle gelebilmesi, bize kendisini verebilmesi için, onu seçmemiz, istememiz ve evetlememiz de gerekir.

Sonuç

Felsefenin öncelikli soruları arasında varoluşun anlamı gibi bir sorunun bulunmadığı düşünülebilir. Bu ilk bakışta doğrudur da. Ama dikkatlice bakıldığında bu sorunun felsefede, derinlerde bir yerde hep yaşadığı, varlık konusuyla ilgilenirken de, bilgi konusuyla ilgilenirken de, değerler konusuyla ilgilenirken de bir şekilde kendini hep hissettirdiği görülebilir. Homeros, "Daha geçici hiçbir şey beslemiyor toprak insandan" derken (Kranz, 1984: 5),Herakleitos "kendimi keşfettim" derken (Herakleitos, 237),Empedokles sevgiyi oluşturucu bir ilke olarak ortaya koyarken (Kranz, 96), Sokrates kendini bilmenin erdeminden, sorgulanmamış hayatın yaşanmaya değmeyeceğinden söz ederken, anlam sorunu hep kendini hissettirir. Augustinus'un kendini bilmekle Tanrı'yı bilmek arasında oluşturduğu koşutlukta, Attar'ın metaforik yolculuğunda, Yûnus, Mevlânâ ve Fuzûlî'nin aşk terennümünde, yine aynı duyarlılığın sesi yükselir. Anlam sorunu, varoluşun kırıldığı, sekteye uğradığı noktalarda, kendi sesini daha çok duyurur. Bu nedenle yaşamın anlamı sorununun İkinci Dünya Savaşı gibi kritik bir dönemde yeniden ve yoğun bir şekilde tartışılmaya açılması, anlamlıdır.

Varoluşun anlamı sorusu, tek tek davranışlarımızı, içinde yaşadığımız dünyayı, evreni ve hayatımızı kapsar. Soru sadece hayatın anlamını sormaz, hayatın anlamıyla birlikte dünyada ve evrende olanların anlamını da sorar. Şu hâlde, varoluşun anlamı, hayatın anlamını da aşan, daha kapsamlı bir cevabı gerekli kılar. Varoluşun anlamını soran soru, varoluşu bir bütün olarak sorar. Varoluşun anlamı sorusunun, öncelikle benden beklediği, belirli bir bilgi, acil bir cevap değil, varoluş üzerine durup düşünmedir. Zira o, bilgi elde etmeye yönelik bir soru olmadan önce benliği oluşturmaya yönelik bir sorudur. Bu yüzden, bir cevaba kavuşması uzun

zaman alabilir. Onu sormak, adeta "soru sende kalsın" demektir. Varoluşun anlamı sorusu, bir defada cevaplanabilecek bir soru da değildir. O, canlı ve yaşayan bir sorudur; ölen her bir kişi ile ölen ve doğan her bir kişi ile yeniden doğan bir sorudur. Herkes kendi sorusunu dünyaya getirir ve dünyadan götürür. Sorunun varlığı, her bir bireyle sınırlıdır. Kişinin soruya verdiği cevabı, eylemleriyle, tutumlarıyla, davranış ve yaşam biçimiyle her gün yeniden ele alması, yeniden cevaplaması gerekir. Cevabı vermek önemlidir, ama yeterli değildir; cevaba uygun ve onu geliştirecek bir varoluş biçiminin sergilenmesi de gerekir. Varoluşun anlamı her ne kadar verdiğimiz cevaptan çıksa da, eylemlerimiz her ne kadar temelini bu cevapta bulsa da, sonuçta eylemlerden de, tıpkı ırmakların denize katılması gibi, varoluşun anlamına katılan bir şey vardır. Soruya verilen cevapla varoluş biçimi birbirini tükettiğinde değil desteklediğinde, karşılıklı olarak birbirini ürettiğinde, böyle bir durumda, soru gerçek bir cevaba kavuşmuş ve varoluşu kavramış olur.

Samsatlı Lukianos'un Eserlerinde Varoluşun Sahihliği Sorunu*

Giriş

İroni, diğer pek çok boyutu yanında, yaşamın zayıf, sahte ve kusurlu yönlerini iğneleyerek, törpüleyerek sahiciliğini öne çıkaran bir güce de sahiptir. Lukianos'ta ironi bir söylem biçimi olmanın yanında bir eleme ve ayıklama yöntemidir de. Bu yöntemle zamanın geçerli değerleri, insanların gündelik tutkuları, hırsları, yaşayış, düşünüş ve inanış biçimleri gözden geçirilir. Ne var ki, her şeyi yadsımaya başladığımızda nihilizme doğru giden bir yola da girmiş oluruz. Lukianos'un çalışmaları da yer yer nihilist eğilimler taşır. Zira o ironiyi bir yadsıma yöntemi olarak yalnız insanların

* Bu çalışma 17-19 Ekim 2008 tarihleri arasında Adıyaman Üniversitesinde yapılan *Uluslararası Samsatlı Lukianus Sempozyumu*'nda sunulmuş ve bildiri kitabında yayımlanmmıştır. Metin ayrıca "Irony and Authenticity of Existence in the Works of Lucian of Samosata" başlığıyla *International Journal of Humanities and Social Science*'da (Yıl: 2012, Sayı: 2, Cilt 12, ss. 98-103) yer almıştır.

gündelik hırsları ve temelsiz tutkuları karşısında değil, kendi zamanının yaygın felsefe, din ve tanrı anlayışı karşısında da kullanır. Bu durumda ironik indirgeme yöntemi bir yol ayrımında bulunur: hayatın sahici düzenine kavuşmak, onu sahteleştiren yönlerinden ayıklamak için bir yöntem olarak değerlendirilebileceği gibi nihilizme doğru giden yolun girişi olarak da görülebilir. Onu bu yollardan birinde yürütmek bizim kendi yorumumuza kalmıştır. Ne var ki, yollardan birini tutmak diğerini dışarıda bırakmayı gerektirir. Her iki yolda da aynı anda bulunamayız zira. Varoluşun sahici değerlerinden söz edebilmek için nihilist eğilimleri, nihilist eğilimlerden söz edebilmek için de varoluşun sahici boyutunu dışarıda tutmamız gerekir. Bu bildiride, Lukianos'un metinlerinde görülen ironik yadsımayı, hiçleyici bir tutum olarak değil, ayıklayıcı bir yöntem olarak alacak, nihilizm ile varoluşun sahiciliği arasında bir noktada bulunan Lukianos felsefesini varoluşun sahiciliği yönünde geliştirmeye çalışacağız. Bu tür bir yaklaşımla, Lukianos felsefesinin anlamlı ve verimli bir yönelim kazanacağını düşünebiliriz.

1. Ayıklayıcı Bir Tutum Olarak "Yadsıma"

Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Dedi* (*Also sprach Zarathustra*)'de, "Görüp geçirebileceğiniz anların en büyüğü büyük yadsıma anıdır. Mutluluğunuzun da, aklınızın da, erdeminizin de size iğrenç geldiği andır" der.[1] Büyük yadsıma anı, Nietzcshe'de baştan sona her şeyin, bütün değerlerin yadsındığı andır. Bu tutumda nihilizm, tüm boyutları ile görünüşe çıkar. Lukianos'ta da bir tür yadsıma anı vardır; ama bu yadsıma, Nietzsche'de olduğu gibi doğrudan, keskin, buyurgan ve kapsayıcı ifadelerle değil, ironik söylem biçiminin belirsiz, yumuşak ve dolaylı anlatımı ile ortaya çıkar. Ondaki

[1] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Tr. Adrian del Caro, Cambridge University Press, New York, 2006, s.6.

ironik yadsımanın amacının "insan varoluşunun sahiciliği"-ne yönelik bir tür "ayıklama" olduğu söylenebilir. İronik yadsıma ile dönemin geçerli değerleri bir bir gözden geçirilir. Bu yadsıma sonucunda, artık kendisini yadsıyamadığımız şey, varoşlun sahih (*authentic*) yönünü oluşturur. Ne var ki, yadsıma baltası bir kez yaşamın geçerli değerleri arasına girdiğinde, geride ne kalacağı önceden kestirilemez. Bu, Lukianos'ta da böyledir. Hazdan eğlenceye, şöhretten zenginliğe, kahramanlıktan bilgiçliğe, felsefeden inanış biçimlerine (insan biçimci tanrı anlayışına, çok tanrılı inanış biçimine, ruh göçü inancına), sevgiden kahramanlığa varıncaya değin pek çok değer bu ironik yadsımadan payını alır.[2] Ama hiçliğe (*nihil*) ulaşmak için değil, varoluşun sahici boyutunu keşfetmek içindir bu. *Felsefe Çığırları*'nda, ironik yadsıma, hakikati bulmanın zorluğu, hatta imkânsızlığı şeklinde ortaya çıkar. Filozofların, bilgiçlerin işlerinin bir tür "gevezelik", "göz boyayıcılık", "laf ebeliği" olduğu vurgulanır.[3] Zenginlik, haz ve şöhret gibi yaşamın parlak değerleri, müntehir bir ayakkabı tamircisinin gösterdiği yadsıyıcı davranış biçimi karşısında değersizleşir. Böylece, Lukianos, insanların kendileriyle hayatlarını anlamlı kıldıkları değerlerle dalga geçer. Üst bir bakış açısından onları küçümser ve sıradan bir hayatın bey-

[2] Sözgelimi, bir paganın tanrılarla olan ilişkisi ve iletişim biçimini ifade eden şu yakarışlar, Lukianos'un kendi döneminin inanma biçimi karşısında gösterdiği ironik tutuma örnek verilebilir. Biri şöyle yakarır: "Ey Zeus, beni krallığa eriştir!... Ey Zeus benim soğanlarımı, sarımsaklarımı yetiştir!... Ey tanrılar, dilerim sizden babam çabuk ölsün.' Bir başkası da: 'Ah! Karımın mirasına konabilsem! Kardeşime tuzak kuruyorum, dilerim sizden, ey tanrılar, beni ele vermeyin!... Bana davamı kazandırın, Olympia şenliklerinde birinciliği nasip edin.' Deniz yolculuğuna çıkanların kimi poyraz istiyor, kimi lodos istiyordu. Çiftçi yağmur, çırpıcı da güneş diliyordu. Zeus, yakaranları birer birer dinliyor, ama hepsinin de dileğini yerine getiremiyordu. 'Tanrıların babası kiminin dileğini bağışlıyor, kimininkini çeviriyordu." (Samsatlı Lukianos, *a.g.e.*, s. 362).

[3] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, Çev. Nurullah Ataç, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara, 1999, s. 256.

hudeliğini ortaya koymaya çalışır. Bu yadsıyıcı tutum esnasında nihilist eğilimler gösterir. Bu normal görülebilir. Zira bir kırılma noktasında yaşar. Ne felsefe akımlarında, ne politeist tanrı inancında aradığını bulabilmiştir. Kendi zamanının geçerli değerlerine tam olarak bağlanamamış, dünya kendisine ironik bir pencereden görünmüştür. İronide, eğer tutunacak bir ölçütümüz yoksa, bizi adım adım nihilizme doğru götürecek yadsıyıcı bir güç vardır. Nihilist eğilimler açısından bakıldığında, Lukianos'un müntehir ayakkabı tamircisini ölülerin en şanslısı olarak görmesine şaşırmamak gerekir. Bunun karşıtı olan bir bakış açısından bakıldığında ise ironik yadsımanın, varoluşun sahici değerlerine ulaşmak için bir ayıklama yöntemi olduğu söylenebilir. Bu tutum, nihilist eğilimlerin önüne geçer, giderek bu eğilimleri yok eder ve kendisine bağlanılabilecek yeni değerler yaratır.

İronik yadsıma, *Düş yahut Horoz*'da ruh göçü inancı ile dalga geçmeye, *Zeus'un Bozulması* ve *Tanrıların Konuşmaları*'nda dönemin inançlarına karşı esprili bir eleştiriye, *Yosma Konuşmaları*'nda aşk ilişkilerindeki gizil anlam ve imaları öne çıkaran alaycı bir bakışa dönüşür. Lukianos'un yaşadığı dönem dikkate alındığında, Hristiyanlık, yeni bir inanış biçimi olarak halk arasında hızla yayılmaktadır. Buna karşın Hristiyanlık öğretilerine doğrudan değiniler yoktur onda.[4] Ancak politeist tanrı inancına karşı kuşkucu bir tutum sergilediği de söylenebilir. Zeus'a söylettiği şu söz bunun kanıtı gibidir: "Boş yere tanrıyız biz. Hakkın var beni böyle küçümsemeye."[5] "Zeus'un bozulması", bir dönemin düşünme ve inanma biçiminin de bozulmasıdır aslında. Lukianos'un söz konusu eserlerinde, tanrılarla birlikte iyi-kötü, güzel-çir-

[4] Hristiyanlık o dönemde yasaklı bir inanış biçimidir. Bu dinin müminleri, ancak sığınaklarda, yeraltı şehirlerinde, mağaralarda yaşamakta ve bu şekilde kendilerini Romalı askerlerden koruyabilmektedirler.

[5] Samsatlı Lukianos *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 75.

kin değerlerinin, bu değerlere bağlı yaşam biçiminin, etik ve estetik tutumların sorgulanması da yapılır.

2. Ölüm ve Varoluşun Sahiciliği Sorunu

Lukianos'un varoluş anlayışı, felsefe ve dünya algısı, ölüm teması etrafında şekillenir. Onun dışında insan kendi özgül konumu içinde sayılmaz. Buna göre ölüm; hayatı, dünyayı, insanın yeryüzündeki yazgısını tanımlayan merkezi bir konumdur. Lukianos ölüme öncelikle eşitleyen bir durum olarak bakar. *Öbür Dünyada Konuşmalar*'da ölümün eşitleyici hâline vurgu yapılır. Ölüm karşısında köle ile kral, zengin ile fakir eşittir. Bu ölümdeki, "tam eşitlik"in, "ahretin eşitlik yurdu" olmasının bir gereğidir.[6] Ellerindekileri kaybettikleri için zenginler ve soylular daha çok acı çekerler; zira onların kayıpları daha çok olur, her şeylerini kaybederler ölümle birlikte. Oysa bir kundura tamircisinin kaybettiği ne olabilir, bıçağından, birkaç parça deri ve köselesinden başka? Köleler, yoksullar ve dünyada eziyet çeken alt sınıf insanlar, ölüme bir kurtarıcı, varsıllar ise ellerinden her şeylerini alan bir hırsız, canlarını talan eden bir soyguncu gözü ile bakarlar.[7] Bu nedenle bir gün de olsa dünyada daha fazla kalabilmenin hesabını yaparlar, bunun için tutkulu bir çaba gösterirler.[8] Ama burada söz konusu olan, yaşamın değeri ve anlamıdır. İnsanın yeryüzünde bir hayat kurabilmesi, erdemli ve dingin bir yaşam sürebilmesidir. Bunu tesis etmek ise sahici bir yaşam sürmekle mümkündür.

Sahici yaşamın ne olduğunu Lukianos'un metinlerinden çıkarsayabiliriz. Bu kapsamda ortaya konulabilecek ilk değer, özgürlüktür. Özgürlükten, özgür bir yaşam sürmenin değerinden söz eder o. Bu özgür tutum, ironik yadsımanın

6 Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s.100-101.
7 Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s.118-119.
8 Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s.114, vd.

da koşuludur: özgür değilsek yadsıyamayız bile. Peki, özgürlük nedir o zaman? Dünyanın zenginlikleri karşısında köleleşmemektir, hırs ve tutkularının tutsağı olmamaktır, ölüm korkusu karşısında yaşama cesaretini kaybetmemektir. Cesaretli olabilmek, hırs ve tutkuları dizginleyebilmektir. Kendi hayatı hakkında tercihlerde bulunabilmek, karar verip seçebilmek ve eylemde bulunabilmektir. Lukianos özgürlüğü, Menippos'un durumu ile örnekler: Menippos, ahrette kendisini Lethe'den geçirecek olan kayıkçı Kharon'a verecek bir obolosu bile olmayan (inanışa göre bunu dünyadan götürerek vermesi gerekir), ölüm karşısında herkes tir tir titrerken şarkı söyleyen, gülüp eğlenen ve dalga geçen biridir. Kendi ölümü konusunda, "kimse çağırmadı beni, ben kendim geldim" der. Böylece kendi hayatı ve ölümü konusunda karar veren, seçim yapan birisi olduğunu ima eder. Lukianos onu "tam manasıyla özgür bir insan olarak" tanıtır. Hermes, "Sen kayığında kimi geçirdin, bilmiyorsun, Kharon!" der; "Hür bir adam geçirdin, hem de hiçbir şeye aldırmayan, tam manasıyla hür bir adam. Menippos derler bu adama."[9] Artık burada kişi özgürlüğü ile kendi varoluşunu şekillendiren birisi konumundadır. Ve özgürlük kendi varoluşunu seçmenin, kendi geleceği hakkında karar vermenin gücü hâline gelir. Bu güçle kendi varoluşunu güçlü ve zayıf, acı ve tatlı olasılıklar arasından devşirir, hayatı kendi ürünü hâline getirir. Yaptığı seçimlerin, verdiği kararların, bulunduğu eylemlerin sorumluluğunu da üstlenir. Bu noktada Lukianos'un "kader" ve "talih" gibi kavramlara verdiği anlam da netleşir.

Kişinin, varoluşun sahici boyutuna yaklaşabilmesi için kendi varlığındaki faniliği keşfetmesi de gerekir. Ancak bu keşifle hayat kendi temeline, kendi özgül konumuna kavuşabilir. Kibir, gevezelik, laf ebeliği olarak değil, derin bir iç görü olarak ortaya çıkan bilgelik de, yaşamın sahici boyutu

9 Bkz. Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 96, 97.

içinde yer alır. Adalet, yetinme, neşelilik, içtenlik, cesaret, açık sözlülük gibi tutumlar da varoluşun sahici boyutunu oluşturan değerler arasındadır.[10] Yaşamın sahici boyutunun karşısında bir tür sahteleşme alanı söz konusudur. Varoluşun sahteleşmesi servetin, altının, zevkin, eğlencenin, bilgiçliğin, gevezeliğin amaç hâline getirilmesi ile ortaya çıkar. *Öte Dünyada Konuşmalar*'da bu yaşantılar yadsınır; zenginlik, servet, hırs, şeref, ün, vs. gibi durumlar hafife alınır; bütün bunlar hayatın sahici ve içtenlikli yönünü bozan durumlar olarak görülür. Lukianos, Menippos'u dünya hayatını, dünyanın zenginlik ve zevklerini küçümsediği için yüceltir; onu "insanların en iyisi" olarak niteler.[11] İronik ifadelerinin oklarını dünyada şan, şöhret, zevk ve zenginlik peşinde koşanlara çevirir. Ruhlar kılavuzu Hermes, gelenleri uyarır; "Malınızı mülkünüzü bırakıp geçin!" der. Lethe'yi geçmek üzere sandala bindiklerinde ağırlık yapacaklardır. "Kibrinizi de bırakın", der; o da ağırlık yapacaktır. Ama kişilik, olgunlaştıran bilgelik, özgürlük, açık yüreklilik, neşe en iyisidir. İşte ironik yadsıma yönteminden kurtulabilen bu değerler, kişiye yaşam ve ölüm karşısında bir tutum kazandırarak varoluşun sahici boyutunu oluştururlar.[12]

İnsanlar varoluşun sahici boyutuna yönelmek yerine onu sahteleştirmeye, aslından uzaklaştırmaya çalışırlar genellikle. Bu maskelenmiş varoluş döngüsünde öncelikle ölüm gerçeği göz ardı edilir. Ölümü kendilerine yakıştıramazlar. Başkalarını kendi çıkar, zevk ve eğlenceleri için köleleştirirler; kişi olmaktan çıkartılıp bir araç hâline getirirler. Lukianos'un ironik söylemi, yaşamın sahici boyutundan koparak kendilerini salt dünyanın hazlarına kaptıranlara, bu uğurda servet elde etmeye, diğer insanları araç hâline getirmeye ça-

[10] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 199.
[11] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 73.
[12] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 78.

lışanlara ve bu kişilerin ölümün yok ediciliği karşısında uğradıkları yenilgiye ilişkindir. Söz gelimi, bütün hayatı botunca tefecilik yapan, servet biriktirmek için eski ve kirli elbiseler içinde dolaşan, insanların canını yakan kişiler, sonunda, öte dünyada, "Mirasını kime bıraktın" sorusu karşısında, mirasın bekli de en sevmedikleri kişilere kaldığını duyduklarında çarpılırlar.[13] "Nasıl öldün" sorusu karşısında da, belirli hırslar, tamahlar, nedensiz kavga ve savaşlar öne çıkar. Lehte ırmağı, bu tür kişilerin inlemeleri, ağlamaları ile sarsılır. Lethe'den bir yudum içen her şeyi unutur, dünyadan ayrılmanın acısını bile. Bu durumda en büyük ceza "unutamama cezası" olarak ortaya çıkar. "Lethe'den sık sık içiver" der dünyayı unutmakta güçlük çekenlere ruhlar kılavuzu Hermes.

3. İnsanüstü Bakış Açısından Dünya Hayatı

Lukianos, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi ve bu bütünlükte ortaya çıkan insanlık durumunu anlamaya çalışır. Bunu sağlayabilmek için varoluş evreninin rahatça görülebileceği bir üst bakış açısı arar. Zira bu evren, içinden bakılınca anlaşılmaz. Araya belirli bir mesafenin konulması gerekir. Lukianos bu mesafeyi, seyirciyi insanüstü varlık alanından seçerek ve belirli bir yükseklikten bakmayı deneyerek sağlamaya çalışır. Bu bakış, varoluş evrenine ilişkin bilgiler ve algılar sunar. Bu bakış açısına yalnız Hermes ve Kaharon gibi insanüstü varlıklar değil, dünyaya tutsak olmayanlar, yaşamın sahici hâlini koruyanlar da kavuşabilir. Hayatını kendi isteği ile sonlandırdığı söylenen, bu dünyada bir bıçağı ve birkaç parça köseleden başka hiçbir şeyi olmayan ayakkabı tamircisi Menippos bunlardan biridir. Şöyle der onun için: "Ne mutlu sana, Menippos, bütün dünya gözlerinin önüne serilivermiş. Kıskandım seni doğrusu. Öyle yukarıdan bakınca şehirler ne

[13] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 115, 119.

biçim görünüyor? İnsanlar ne oluyor?"[14] Bu bakış açısından şehirler ve insanlar, yuvanın etrafında dönüp dolaşan karıncalara benzer. İroni bu üst bakış açısından da gelir. Kişi kendisini farklı bir noktada görmeli ki, ortaya ironi çıkabilsin.

Kharon yahut Seyirciler'de ölüleri Hades'e götüren kayıkçı Kharon, Hermes'e şöyle der: "İnsanlar ölüp de aşağıya indiler mi hepsi ağlıyor, inim inim inliyor; o hâllerine baktım da acaba dünyada ne yaparlar, bırakmak istemedikleri mallar nelerdir diye merak ettim."[15] Hermes onu yeryüzünü, insanların işlerini rahatça görebileceği bir yüksekliğe çıkarır. Bu bakış açısından dünyada olup bitenleri seyretmeye ve anlamaya çalışır. Bu seyirle dünya hayatı üzerine önemli düşüncelere ulaşır. İnsanların işlerine, özellikle de kötülük sorununa akıl erdiremez. Altın denilen maddeye neden bu kadar bağlandıklarını, ona neden bu kadar değer verdiklerini, uğrunda neden savaştıklarını anlayamaz. Bunu insanların akılsızlığı olarak görür. İnsanlar, yeryüzünde ömürlerini tasa içinde, üzüntü içinde geçirirler: oturdukları yerler sanki şehir değil de birbirlerine iğnelerini batırıp durdukları birer arı kovanlarıdır. Umut, korku, delilik, zevk, tamah, kin, bunlara benzer daha bir takım duygular içinde yaşarlar. "Aşağıda delilik insanların arasına karışır, şehri onlarla birlikte yönetir; kin, öfke, kıskançlık, bilinçsizlik, kuşkuculuk, pintilik de işe karışır. Üstlerinde korku ve umut uçar... başlarının üzerinde süzülür, tam yakalayıverecekler sandığın sırada bir de bakarsın ki, hepsinin ağzını açık bırakıp kaçıp gider. Hani ahrette bir Tantalos var, suya eğiliyor, tam dudağını değdireceği sırada su çekiliveriyor; hepsinin hâli işte onun hâline benziyor dünyada."[16] İnsanların kaderlerini ören Moiralar, onları incecik iplerle birbirine bağlarlar; örümcek ağına benzeyen ağlar-

[14] Samsatlı Lukianos *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 359.
[15] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 334.
[16] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 343.

la aralarındaki ilişkileri tayin ederler: "Falanı filan öldürecek, onu da beriki öldürecek; şu şunun, bu bunun mirasını yiyecek..." Moiraların dokuduğu kader budur. Lukianos burada, ileride Hristiyanlıkta ve İslamiyet'te temel bir tartışma konusu oluşturacak "irade özgürlüğü" konusuna da girer: Eğer kişi eylemlerinde kendi iradesi ile değil de tanrısal istençle hareket ediyorsa o zaman "Sysiphos yerine Kader'i, Tantalos yerine Moiria'yı cezalandırmak gerekecektir."[17] Peki, suçlu kimdir bu durumda; insanlar mı, kader ipliklerini eğiren Moiralar mı?[18] Burada şöyle bir yorumda bulunabiliriz: Yaşamın sahici boyutu, kişinin kendi iradesine sahip olmasını, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesini koşul olarak gerektirir. Daha önce de değindiğimiz gibi, yaşamın sahici yönüne, kişi, kendi özgürlüğüne, kendi iradesine sahip çıkarak, seçim ve eylem sorumluluğunu üstlenerek kavuşabilir.

İçinde yaşayanlar açısından gayet ciddi bir yer olan dünya, dışarıdan bakanlar için gülünçtür. Kharon, hâkim bir açıdan varoluş evrenini seyrettikten sonra, "Dünya doğrusu pek eğlenceli bir yermiş, Hermes?" demekten kendini alamaz. "Öyledir, insanların ne kadar gülünç olduklarını belirtecek söz bulamazsın, Kharon; hele kendilerini karmakarışık bir takım arzulara kaptıranlar, tam umduklarına kavuştuklarını sandıkları sırada karşılarına ölüm dikilivermez mi, gül artık gülebildiğin kadar. [...] Ölümlü olduklarını baştan düşünseler: 'Bu dünyada kısa bir süre kaldıktan sonra bir düşten uyanır gibi öleceğiz' deseler, daha akıllılık etmiş olurlar, ölüme o kadar yerinmezler." Ölümlü olan insanlar ölümsüzmüş gibi yaşarlar; ölümün çeşitli habercilerini (ihtiyarlık ve hastalık gibi) ciddiye almazlar. Dünya yolculuğu esnasında olasılıklar arasında, par-

[17] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 258.

[18] "Bir adam, mesela bir cellat, yahut bir asker, ya bir hakim ya bir kralın emriyle başka bir adamı öldürmüş; öldürmek suçunu kime yüklersin?" (Samsatlı Lukianos, *a.g.e.*, s.107).

lak gelecek, devasa zenginlik, çok mutluluk ve büyük eğlence hayaliyle dolaşırlar. Kendileri için iyi olan, parlak olan olasılıkları hesaba katarlar yalnızca. En iyi olasılıklara göre hayallerini kurarlar, en kötü ihtimallere göre yaşar ve ölürler. Geleceğe başarı, zafer, eğlence, aşk, para gibi büyük hayallerle bağlanırlar. Ölümlü olduklarını, bu dünyayı da, zevklerini de bir gün bırakacaklarını akıllarına getirmezler; "ölüm karşılarına dikilip kendilerini ateşin ya da veremin zincirine bağlayıverdi mi: 'Bizi sürükleyip götürüyorlar' diye öfkelenirler."[19]

Lukianos, gündelik hayattan aldığı somut durumlar üzerine söylemini kurar. İnsanların tasarılarıyla nasıl olumlu olasılıklara; zenginlik, aşk, para, zafer, başarı, eğlence gibi konulara doğru yöneldiklerini, fakat sonunda en kötü ihtimallere nasıl teslim olduklarını örnekleriyle gösterir: "İşte bir adam, başına işçileri toplamış, kendine bir ev yaptırıyor. Sen şimdi gidip de ona 'Senin evin yapılacak, yapılacak ama damı konur konmaz sen, içinde bir kez yemek yiyip bir oh diyemeden öleceksin, bu evi mirasçılarına bırakacaksın' desen ne olur o adamın hâli? Şuradaki de bir oğlu oldu diye seviniyor, dostlarına ziyafet veriyor, oğluna babasının adını koyuyor; ama o çocuğun daha yedisine basmadan öleceğini bilse sevinir mi? Sevinmesi nedendir bilir misin? Komşularından birinin oğlu Olympia oyunlarında birinci oldu, kendi oğlu için de böyle başarılar umuyor; bir de öteyandaki komşusuna baksın, çocuğunu mezara götürüyor. Kendi oğlu o çocuklardan hangisine benzeyecek? Olympia oyunlarında birinci mi olacak, yoksa daha küçükken ölecek mi, orasını düşünüyor mu hiç? Görüyorsun, bir yığın insan topraklarını bir karış büyütmek için birbiriyle uğraşıyor yahut mal toplamak için didiniyor; hepsi de rahat edemeden, bir oh diyemeden, o demin söylediğim habercinin peşine takılıp gidiverecekler."[20] Oysa yaşamın sahiciliği, estetik hayallerle gerçekleşmez.

[19] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 343, 245.

[20] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 344.

Kendi varoluşundaki diğer olasılıkları da görebilmek, ölüm gerçeğini de hesaba katabilmek gerekir. En iyi olasılıklara göre hayatlarını tasarlayıp en kötü ihtimallere göre yaşayan ve ölen insanlar yaşamın sahici boyutundan uzak düşerler.

Eğer varoluşun doğası buysa, o zaman ne anlamı olabilir yaşamanın? Bu hayret verici bir şeydir. Kharon, insanların neden hayata bu derece bağlı olduklarını anlayamaz, dünyaya neden böyle tutkun olduklarına anlam veremez. "Hepsini görüyorum, görüyorum da yaşamaktan ne haz duyduklarına onun için anlayamıyorum ya! Öldüler mi ellerinden büyük bir nimet koparılıp alınmış gibi yeriniyorlar, neymiş o nimet, bir türlü aklım ermiyor. Krallarına bakıyorum: En mutluları sözde onlarmış! Bugün tahtta iken yarın düşüvermelerini, talihlerinin vefasızlığını bir yana bırakalım gene imrenilecek hâlleri yok: çektikleri cefa, sürdükleri sefayı bin kat aşıyor: hep korku içindeler, hep tasa, kaygı içindeler; çevrelerinde türlü kinler, türlü garazlar çizginiyor, hiçbir tanesi dalkavukların elinde oyuncak olmaktan kurtulamıyor. Öteki insanlar gibi onların başlarında dolaşan yasalar, hastalıklar, kazalar da caba! Kralların hâli bu olursa uyruklarının hâli nasıldır, bir düşünmeli! İnsanları da, sürdükleri ömrü de ben neye benzetiyorum, bilir misin, Hermes? Söyleyeyim: Pınardan suyun fışkırmasını görmüşsündür, köpük köpük akar; nedir o köpük? Küçük küçük kabarcıklar. O kabarcıkların kimi miniciktir, çabucak patlar, kaybolup gider; ötekiler biraz daha dayanır, öteki kabarcıklarla birleşip birleşip büyür, kocaman olur; gene de sonunda patlayıverirler, bir tanesi bile kurtulmaz. İnsanlar da tıpkı öyle: Talih hepsini de şişiriyor, kimi az, kimi çok; kimi daha yetişirken bitip sönüveriyor, kimi biraz daha çok sürüyor, ama biri de ölmekten kurtulamıyor."[21] Yaşam doludizgindir. Ölümle birlikte tüm hızı kesilir. Bu da ironinin beslendiği kaynaklardan biridir.

[21] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 344-345.

Sonuç

Kharon, bulundukları yükseklikle, dünya hayatını yeterince gözlemledikten sonra, şöyle der: "Bu dünyada bir gün yaşayıp yarın ölüverecek olan insanların ne biçim yaşadıklarını da görüyorsun, Hermes: Yer kapacağız, ün alacağız, mal edineceğiz diye çabalıyor, birbirleriyle dövüşüp duruyorlar. Biz hayli yüksek bir yerdeyiz, ben avazım çıktığı kadar bağırayım da onlara boş işlerden kaçınmalarını, öleceklerini düşünerek yaşamalarını söyleyivereyim mi? 'Behey şaşkınlar! Boş şeylere neden bağlanırsınız? Bırakın artık bu didinmeyi: ölüm yok da boyuna yaşayacağınızı mı düşünüyorsunuz? Bu dünyada bağlandığınız, gönül verdiğiniz şeylerin hiçbiri bengi değildir, ölürken onlardan hiçbirini göremezsiniz; bu dünyadan çırılçıplak gideceksiniz!' Avazım çıktığı kadar bağırıp da bunları söylesem, böyle öğütler versem, acaba sesimi duymazlar mı? Duyunca da akıllanıp uslanmazlar mı?"[22] Buna göre hayatın en büyük değeri, en büyük bilgelik ve ahlak öğretisi ölüm gerçeğini yadsıyarak değil onu kabullenerek ve bu gerçeğe uygun bir yaşam sürerek gerçekleşebilir. Bu da varoluşun sahici yönünü vurgulamak anlamına gelir.

Lukianos'un Lehte ırmağının kayıkçısı Kharon'a söylettiği bu sözler günümüze doğru yankılanıp gelmektedir. Yalnız onun zamanında değil, bizim zamanımızda yaşayanların da bu seslenişten alabilecekleri çok şey olduğunu söyleyebiliriz. Lukianos, doğum ve ölüm arasındaki tutkulu, fakat ölüm gerçeğini hesaba katmadığı için kendi özünden boşanmış olan bu boşuna çabayı, gülünç bulur. Hem ölümlü olmak, hem de ölümsüzmüş gibi yaşamak: ironi buradadır. Kişi ancak kendi ölüm gerçeğini kabullenip onu başkalarına değil, kendine ait bir durum olarak benimsediğinde, yaşamın sahte örtülerinden kurtularak sahici yönüne kavuşabilir.

[22] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 343.

İnsanların bilinçsizliğini, bu gerçekten uzak yaşayışını şuna benzetir: "Sizin ülkede Lehte suyu ölenlere her şeyi unutturuveriyor ya, bu dünyada da bilinçsizlik dirilere her şeyi öylece unutturuyor" der Hermes.[23] Buna göre, insanın ve hayatın doğasında, insana ölüm gerçeğini unutturan bir şeyler vardır. Ama yaşamın bilgeliği ve sahiciliği, ancak bu unutulan şeyin yeniden kazanılması, anımsanması ve benimsenmesi ile gerçekleşebilir. Bu gerçeğin dışında yaşayanların durumunu, Kharon'un dilinden "acınası hâl" olarak ifade bulur.[24] İronik yadsıma yöntemi sonunda "Mademki ölüm vardır, öyleyse bir ölümlü gibi yaşa!" esprisine dayanır. Bu da yaşamın sahiciliği içinde yer alır. Gerisi özgür, içtenlikli, açık yürekli, kendi aklını ve iradesini kullanan bir insan olabilmektir.

Görüldüğü kadarıyla insanlar anlık duygular arasına sıkışıp kalmış bir şekilde yaşarlar. Bu sıkışıklık onları bir mutlu bir mutsuz, bir sevinçli bir hüzünlü, bir iyimser bir kötümser, bir kaygılı bir dingin kılar. Oysa üst bakış açısından bakıldığında, bütün duygusal hâllerin ötesinde bir gerçekle karşılaşır: hayatın faniliği. Trajedi bu sonla bitmez, bu sonla başlar. Eğer ölüm olmasaydı, insanın bütün yapıp etmelerinin bir izahı olabilirdi. Oysa ölüm karşısında hayatı anlamak ve yorumlamak her zaman belirli güçlükler taşır. Lukianos'un çalışmaları bu güçlükleri anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu metinler, sadece yaşayanların gözünden değil, ölülerin ve insanüstü varlıkların açısından da dünya hayatına ilişkin yargılar sunarak ölüm karşısında, yaşamın değeri ve anlamı konusunda bize düşünme fırsatı verir. Burada önemli olan, yaşayanların, fanilik bilici içinde yok olmaları değil, bu bilinçle hayatlarının her anını sonsuz değerde hissetmeleri ve bunun farkına vararak yaşayabilmeleridir.

[23] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 345.
[24] Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, s. 367.

Nuri Pakdil'in *Korku* ve Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* Adlı Oyunlarında Varoluşun Anlamı Sorunu*

Giriş

Nuri Pakdil'in *Korku* ve Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* adlı eserlerinde varoluşun anlamı yönünde bir sorunun olduğu görülebilir. Bu çalışmada, söz konusu sorunun nasıl karşılık bulduğu, nasıl algılandığı, nasıl bir çözüme kavuştuğu konusu ele alınacak, bu tema etrafında bir karşılaştırma denemesi yapılacaktır.

1. Yöntemsel tutum: İndirgeme

Her oyunun güçlü ya da zayıf, zengin ya da fakir bir varoluş evreni vardır. *Korku*'da ve *Godot'yu Beklerken*'de zayıf bir varoluşsal doku ile karşılaşırız. Onlar, sanki yaşadığımız bu dünyadan seslenmezler de bize farklı bir varoluş evreninden seslenirler. Bu farklı boyut, mekânı tanımlayan ve biçimlendiren temel ruh hâli ve algılayış biçimi ile ilgilidir. Onlar, bu hâliyle, bilinci, sıradan olanla değil sıra dışı ile,

olağanla değil olağanüstü ile, gerçekle değil gerçeküstü ile, algılanabilir olanla değil düşünülebilir olanla karşılaştırmaya çalışırlar. Bu oyunlar karşısında uzayın herhangi bir köşesine itilmiş gibi yabancı ve atılmış hissederiz kendimizi. Belki şu söylenebilir: Bu sıradışı varoluş mekânını ve dekorunu oluşturan şey, anlatılmak istenen fikir ve düşüncelerdir. Mekân ve dekor içinde ortaya çıkan varoluş hâlleri, belirli bir fikir ve belirli bir ruh hâli etrafında yoğunlaşır. Kahramanlar varoluşsal değil, daha çok düşünsel bir durumu yansıtmak için eylemlerini sürdürürler; böyle bir görüntü ortaya koyarlar. Dekor, daha çok bu düşünsel yapıyı öne çıkaracak şekilde dizayn edilmiştir. *Godot'u Beklerken*'in varoluşsal dekoru, içinde yaşanılan yoksunluk durumunu imleyecek şekilde düzenlenmiştir: "Bir kır yolu. Bir ağaç. Akşam."[1] *Korku*'da daha sarsıcı bir mekân tasarımı sunulur: Yeryüzüyle kıyamet arası ürküntü veren bir geçit, göğe çekilen ruhların oluşturduğu kubbe, sığır gözünü anıştıran pencereler, kan ağlayan ay, kıyamet saatinin yürüyen yelkovanı. Bağırsaklar, kulaklar, eller, ayaklar, delik mideler, kaskatı kalpler, kırık mumyalar, oyulmuş büstler...[2]

Farklı bir varoluş evreninden seslenir oyunun kahramanları; özlerin dünyasından, indirgenemeyenlerin dünyasından. Bu nedenle tiyatro eserlerinin kahramanları (tabii ki "kahramanlar"dan ve "tipler"den söz edilebilecekse), hem *Godot'yu Beklerken*'de, hem de *Korku*'da, imgesel varlıklardır; adeta "olmayan-insan"lardır. Onların dünyası, yaşantı dünyası değil, idelerin ve kavramların dünyasıdır. Dilleri, soyut bir dildir. Somut yaşantılar, gündelik varoluş hâlleri yoktur ya da oldukça zayıftır. Temellerini bir "hadi-

[1] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, Faber and Faber, London, 2006, s. 11. Türkçe çeviri: Samuel Beckett, *Bütün Oyunları I*, Çev. Uğur Ün, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 1993.

[2] Nuri Pakdil, *Korku*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1998, s. 13-14.

se"de bulmazlar; bunun yerine bir durup düşünme, bir "durum-söylemi" üretme çabası güderler. Bu nedenle oyunda öne çıkan tipler sanki insan değil, insanlığa ait simgelerdir. Ele avuca sığacak bir bedenleri, cisimsel bir varlıkları yoktur. Ayakları bu toprağa değmez, dilleri bu sözcükleri konuşmaz, elleri bu dünyaya dokunmaz; gıdaları bile "soyut" yiyeceklerdir.[3] *Korku*'da soyutlama o denli ileri gider ki, kahramanlara bir isim bile verilmez. Ortada bir "isimsizlik" sorunu vardır. Bunu ontolojik düzeyde ifade etmek gerekirse, bir "yokluk", bir "varolmayış", bir "varlıksızlık" durumundan söz edilebilir. Ama şu da düşünülebilir: Karakterlerin ya da tiplerin birer isimlerinin olmayışı, oyunun ideler düzeyinden varoluş düzeyine indirgenmediğini de gösterir. Bu soyut yapılarından ötürü onlar gündelik dilin anlam sınırı içinde yer almazlar. İsimleri "Bay" "Bayan", "Sayın Bay", "Sayın Bayan", "Palyaço", "İnsan", "Yorumcu" gibi simgelerdir. İnsan olmak, bir sayı, bir figür olmaktan ziyade bir isim olmaktır. İnsan şunu sormalı bu durumda: Problem nedir? Problem insan olabilme, insan olabilmenin anlamı sorunudur. Belki de vurgulanmak istenen asıl düşünce, insan olma mücadelesi başarıya ulaştığında varoluşun anlamı da ortaya çıkacak, oyunun kahramanları birer isme de kavuşacaktır. Soyutlanmışlık düzeyinin *Godot'yu Beklerken*'de daha düşük seviyede seyrettiğini söyleyebiliriz. Kullandığı üst ve simgesel dile karşın, yine de oyunda varoluşsal bir dokunun yer aldığını, bir takım yaşantı biçimlerinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Oyun demek öykü demektir, kurgu demektir; söz konusu her iki oyunda da kurgu bir üst dile dönüşür. İnsanı ve onun

[3] Palyaçonun yiyecekleri soyut yiyeceklerdir. (Bkz. *Korku*, s. 29). Beckett'in Pozzo ve Lucky tiplerinde öne çıkardığı "yemek" adabı "efendi-köle" düzenine götürür bilinci. Efendinin sofrasından çıkan kemik, kölenindir prensip olarak. (Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 28).

dünyasını oyunlarda algılayabilme çabası, salt bu nedenle kimi durumda başarısızlıkla sonuçlanır. Zira mekân mekân, insan insan değil, birer soyutlamadır: mekân, mekân-fikri; insan, insan-fikridir; birer anlam, birer içeriktir. Söz konusu varoluş evreni, kristalize olmuş, atomlaşmış, aza indirgenmiş bir dünyadır. Bu dünyada insan kendi aygıtları ile birlikte çıkmaz sahneye, denebilirse bir "insanlık idesi", bir "insanlık fikri" ile birlikte çıkar. Bu dünyada söz bile en aza indirgenmiştir. Onu dilin konuştuğuyla değil, daha çok sustuğuyla anlamak gerekir. Söz konusu iki oyun, bu hâliyle, bir ruh hâlinin, bir bilinç durumunun yansımasıdır. Karakterler değil dekor konuşur, sözcükler değil susku konuşur. Belki bu nedenle *Korku*'da kullanılan imgesel dil, yer yer şiir diline dönüşür. Aynı durum, *Godot'yu Beklerken* için de söz konusudur.[4]

Korku'da görülen tutum, bir tür karmaşık olandan basit olana, zor olandan yalın olana sığınma isteğidir. Karmaşık olan, anlamın spekülasyon içinde yitip gittiği, varoluşun sahih yapısını yitirdiği bir varoluş tarzına işaret eder. "Çocuğa", "kırlangıca" ve "çiçeğe" sığınma arzusu, anlamı "yalın olan"da yakalamaya yönelik bir tutumun ifadesi olarak görülebilir. Kent karşısına doğanın konulması da aynı yalın

[4] Oyunlarda geçen bazı şiirimsi ifadelere örnekler verebiliriz: "Kutsal Toprakların haritalarını hatırlıyorum. Renkliydiler. Çok güzeldiler. Ölü Deniz açık maviydi. Bakmak bile susatırdı beni. İşte oraya gideceğiz, derdim; balayımızı orada geçireceğiz. Yüzeceğiz. Mutlu olacağız." (Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 13). "Şu lanet olası zaman sorularınızla bana işkence etmekten bıkmadınız mı? İğrenç bir şey bu! Ne zaman, ne zaman! Bir gün, bu yeterli değil mi sizin için, diğer günler gibi bir gün; o bir gün o dilsiz oldu, ben bir gün kör oldum, bir gün sağır olacağız, bir gün doğduk, bir gün öleceğiz; aynı gün, aynı saniye, bu sizin için yeterli değil mi? Bir ayağımız mezarda dünyaya getirirler bizi, ışık bir an parlar sonra yine gecedir." (Samuel Beckett, *a.g.e.*, s. 83). *Korku*, baştan sona, ilk cümleden son cümleye, şiirimsi ifadelerle doludur. Oyun şöyle başlar: "Yeryüzüyle kıyamet arası ürkünç bir geçitteyiz. İki yanda dağlar: tabaka tabaka yükselmektedir. Göğe çekilen ruhlar ikinci bir kubbe oluşturmuştur: mavilikte gezinen tayfalar..." (Nuri Pakdil, *Korku*, s. 13).

tutumla açıklanabilir. *Godot'yu Beklerken*'in varoluş evreni de yalın bir evrendir; varoluşu karmaşık hâle getiren aygıtlar yoktur onda da. İnsan varoluşu, "kavramsallık" özelliği ile öne çıkan, belirli düşünce ve fikirleri yansıtan tiplerle kendini temsil eder. Söz konusu eserler, fenomenolojik bir ifade ile "indirgenmiş" (*reduktion*) bir evrende, artık indirgenemeyenin özsel yapısında, insanı ve varoluşu anlama çabası olarak görülebilirler. *Godot'yu Beklerken*'de, temel "bekleme" durumuna, Estragon ve Viladimir'in çaresizliğine, Pozzo ve Lucky arasındaki efendi-köle ilişkisine karşın, yine de bir öz bulunmaz. Bu durum, oyunun evrenine "absürt", "anlaşılamayan", "açıklanamayan" bir özellik kazandırır. *Korku*'da ise indirgenemeyen anlamın kendisidir. Zira varoluşun en çok inceldiği noktayı ifade eden anlamsızlık, anlamla komşudur. *Korku*'da anlamı söz yığınları içinde kaybetmek değil, daha yalın, daha belirgin bir ifade biçimi içinde netleştirmek söz konusudur. Şu ifade bunun kanıtı gibidir: "Tırnaklarımızla oyamaz mıyız anlamsızlığı? Bir yol açamaz mıyız bir metre ötesine? Biraz ilerideki bir çiçeğe varsak mı? Belki bir kırlangıca rastlarız. Olasılık. Belki bir çocuğa. Sıkıştık kaldık ortasında gürültünün."[5] Gürültü, söylemin kendini çoğaltışını, buna karşın anlamın erimesini simgeler. Gürültü, dilin konuşması, kalbin ve vicdanın susması durumunu simgeler. Gürültü, insanın kendisinden uzaklaşmasını, giderek insan olmanın anlamının sorun olmaktan çıkarılmasını ifade eder.

Pakdil, oyunu sosyal, reel ve rasyonel bir düzlemde kurmak istemez; indirgenerek elde edilen özsel yapıda kurmak ister, Beckett de böyle yapar. Onun oyununda "absürt", evrenin ve varoluşun anlaşılmasında bir kategori olarak belirmeye başlar. Absürt, *Godot'yu Beklerken*'de bir özün olmamasıdır. Orada bulunan her şey indirgenebilir. Ancak yine

[5] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 23.

de geride bir öz, bir "indirgenemeyen" kalmaz. Bu noktada şu soru sorulabilir: Peki bu retoriğin amacı nedir? Absürt ve gerçeküstü yolla reel ve rasyonel olana, sonuçta gerçeklik ve anlaşılabilirlik özelliğine sahip sosyal bir düzene ulaşma amacı mı güdülür? Yoksa absürdü, paradoksu, irreeli, usdışıyı bir kategori olarak benimseme ve varoluşta cisimleştirme çabası mı söz konusudur? Burada, her iki oyun için de söylenebilecek ortak bir yargı yoktur. *Godot'yu Beklerken* açısından, söylenen bu ifadeler uygun olabilir; zira oyundaki kahramanlar ve figürler sonunda kendilerini reel ve rasyonel bir düzlemde ifade etmezler, onları konumlandırabileceğimiz sosyal bir düzlem de yoktur. *Korku*'da ise absürdü yadsıyan ve anlamı açığa çıkaran bir anlatım biçimi benimsenir. Anlamsızlık karşısında anlam, değersizlik karşısında değer inşa edilir. Konuşma ve düşüncelere bir yol ve yön tayin edilir; anlamın imkânına göndermeler vardır; amaç anlamın var olup olmadığını sorgulamak değildir artık, onun nerede ve nasıl bulunabileceğinin izahını yapmaktır.

Korku'da korku ve kaygı durumları bilindik manzaralarla verilmez. Dekor, doku ve figür yabancıdır. Bununla alımlayıcı (seyirci, okuyucu) sarsılmak istenir; zira o, ancak sıradan algılama biçiminden kurtulduktan sonra oyunun dünyasına adapte olabilir. Bu şaşırtma, sürrealist estetiğin değeri ile "şok etme", alışıldık olanla değil, yukarıda mekân tasarımında da verildiği üzere alışılmadık olanla, gerçeklik evrenine alışkın zihinsel yapının alışkanlıklarından koparılması ile sağlanabilir. "Şok etme", alışkanlığa karşı estetik bir harekettir. Gerçeği konuşmamak ve yaşamamak üzerine bir kurgu, rasyonel düzlemden kaçış; bununla birlikte yine de "kavramsal tipler"le gerçeği açıklama, gerçeğin düzenine dönme çabası söz konusudur. *Godot'yu Beklerken*'de de bu sürreel yapı, mekân tasarımından olayların kurgusuna kadar oyunun tümünde görülebilir. Gerçeklikten kaçış, bir bakıma mazur da görüle-

bilir. Zira gerçekçi, ussal, bilimsel, modern ve insancıl olma savıyla ortaya çıkan büyük söylem ve anlatılar, peş peşe patlak veren iki dünya savaşıyla modern çağın umutlarını yok etmiş, dünyayı yaşanacak bir mekân olmaktan çıkarmış, ölümün ve yıkımın mimarı olmuşlardır. Bu nedenle absürt, yirminci yüzyılın büyük umutları karşısındaki büyük yıkımı ve sarsılmayı temele alan bir refleks olarak da algılanabilir.[6] Bu uyumsuz sahne, aklın ve bilimin ciddi, rasyonel ve tarafsız tutumuna karşı, hatta insanın değerini, insan olmanın haklarını vurgulayan tüm söylemlere karşı ironik bir refleks olarak da görülebilir. Artık bu dünyada kişi, bir eylemin şu ya da bu şekilde olması arasında bir fark bulamaz. Daha çok rastlantı açıklar evreni ve varoluşu. *Godot'yu Beklerken*'in dünyası, böyle bir dünyadır. Bu özellikleriyle, bir hayal kırıklığını, bir güvensizliği, bir kayboluş psikolojisini yansıtır. Onda indirgenemeyecek bir şey varsa o da baştan sona sık sık yinelenen şu cümlede bulunabilir: "Yapacak bir şey yok."[7] Bekleme hâli yapacak bir şeyin olmamasıyla birleşince, oyunun temel ruh hâli de ortaya çıkmış olur. *Godot'yu Beklerken*, modern dünyanın kendi içinde derin bir çelişki oluşturan söylem ve pratikleri karşısında bir reflekstir.

2. Ana Motifler

Kötülük ya da şer sorunu, yalnız teolojik ve felsefî algılayış biçimlerinin değil, sanat eserlerinin, özellikle de edebiyatın en önemli sorunlarından biridir. İnsan, bu sorun karşısında denenir, kötülükle mücadele içinde insan olur, kötülük karşısında kendi insanlığını inşa eder. Edebiyat ve sanat eserleri, çizmiş oldukları tiplerle, iyiliğin ve

6 Oyun hakkında daha geniş bir değerlendirme için şu çalışmamıza bakılabilir: "Godot'yu Beklerken: Varoluşa Ağıt", *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*, yıl: 1997, sayı: 3, s. 20-24. Yıl: 1998, sayı: 4, s. 49-58. Yıl: 1998, sayı: 5-6, s. 37-43.

7 Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 11, 12, 19, 22, 69.

kötülüğün irdelemesini, varoluşsal düzeyde felsefesini de yaparlar. Bütün büyük sanat eserlerine baktığımızda, kötülük sorunu bağlamında ve bu soruna oranla şekillendiklerini görürüz.

Kötülük problemi en büyük varoluşsal sorun olarak her iki oyunda da yerini alır. *Korku*'da Palyaço figürü ile, *Godot'yu Beklerken*'de ise insanın yeryüzündeki hikâyesini en trajik yönüyle simgeleyen efendi köle motifleriyle verilir. Gerçi oyun içinde, efendi köle düzeni konusunda doğrudan bir değer yargısı ortaya konulmaz; değerlendirme okuyucuya bırakılır. Bir yanda kendini dünyanın bir yerine, bir değerinin içine konumlandırtamayan Estragon ve Viladimir, öte yandan tüm varoluş biçimini "efendilik ve kölelik" tarzında cisimleştiren Pozzo ve Lucky yer alır. Kötülük olgusu, okuyucu ve seyirci açısından belirgin bir ifadeye kavuşsa da, oyundaki tiplerin kendilerine göre eylemde bulundukları, yaşam biçimlerini düzene koydukları bir değerler sistemi yoktur. Bir eylemin neden o şekilde olması ya da olmaması gerektiği konusunda da somut bir ölçüt bulunmaz. Bu, giderek "her şey mübahtır", "her şey uyar" sözü ile özetlenebilecek bir değer yoksunluğuna işaret eder. Onlar, bu varoluş evrenine yabancılaşmış tiplerdir.

Varoluş süreci, baştan sona bir anlamı inşa etme çabasıdır. Bu süreç içinde insan kendisini kaybetmek, kendi sahih varoluşundan kaçmak istediği durumlar vardır. Bu kaçış esnasında sığınabileceği başka bir nesne ya da insan arar; böylece kendinden kurtulabileceğini düşünür. Niçin yapar bunu? Çünkü kendisini taşıması ağır gelir kendisine, kendisi olmak zor gelir. Bir başkasında dinlenebileceğini, huzur bulabileceğini zanneder. Oysa varoluşun temel gerçekliği, insanın kendi varoluşundan kopamayacağı hususunu öne çıkarır. Bu nedenle kendi varlığını ne yaparsa yapsın parantezeye alamayacak, bir başkasının varlığında yok edemeyecektir.

Nihayetinde kendi varoluşu içinde yalın, yalnız ve çıplak bir gerçekliktir o. Pakdil, "Sığınak arıyoruz birbirimize bakarak. Bir oyuk mu var ki yeryüzünde, içine girelim? Ama adet olmuş, bakıyoruz birbirimize böyle" derken insanın birbirine sığınma eğilimine ve temel yalnızlığına işaret eder.[8] Pozzo'nun Lucky, Estragon'un Viladimir ile olan ilişkisi, böyle bir karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. Kendi içlerinde sıkışmış, birbirleriyle yaşamaktan yılgınlaşmış varlıklardır onlar.

Korku'da, yer alan tipler, birer simge durumunda olan "kavramsal tipler"dir.[9] Pakdil, onlar vasıtasıyla kendi toplumu için bir düş görür, bir tasarı ortaya koyar. O kendi toplumuna, giderek tüm insanlığa karşı sorumluluk duyar, onlar için bir gelecek tasarımında bulunur. Oyunda ortaya çıkan bu evrensel duygu, ondaki tipleri ve düşünceleri de "anlaşılabilir" hâle getirir. *Godot'yu Beklerken*'de ise belirgin bir birey tipiyle karşılaşmayız. Ortaya çıkan karakterler birbirine bağımlı, biri olmadan diğerinin de varolamayacağı, birbirlerinde kaybolmuş silik tiplerdir.[10] Estragon Viladimir'e, Viladimir Estragon'a, Pozzo Lucky'ye, Lucky Pozzo'ya bağımlıdır. Onalar sadece insanlık adına değil, kendileri adına da bir düş göremezler, bir tasarı ortaya koymazlar. Bir fikirleri ve dünya algıları yoktur. İç dünyalarında, değer duygularında bir çoraklaşma söz konusudur. Kurtuluşları kendilerinde değil, kendilerinin dışındadır. Bunun için bir şey yapmalarına gerek yoktur; sadece beklemeleri ve görmeleri gerekir. Bekledikleri kişi ya da varlık, ya gelir ya gelmez. Dolayısıyla umutları ve kurtuluşları kendi ellerinde olmayan varlıklar-

[8] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 24.

[9] "Kavramsal kişilik" konusunda "Edebiyattaki Felsefe Felsefedeki Edebiyat" başlıklı makalemize bakılabilir, *Bizim Külliye Dergisi*, yıl: 2011, sayı: 47, s. 39-41.

[10] Burada Platon'un *Parmenides* diyaloğuna göndermede bulunabiliriz: Efendi ve kölenin ideası yoktur. Efendi köleye göre efendi, köle efendiye göre köledir. Bkz. Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, Ara Yayınları, İstanbul, 1989, s. 36.

dır onlar. Bir tutum ve irade beyanında bulunamazlar; hiçbir şeyden emin olamazlar. Eğer anlamın, bir seçimle, bir tasarıyla, bir girişimle, bir eylemle birlikte geleceğini kabul edersek onların bu anlamı türetebilecekleri varoluşsal bir aktiviteleri yoktur.

Godot'yu Beklerken'de birinci bölümün sonuna doğru "ip" figürü oyuna girer. Oyundaki her şey gibi, ip öğesi de rastlantısal bir figürdür; nereden gelmiştir, niçin gelmiştir, işlevi nedir; bu soruların cevabı yoktur. İp, eğer temel bir figür olsaydı, hayatın anlamının türetilebileceği bir temel dayanağa da ulaşılmış olurdu. Ondan söz edilmesi, oyunun içinde bir figür olması için neden yoktur; diğer motifler gibi o da nedensiz ve rastlantısaldır. Bir parça iplerinin olmadığına hayıflanırlar.[11] İp, burada varoluşa anlam veren değil, onu bitiren bir figürdür. Camus, "ölümle birlikte uyumsuz da biter" der. Uyumsuzu üreten bilinçtir. İp, absürdü bitiren, ama yine de varoluşa anlam kazandırmayan uyumsuz duyarlığın bir öğesi olarak oyunda yerini alır. Viladimir ve Estragon, kendilerini asmazlar, ama bu tutumları hayatı anlamlı görmelerinden kaynaklanmaz; daha çok "eylemin nedensiz" oluşundan kaynaklanır. İple kendilerini asmamaları, "yaşamayı seçiyorum, çünkü hayatın bir anlamı olabileceğini düşünüyorum" anlamına gelmez. Olmak kadar olmamanın, yaşamak kadar ölümü seçmenin de bir nedeni yoktur. Aklın ve gönlün kendisine düğümlenebileceği bir halka bulunmaz. Estragon ve Viladimir kendilerini niçin asmamışlardır? Belirli bir nedeni olduğundan, hayatı anlamlı ve değerli gördüklerinden değil. İpin kendilerini sallayıp sallamayacağından emin olamamışlardır ya da o an tatsız bir konuşmanın diyalogları arasında dikkatleri dağılıp gitmiştir. Belki yaşamak gibi ölmenin de saçma bir şey olacağını düşündüklerinden, ya da ölümü tercih etmek için de bir neden bulamadık-

[11] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 51.

larından. Onların seçimi bir seçim bile değildir; zira insan bir seçim yaptığı her bir durumda bir değeri öne çıkarmış, "hayatı seçiyorum", "yaşamayı seçiyorum" demiş olur. *Godot'yu Beklerken*'de bir irade beyanı bulunmaz, daha çok bir "kayıtsızlık" ve "rastlantı" durumlarından söz edilebilir. İpe yaklaşmak ya da ondan uzaklaşmak seçimle değil, daha çok kayıtsızlık, değersizlik ve rastlantı ile açıklanabilir.

Pakdil, "ip" motifini, varoluşun anlam damarı olarak *Korku*'ya dâhil eder. "İp", umarsızlığı değil çareyi, değersizliği değil değeri, anlamsızlığı değil anlamı, açmazı değil kurtuluşu simgeler. O, insanın kendisine tutunarak hayat bulduğu temel değerdir. Yorumcu tipi, ipin aranması ve ondan uzaklaşılmaması gerektiğini söyler. İp, pusuladır, şirazedir. Onu yok etmeye çalışmak, anlamı ve merkezi dengeyi yok etmeye çalışmak olacaktır. İple insan olmak ve insan kalmak arasında ilgi kurulur. İpe tutunmak, insan olarak kalmanın yöntemi olarak algılanır. Bu yönüyle ipin metafizik içerimleri vardır. O fiziksel ve metafiziksel evren arasında gür akan bir ırmak gibidir. İnsan, insan olma gücünü ondan, onunla olan ilişkisinden alır. İnsanın iple ilgisi, anlama ve eyleme temelli iki ana tutumu içerir. Öncelikle anlamak gerekir, ama bu yine de kendi başına yetersizdir. Bilgi ve anlayış, eylemle tamamlanır. Anlayan ve eyleyen kişi, maddi ve manevî evren arasında kendi varoluşunun anlamını da türetmiş olur. İp, "adalet"tir, "sağduyu"dur, "doğru yol"dur. Yorumcu şöyle der: "İpi arayın her yerde. Göğe çekilmemiştir ya! Palyaço deniyor da koparamıyor bu ipi. Çok da dayanıklı bir ip. Şeflerin korkusu bu ipte yoğunlaşır; geçmişte böyleydi, şimdi de. Çünkü ipi anlayanlar çoğaldıkça sarsılıyor şeflerin durumu. Şeflerin ellerini kollarını iple bağlayabilirsiniz artık." Bu ölçüt karşısında, eğri olan ne varsa ortaya çıkar; özellikle de zorbalar, hak yiyiciler, ellerindeki gücü kötüye kullanarak insanlığa acı verenler, bu ölçütle kötülüklerini belli ederler.

Bu nedenle kendi eğrilikleri görünmesin, anlaşılmasın diye ipi yok etmeye çalışırlar." Bunun yanında, "İp sürekli konumunu izliyor insanın" ifadesi de, ipin "konum tespit eden" bir ölçüt olduğuna işaret eder.[12]

İpin kopması, zayıflaması, kötülüğün işlevsel kılınması anlamında, oyunun bir başka temel motifi olan Palyaço'nun istediği bir şeydir. Şöyle der: "Oh, Oh! İp yok bugün. Her yanım titrer onu gördüm mü, bakamam. Çünkü ona göre konumunu saptadı mı insan çok güçleşiyor işim; gene bakarım ki, boynumda."[13] Aslında insan ve Palyaço, ip karşısında ve ipe göre farklılaşırlar birbirlerinden. İnsanın insanlığı, palyaçonun palyaçoluğu, iple saptanır. Palyaço'nun görevi, ipi işlevsiz hâle getirmek ve zayıflatmaktır. Kendisi ancak o zaman yaşama şansı bulabilir. İpin kriterine göre bir "konum sapması"nı ifade eder o. İpi yok etmek istemesiyle iyilik karşıtı bir gücü, "şer"i temsil eder. Pakdil, Palyaço figürü ile kötülüğün etkinlik, yaygınlık ve baskın karakterine dikkat çeker. Soyut düzeyde dile gelen bu figür, insanların iş ve eylemlerinde somutlaşır. Bu güç, birey ve Tanrı arasındaki iletişimi koparmaya çalışan bir nitelik taşır. "Palyaço, insanla Tanrı arasındaki konumu bozmaya çalıştı önce. Yer yer bozuluyor, yer yer yeniden onarılıyor. Bozduğu konumlar da besini Palyaço'nun." Şerrin gücü, iyiliğin güçsüzlüğü ile doğru orantılıdır. Ne kadar başarılı olursa insanı iyilikten uzaklaştırma eyleminde de o kadar başarılı olur. İp imgesi, bu bağlamda erdemi, değeri ve anlamı üreten, kötülüğün karşısında bir set gibi duran temel güç kaynağıdır; ölümü değil hayatı simgeler, ölüme doğru olmayı değil hayata doğru yönelmeyi ifade eder. "Asılanların boyunlarına geçirilen ipler oluyor ya, o ipleri bir bakışta koparıp atıyor bu ip. Palyaço'nun işi gücü bu ipi düşünmek: 'Nasıl koparabilirim?'

[12] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 34-35.
[13] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 54.

Bir dönem geldi ip kopacak sandık; ama yeniden mavi mavi görünmesin mi?"[14]

Palyaço tipi, insanın kalbinden tabutlar yapan bir varlık olarak tanımlar kendisini. Bu, onun insanî hassasiyetleri yok eden, iyi duyguları öldüren, metafizik ilgileri kesen bir yaratık olduğu anlamına gelir. Kalbin hayat bulması, işlevsel kılınması demek, Palyaço'nun oyunun dışında kalması demektir. Bu nedenle o kalplerin hayat bulmasını istemez. Palyaço'nun bu eylemine ilişkin şu ifadeler geçer: "Şöyle bir durumla da karşılaşıyorum kimilerinde: ellerini atıyorlar kalplerine, o benim özene bezene yaptığım tabutları çıkarıp çarpıyorlar yerden yere." Tabii ki, kalbin hayat bulması, Palyaço'nun istemediği bir şeydir. İnsanla Palyaço arasındaki karşıtlık ve savaşım şu cümlelerde ortaya çıkar: "O unuttu mu benimle savaşımını, durur muyum, hemen atlarım üstüne. Ustayımdır özgörevimde." Böylece insanı bir "av" olarak görür.[15] İnsanın absürtten kurtuluşu, adım adım anlamın aydınlık dünyasına doğru yaklaşması, kendi içinde, kendi gönlünde gerçekleşir; insan, Palyaço ile mücadele ederek, savaşım içinde insan olur. "Palyaço" figürü, insanlığı ve erdemi kemiren bir eğilim olarak insanın içindedir yine de; her an hayata geçmeyi, canlanmayı bekleyen bir ikinci kişiliktir. İnsanın önünde iki seçenek vardır: Ya erdemlerine sahip çıkarak insan olacak ya da insan olmanın erdeminden uzaklaşarak bir palyaço hâline gelecektir. İnsanlık özünün gelişmesi, palyaçolaşmakta değil, ondan uzaklaşmada ortaya çıkar. "Yaslarım sizi yakıtı insan olan bir ateşe" cümlesi, Palyaço'nun insan-karşıtı bir güç olarak işlev gördüğü anlamına gelir. Bu durum varoluşun anlamından bir eksilmedir. Ama yine de insanın içinde palyaçolaşmaya doğru güçlü bir eğilim vardır. Kierkegaard'un "antipatik sempati" dediği türden

[14] Nuri Pakdil *Korku*, s. 34.

[15] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 53, 55.

bir duygudur bu; hem ondan nefret eder, hem de ona doğru eğilim duyar.[16] Aradaki bu "antipatik sempati" insanı palyaçonun telkinlerine açık hâle getirir. Ne kadar çok telkin alırsa, insan olma duygusundan o kadar uzaklaşır. Oyunun bir başka temel motifi durumunda olan Yorumcu'nun görevi bu noktada ortaya çıkar. O, palyaço ve insan arasında bir engeldir; yol göstericidir, rehberdir. İnsan Palyaço'nun değil de Yorumcu'nun rolünü seçerse, hayatın ve varlığın anlamını da seçmiş olur. Palyaço, anlamsızlaştıran bir konumdur. Dolayısıyla insan, insan olma gücünü toplayabilmek için bir savaşım içindedir. İnsan insanlığını, insan olmayanla savaşım içinde kazanır. Bu nedenle Palyaço tipi, insanın kendisiyle savaşarak insanlığını elde ettiği bir figür hâline gelir. Bu nedenle, "insanın görevine giriyor benimle savaşım" der.[17]

"Neden arama", insan zihninin bir yönelimidir. Descartes'e göre gerçek bilme, nedenleri bilmektir.[18] İnsan, anlamak ve anlamlandırmak istediği durumları, bir "neden"e bağlayarak açıklar. Nedenini, niçinini, nasılını anlama, temel bilme tutumlarından biridir. *Godot'yu Beklerken*, nedenlerin dünyası değilmiş gibi görünür; dolayısıyla varoluşu açıklayabilecek bir anlamdan da yoksundur. Olayın öyle olması ya da böyle olması bir anlam ifade etmez. *Godot'yu Beklerken*'in dünyası nedenleri açıklanamaz bir dünyadır: Godot beklenir, nedeni bilinmez. Estragon, Viladimir'den her ayrılışında bir grup kişi tarafından dövülür; nedeni bilinmez. Çocuk, Godot tarafından sevilir, nedeni bilinmez. Godot gelmez, nedeni bilinmez. Ama bekleme hâlâ sürer, bunun da nedeni

[16] Søren Kierkegaard'un "sempatik antipati" ve "antipatik sempati" kavramı için bkz. Søren Kierkegaard, *Concept of Anxiety*, Tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton & New Jersey, 1980, s. 42 Türkçe çeviri: *Kaygı Kavramı*, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 36, 109.

[17] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 29.

[18] René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 34.

bilinmez. Lucky, kendisine acıyan ve yardım etmek isteyen Estragon'a karşı acımasız davranır; buna karşın kendisine hakaret eden, kendisini köleleştiren, kişiliğini yok eden Pozzo'ya karşı büyük bir bağlılık duyar; bunun da nedeni bilinmez. Bu ve benzeri pek çok unsur, *Godot'yu Beklerken*'in dünyasını, açıklanamaz ve anlaşılamaz bir evren hâline getirir. Nedensizlik, varoluş evreninin anlamsız olabileceği ihtimalini güçlendirir; bu aynı zamanda absürdün de güçlenmesidir.

Godot'yu Beklerken'in dünyasını anlaşılmaz bir dünya, tiplerini de silik, belirsiz ve zayıf karakterler hâline getiren, eylemlerdeki amaç yoksunluğudur. Yapacak bir şeyleri yoktur; niçin orada bulunduklarını cevaplayabilecek tek şey de Godot'yu bekliyor oluşlarıdır. Peki, Godot kimdir? Gelecek midir, gelmeyecek midir? İn midir cin midir? Bu sorunun da açık bir cevabı yoktur. Godot, anlamdır belki, "kurtuluş"tur; o an orada bulunuşlarını kendisiyle açıklayabilecekleri ana nedendir. Bu ana nedenle kişi varoluşunu gerekçelendirebilir. Ancak Godot'nun varoluşsal zemini, bu şekilde bir gerekçelendirmeye uygun değildir. Estragon niçin ordadır, Viladimir'i niçin terk edip tekrar geri gelmiştir, Godot'yu niçin beklemektedirler, kendilerinin başka bir hayatı var mıdır, kimdirler, ne iş yaparlar, ne yiyip ne içerler, bir aileleri, anne babaları, çocukları ve eşleri var mıdır? Bütün bunlar karanlıktadır. Açıklaması ve nedeni olmayan bir dünyada yaşarlar. Bu nedenle bir özleri de yoktur. Kahramanların varoluş evreni öylesine silikleşmiş bir dünyadır ki, pişman olunacak bir şey bulmakta bile zorlanırlar. Çünkü pişmanlık da bir değer karşısında ve bir değerden ötürü ortaya çıkar. Pişman olacak bir şey yoktur; yapacak, peşinden gidecek bir iş de yoktur; bir kurtuluş yolu, bir iyileşme çabası da yoktur. Bütün bunların olabilmesi için bir değer duygusundan hareket etmek gerekir.

Camus, içinde yaşadığımız çağı, bir "korku çağı" olarak nitelemişti.[19] *Korku*'da (*Umut*'ta da)[20] ve *Godot'yu Beklerken*'de aynı tema gün yüzüne çıkar. Güvende olmadığımız sorunu, korku ile bağdaşık bir temadır. *Korku*'daki korku ve güvensizlik durumu ile *Godot'yu Beklerken*'deki korku ve güvensizlik durumları, anlamca birbirinden farklıdır. *Korku*'da bir değer adına, bir değerden ötürü korku duyulur; değersizlikten, anlamsızlıktan korkulur, bütün bunların öznesi olarak Palyaço'nun girişimlerinden korkulur. *Godot'yu Beklerken*'de ise, korku ve güvensizlik, insanın bu dünyada bulunuşu ile ilgili, insanın bizzat kendi varlığı ile ilgili ontolojik bir durumdur. Sanki şöyle demek isterler: "Her şey yok olabilecek iken bu varlık, bu algılayan bilinç niçin var? Bütün bu olup bitenlerin anlamı ne? Biz kimiz? Niçin şimdi burada, olduğumuz bu kişiyiz?" Karakterlerin sallantılı varlığı, bu soruları esinler, ama pasif ve duyarlığını yitirmiş tavırlarına bakılırsa bir cevap bulmaktan da umutlarını kesmiş gibidirler. Umut, Godot'nun gelmesine bağlanmıştır, fakat her şeyin rengini, anlamını ve değerini baştan sona değiştirecek bu geliş bir türlü gerçekleşmemektedir. "Yapacak bir şey yok" diyen Estragon ve Viladimir, "korkuya kapılmış" hissederler kendilerini. "Acı çekme" durumundan, "kaygılı olmak"tan söz ederler.[21] Gülmeye bile cesaret edememektedirler. Pozzo ve Lucky'nin şahsında tecrübe edilen hızlı değişim de aynı şekilde güven kırıcıdır. Bir gecede kör olurlar, bir gecede sağır, bir gecede dilsiz olurlar; bir gecede ağaçların yaprakları dökülür.[22] Bu simgesel anlatımlar, insan varoluşunun gelip geçiciliğini güçlü bir şekilde vurgular. İnsan varlığı gelip geçicidir, buna karşın insan yine de bir ölümsüzmüş gibi yaşa-

[19] Albert Camus, *Denemeler*, Çev. Vedat Günyol – Sabahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960, s. 60.

[20] Nuri Pakdil, *Umut*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1997, s. 72-73.

[21] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 12-13.

[22] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 71, 83.

mayı tercih eder. Uğradıkları bedensel hastalıklar Pozzo ve Lucky'yi çok değiştirmiştir. Buna karşın efendi ve kölelik rollerinde bir değişim olmamıştır. Fanilik durumu, varoluş biçimlerine yansımamıştır.

1900'lü yılların başlarında dünyanın daha iyi olabileceğini düşündüklerini, bu tür bir hayal kurduklarını hatırlarlar. Eyfel kulesi aklın, bilimin, teknolojinin, ilerlemenin, umudun simgesidir o zamanlar, insanlığın geleceği adına bir umuttur. Akıl, bilim ve teknoloji, parlak bir gelecek vaat etmektedir. Ancak, geçen zaman cesaret ve güvenlerini kırmıştır. İnsan insana, akla, bilime ve nihayetinde Tanrı'ya duyduğu güveni yitirmiştir. Peşpeşe yaşanan iki dünya savaşı, akla, bilime, sanata ve uygarlığa dair bütün o parlak söylemlerle birlikte insanın yeryüzündeki konumunu ve ruhsal durumunu da sarsmıştır. Bunun sonucunda insan kendisini ve ürettiği uygarlık değerlerini yeniden sorgulama ihtiyacı hissetmiş, sonuçta artık yapacak bir şeyinin kalmadığına inanmaya başlamıştır. Anlam ve değer kaybı, bu tecrübenin bir sonucu olarak görülebilir. *Godot'yu Beklerken*'de akla, bilime, büyük söylemlere, hatta Tanrı'ya ve tarihe güvenini yitirmiş insanların feryatları duyulur. Karl Jaspers'in, "eskiden kendimizi yere ve göğe bağlı bilirdik, şimdi yer ayağımızın altından kayıyor gibi geliyor bize" diye özetlediği bu ruh hâli, tüm çıplaklığı ile *Godot'yu Beklerken*'de sergilenir. Estragon, "hiçbir şey kesin değil" derken uyumsuz bilincin durumuna göndermede bulunur.[23] Onun en çok tercih ettiği sözcüklerden biri, "belki"dir. Bu, içinde yaşanılan dünyayı belirsizleştiren ifadelerden biridir. Hayattan anlam çıkarabilecekleri bir tutum sergilemezler. İradeleri, özgürlükleri etkin değildir. Olup bitmekte olan şeylere bir yön vermek için çaba harcamazlar, bu yönde bir tercih yapmazlar, bir irade beyanında bulunmazlar. Bekleme hâli içinde olma-

[23] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 16, 52.

larına karşın, geleceğe yönelik umutları ve hayalleri yoktur. İçinde yaşanılan dünya, güven vermeyen, korkunun ve kaygının egemen olduğu bir dünyadır; insanın hiçbir şeyi kesinleyemediği, hiçbir dala tutunamadığı, bilincini huzura erdiremediği bir dünyadır. Camus, bu ruh hâlini şu şekilde betimler: "bir kez olsun bu açık diyebilsek her şey kurtulmuş olurdu."[24] Bu dünyada hiç bir şey açık değildir. Bilinç yer ve zaman konusu üzerinde durdukça, eldeki bütün kesinmiş gibi görünen ifadeler bir belirsizliğe bürünür: Hangi cumartesi?.. nerede?... kim?... ne zaman?... gerçekten mi?... emin olabilir miyiz?... Godot gelmiş midir, yoksa gelmemiş mi; vakit akşam mıdır yoksa sabah mı? Bu soruların kesin cevapları yoktur. *Godot'yu Beklerken*'in dünyası, belirsizliklerin, kesinlikten uzak yaşantıların dünyasıdır. Konuşmalar gittikçe bulanıklaşır, sözler gittikçe anlamsızlaşır. Bir olayı anlatmayan, bir varoluş durumu üzerinde yoğunlaşmayan parçalı ifadeler, farklı bir varoluş evrenindeymiş hissini verir insana. "Biraz konuşmayalım!" der Estragon.[25] Bu anlaşılabilir bir şeydir, zira böyle bir durumda konuşmak susmaktan daha büyük bir boşluğu ve değersizliği simgeler.

Pakdil de insanı bir kaygı ve düşünce hâli ile kavrama eğilimi güder. Yorumcu tipi, çağdaş insanı betimlerken, onun düşünce ve his kaybı üzerinde durur; alnında bir ize, bir nişana rastlanmadığını belirtir. Bu yoksunluk insanı Palyaço'ya yaklaştırır. İnsan, içindeki palyaçolaşma eğilimi ile düşünmeyi, hissetmeyi, acı çekmeyi unutarak kendisi olmaktan uzaklaşır. Bu onun varoluşunu sahici özünden uzaklaştırma girişimidir. Palyaço, soyut bir kanserle simgelenen, insanların tinsel dünyası için zararlı olan bir duygu yayar; soyut bir virüs taşır; öyle ki, "daha öldürücüdür somutundan." Farkında

[24] Albert Camus, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, İstanbul, 1988, s. 28, 29, 36.

[25] Samuel Beckett, *The Complete Dramatic Works*, s. 17.

olmadan bulaşır birinden diğerine. Bir soyut kanser dalgası çarpar her yerde yüzlere. Bu durum, Palyaço'nun egemenlik alanını ve gücünü de gösterir. "Yaşarken ölmek" ifadesi, palyaçonun yaydığı soyut kanser'in derecesini gösterir. Somut kanser öldürür, soyut kanser ise yaşarken öldürür. Dolayısıyla "manevî bir rahatsızlığa" işaret eder. Kurbanları için şu nitelemede bulunur: "Gene bir araya geliyorlar, gene konuşuyorlar, gene sinemalara gidiyorlar; ama hepsi de ölü." Bu durum, içtenliğini, sahihliğini yitirmiş varoluşa hayıflanan bir bakış gibidir. Palyaçonun nefesi, varoluşun renklerini soldurur. Yaydığı soyut kanser mikrobu ile varoluşun özünü ve anlamını kurutur. Bu özelliği ile Palyaço, her bir bireyin varoluşunda cisimleşen kötülük sorununun kökeninde yer alan temel figüre de işaret eder. Onun gücü daha fazla vurgulanır, zira otantik olan dağ, çiçek gibi saf ve sahih unsurlar, edilgen bir tarz içinde ortaya çıkarlar; "ne yapsın dağlar" ifadesi, kötü unsurunun etkinliği karşısında iyi unsurunun edilgenliğine işaret eder. Bu durumda, insanın iyilik karşısında kendisini sınaması gerekir: "Elinizi götürün kalbinizin olduğu yere. Bomba mı taşıyorsunuz, aşk mı? Yumuşak bir yere mi dokunuyorsunuz, yoksa çok sert bir taş parçasına mı? Ama onun özgörevi çok yumuşak kalmaktı."[26] Kötülüğün nerede ve nasıl olduğu da ortaya çıkıyor bu ifadelerde: İyi niyet ortadan kalkmış, sevgi, şefkat, merhamet gibi insanı yücelten ve insanlığı koruyan duygular zayıflamıştır. Bir başka deyişle kalp kendi özgörevinden uzaklaşmıştır.

Pakdil, anlam arayışını, bir üst bilince, her bir bilincin kendisine dayanarak, bu konumdan ötürü var olduğu, böyle bir varoluştan ötürü de a priori değer kazandığı, anlama sahip olduğu bir "mutlak bilinç"e atıfta bulunarak sonuçlandırmak, kesin bir çözüme kavuşturmak ister. Oyundaki "İnsan" tipi şöyle der: "Biri var geceyi de gündüzü de ölçen.

[26] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 46, 47.

Gece için, gündüz için tutanak.""Varoluşun kayıt altına alınması" durumu, bir üst bilinç karşısında, O'nun "huzurunda" varoluşu gündeme getirir. Bu durumda, kendi varlığının anlamını artık sadece kendisi üretmez, bu anlam aynı zamanda "huzurda olma" bilincinden de kaynaklanır. Bir bilinç karşısındaysam, bir bilinç tarafından koşullanmışsam, bu bilinç tarafından varoluşum işleniyor ve değerlendiriliyorsa, varoluşumun bir anlamı da olmalı. "Saniye dediğimiz en küçük bir parçası var ya zamanın, onun için de ayrı bir tutanak düzenleniyor."[27] Beckett de, Tanrı'nın varoluş üzerindeki tanıklığını söz arasında geçirir. Fakat bu bir "odaklanma" değil, bir dokunup geçmedir. "Tanrı'nın beni gördüğüne inanıyor musun" diye sorar Estragon.[28] Bu soru da, tıpkı diğer sorular gibi uçucu ve anlık bir söze dönüşür, temel bir cevaba kavuşmaz ya da temel bir cevaba kavuşması için sorulmaz. Oyunun evreninde öncelikle "ciddiyet", "asıl", "öz", "temel" kaybedildiği için, söylenen sözün ve yapılan davranışın da bağlayıcı bir niteliği bulunmaz. "Tanrım acı bana!" yakarması da böyledir.[29] Sorular eğer bir cevaba kavuşsa, içinde yaşanılan varoluş evrenine sihirli bir el de değecektir. Fakat Beckett, bu elin değmesini istemez; belki de sorunun cevabını okuyucu ve seyirciye bırakır, onlar adına karar vermek istemez. Ancak Tanrı'nın varoluş üzerindeki tanıklığı, varoluşu da belirleyen merkezi bir duruma dönüşür. Kierkegaard'un "birey kategorisi"ne dayanarak söyleyecek olursak, bu durum, "Tanrı huzurunda olma" durumudur. Bu ise bireyin yeryüzündeki en temel konumudur. Zira ancak bu konum içinde tam olarak kendisi olabilmekte ve bir benlik hâline gelebilmektedir.[30]

[27] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 23, 24.

[28] Samuel Beckett, ***The Complete Dramatic Works***, s. 71

[29] Samuel Beckett *The Complete Dramatic Works*, s. 71.

[30] Søren Kierkegaard, *Sickness Unto Death*, Tr. Alastair Hanay, Penguin Books, London, 1989, s. 60, 70, 111, 112, 117, 146, 147.

Sonuç

İnsan eylemlerine anlam kazandıran hususlardan biri, onların "nedenleri" ve "niçinleri"nin bulunması, kısaca bir "amaca yönelik" ortaya çıkıyor oluşlarıdır. Bu durum insan eylemlerine anlaşılabilirlik özelliği kazandırarak onları başkaları nazarında anlamlı kılar. "Neden", doğayı açıklayan bir kategoridir; insan dünyası ise "niçinler"le açıklanır. Çünkü insan dünyası, "istemli eylemlerin, amaçların" dünyasıdır. Bu nedenle doğayı "açıklamaya", insan dünyasını "anlamaya" ihtiyaç duyarız.[31] Buradan hareketle söyleyecek olursak, Pakdil, *Korku*'da amaçsızlığı değil amacı, durağanlığı değil eylemi, kayıtsızlığı değil ilgiyi öne çıkarır.[32] Eylem bir amaç, bir niyet tarafından güdülmediği sürece anlamsızdır, anlaşılmazdır. Amacı, içeriği, nedeni öne çıkarması, kapalı bir dünya dilinden giderek daha açık bir kavrayış biçimine doğru yönelmesi, *Korku*'yu açıklanabilir bir evren ve toplum yapısına kavuşturur. Eylem de, hareket de, amaç da, niyet de, insanın içinde kendi insanlığını inşa edebileceği bir anlam evrenini oluşturmaya yöneliktir. Böyle bir evren, oyunun sürreel yapısına karşın, nedenleri ve niçinleri içinde açık ve anlaşılabilir bir evrendir; orada varoluş gerçekliğine bağlı kalma, onun için bir mesaj sunma, bir değerler sistemine göre varlığı ve hayatı anlamlandırma çabası öne çıkar. "Yeryüzünün anlamı", "yaratılma nedeni"[33] gibi kavramlar, sürreel yapıyı reele, absürdü anlama çevirir. Bu durum, *Korku*'nun varoluşsal dünyasını tanıma ve anlamanın imkânını sunar. Pakdil bize, absürdün dili ile anlaşılmaya çalışılan dünyanın okunmaz, yaşanmaz ve anlaşılmaz bir dünya olduğunu

[31] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutics and the Study of History*, Ed. Rudolf A. Makkreel – Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996, s. 230.

[32] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 23.

[33] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 21.

söyler. Varoluşun anlamı bir kez yaratılış nedenine bağlandı mı, varlığın dili, anlamın ve anlaşılabilirliğin diline tercüme edilmiş olur. Oyundaki "İnsan" ve "Yorumcu" tiplerinde de olduğu gibi, insan, anlamla insan olur, anlamla kendi varlığını kurar. Pakdil, *Korku*'da, varlığın ve varoluşun anlamsız olduğunu değil, aksine a priori bir anlamının bulunduğunu, anlamsız görüldüğünde ise tüm rengini kaybedeceğini ve yaşanmaz hâle geleceğini vurgular.

Godot'yu Beklerken'de oyunun temel motifi (tabii böyle bir motiften söz edilebilecekse) "bekleme motifi"dir. Bekleme "sıkıntılı süre"dir. Bu süre içinde yapılacak bir şey yoktur. Oyun bittiğinde tekrar başladığı yerdedir. Bu, yaşantının kendi kendini tekrarlayacağı anlamına gelir. Ancak, yaşam döngüsü devam ederken, tek tek varoluşlar üzerinde hızlı bir değişim de gözlenir. Bu, hastalanma ve yaşlanma, sağır, dilsiz ya da kör olma durumudur. Bu döngü içinde varoluş hâllerine anlam kazandıran şey, "bekleme hâli"dir. Ancak bu da kendisinden bir anlam çıkarılabilecek denli net değildir; Godot kimdir, gelecek midir, niçin gelecektir, niçin beklenmektedir, nerede yaşamaktadır, niye gelmemektedir; bütün bu konularda bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bekleme durumunun kendisine bağlanabileceği bir neden, bir anlam durumu da yoktur. Hayat, amaçsız bir devinim ve döngü içinde tekrar edip gitmektedir. Kurulan cümlelerin bile sonu gelmez çoğu kez. Eğer davranış ve sözlerin temel bir değeri yoksa, söylense de olur söylenmese de, yapılsa da olur yapılmasa da. *Godot'yu Beklerken*'in evreni, nedensiz ve niçinsiz bir evrendir. Bundan dolayı yapılacak bir iş de yoktur, ya da Godot'yu beklemek başlı başına bir "iş"tir. "Hiç'e indirgenmiş" bu dünyada, "yaşama anlam vermeye çalışmak" boşuna bir çaba olacaktır.[34] "Anlamın sürekli ertelenmesi, geleceği bek-

[34] Bkz. Ayşegül Yüksel, *Samuel Beckett Tiyatrosu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992, s. 18.

leme durumundan kaynaklanır; gelecek beklenirken şimdiki hâl yaşanır. Bu durum, yaşamın ertelenmesi ve nihai anlamın tehir edilmesidir.[35] Öteleme eylemi, hayatı tahammül edilmez kılar ve varoluşun absürt bir devinim içinde ortaya çıkmasına neden olur. Bu devinim Viladimir ve Estragon'un bir nedene bağlayamadıkları varoluşlarında cisimleşir.

"Yapacak bir şeyin olmaması" yalnız oyunun ilk cümlelerinden biri değil, son cümlelerinden de biridir. Oyun bitmiştir, ama hadise hâlâ başta olduğu yerdedir. Baş ve son arasında fark yoktur; kurtarıcı bir hamle gerçekleşmemiştir. Başta olduğu kadar sonda da yapacak bir şey yoktur. O zaman şu soru sorulabilir: Peki, yapacak bir şey yoksa oyun niçin vardır? Bu durumda düşünülebilecek en ileri çılgınlık, kendilerini asmak olurdu. Bu çılgınlık, absürdün en üst seviyesidir; zira insan bu eylemiyle doğrudan kendisine zarar vermeye yönelir. Camus, "hayatın yaşanmaya değmediği için ölen nice insanlar görüyorum" derken, bu boş yineleniş karşısındaki değerden yoksun olan tutuma atıfta bulunur. *Godot'yu Beklerken*'de "kendimizi asalım" sözü, "yapacak bir şey yok" tespiti karşısında bir alternatif sunar gibidir: hâlâ yapacak bir şey var. Ama kendilerini asmazlar. Çünkü bu hareketi yapmak için de bir nedenleri yoktur. Yapacak bir şey yoksa, asıl "neden" ortadan kalkmış demektir: kendilerini asmak için de, asmamak için de bir nedenleri yoktur. Nedenin tükenişi, anlamın da tükenişidir, aklın ve duyguların da tükenişidir. Viladimir ve Estragon kendilerini asmaktan vazgeçerler; fakat bu yine de onların yaşamayı tercih ettikleri, hayatı değerli gördükleri anlamına gelmez. Sağlam bir ip ve kendilerini sallayabilecek denli güçlü bir dal bulamamışlardır. "Ben bu dala güvenemem ben" der Viladimir.

[35] Bkz.Terry Eagleton, *The Meaning of Life*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2008, s. 59.

Vazgeçerler kendilerini asmaktan.[36] Eğer nedenler tükendiyse, varolmanın yerini varolma oyunları alır. Viladimir, Estragon, Lucky ve Pozzo'nun bu evren içindeki konumu işte böyle bir görünüm arz eder. *Godot'yu Beklerken*'de final, Godot'nun gelmemesiyle biter. Yaşama durumu, kendini yeniden tekrarlamaya koyulur. Godot gelmemiş ve kurtuluş gerçekleşmemiştir. Bu demektir ki, varoluş kendini olduğu gibi tekrarlayacaktır. Bir kez daha yapacak bir şeyin olmadığı vurgulanacak, bir kez daha bekleme sürecine girilecek; anlamsızlık, çaresizlik, umutsuzluk ve umarsızlık bir kez daha belirgin hâle getirilecektir.

Çalışmamızda ele aldığımız bu iki eser çağdaş dünyanın bilinç durumunu yansıtan eserlerdir. Bu bilinç durumu, varoluşsal bir eylem içinde değil, aksine daha çok kavramlar üzerinde, denebilirse minyatürize edilmiş bir varoluş evreninde, kavramsal düzeyde, öz şekilde ortaya çıkar. Dekordaki, varoluş evrenindeki ve ifade biçimlerindeki kimi benzerliklere karşın, onlar karşıt doğalı eserlerdir. Biri varlığını absürde yaklaşmaya ve onu yaşatmaya, diğeri ise ondan uzaklaşmaya borçludur. Pakdil, *Bir Yazarın Notları*'nda, Van Gogh'tan bir alıntı yapar; şöyle yazar kardeşi Teo'ya: "Dile gelmeyen, sözle anlatılamayan bir umarsızlık karşısında -yalnızlık, yoksulluk, bahtsızlık, her şeyin sonu, bitimi- işte o anda Tanrı düşüncesi doğar birdenbire kafamızda. Başkaları değilse de ben bunu duyarım."[37] *Korku*'da da bu ses duyulur. Ona ve diğer eserlerine kendi anlamını bağışlayan bu sestir. Beckett, eserinde bu sesin bir olasılık olarak kalmasını ister. Böylece, *Godot'yu Beklerken*'in temel ruh hâlini oluşturan umutsuzluğu ve umarsızlığı sürdürmek ister; denemek istediği şey budur. Bir kurtuluş hamlesinde bulunmaz. *Kor-*

[36] Nuri Pakdil, *Korku*, s. 49.

[37] Nuri Pakdil, *Bir Yazarın Notları I*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1999, s. 39.

ku'da ise umutsuzluğu ve umarsızlığı sürdürmek isteyen bir tutum görülmez. Aksine "Yorumcu" ve "İnsan" tipleriyle bir "kurtuluş" mesajı sunulur. İyiyi ve kötüyü tanımlayan, onlara iyilik ve kötülük değerlerini kazandıran temel ölçütler vardır. Anlam, bu dünyanın ölçütüdür, temelidir. "İp" korkuyu, umutsuzluğu, umarsızlığı sürdüren bir motif değil, kurtuluşu, anlamı ve güveni esinleyen bir değerdir. Bu yönüyle, bireyin varoluşunu anlamlı kılacak tüm birikimi kendisinden elde ettiği bir sonsuzluk işareti, kendisine tutunanlara hayatı ve anlamı ebediyen bağışlayan bir temel varoluş kaynağıdır.

Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey ve Tanrı İlişkisi*

"İnsan, senin hakkında ne söyleyebilir?
Hiçbir şey; çünkü sessizliktir en güzel konuşan."
Augustinus[1]

Giriş

Birey ve Tanrı ilişkisi, kutsal kitapların ana temasını oluşturur. Onlar bu ilişkiyi tesis etmekle insan hayatına bir anlam ve değer değer katma, bireysel ve toplumsal düzeyde ona bir düzen kazandırma amacını güderler. Yalnız peygamberler değil, filozoflada bu ilişki üzerinde durmuşlar, inancın doğasını aydınlatmaya, iman konusuna felsefî bir derinlik kazandırmaya çalışmışlardır. Birey ve Tanrı ilişkisi en somut

* 09-11 Mayıs 2011 tarihleri arsında Urumiye'de yapılan *I. Uluslararası Çelebi Hüsameddin-i Urmevî ve Mesnevî-i Manevî Sempozyumu*'nda sunulmuştur.

1 Augustine, *The Confessiones of Saint Augustine*, Whitaker Hause, New Kensington, 1996, s. 14.

ifadesini "inanma" durumunda bulur. İnanmanın, bireyden Tanrı'ya doğru giden tek taraflı bir yönelişi ifade ettiği düşünülebilir. Ne var ki, bu durum inancın çeşitli boyutlarından yalnızca birini oluşturur. Zira iman, Tanrı'nın bireyin yönelimine karşılık verdiği inancını da içerir.

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki bağlamında iki tür tutumdan söz edebiliriz: (1) Akılcı yaklaşım, (2) Vahiy temelli yaklaşım. "*Akılcı yaklaşım*" felsefî bir nitelik taşır. Bu tutum, felsefe tarihi boyunca genellikle Tanrı varlığının kanıtlanması, ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilmesi şeklinde kendini göstermiştir. Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "spekülatif aklın" (*speculative Vernunft*) ürünü olan üç tür Tanrı kanıtı üzerinde durur: *ontolojik*, *kozmolojik* ve *psikoteolojik* kanıt. Ona göre fenomenler dünyasında kalarak Tanrı'nın varlığı yönünde bir kanıta ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı ontolojik olarak da,[2] kozmolojik olarak da,[3] psikoteolojik olarak da[4] kanıtlanamaz (Kant, 435, 442, 453).

[2] Ontolojik kanıt, "Mükemmel Varlık" düşüncesinden hareket eder. Farabi, İbn Sina ve Anselmus, Descartes, bu görüşün başlıca temsilcileri arasındadır. Bu filozoflara göre Tanrı en mükemmel olandır, zorunlu varlıktır. Bu nedenle olmaması düşünülemez. Bu kanıtlama biçimi Descartes'te görülür. Tanrının mükemmelliği karşısında yokluğunun düşünülemeyeceği, zira mükemmel bir varlığa eksikliğin uygun düşmeyeceğini söyler; mükemmel varlığın olmaması bir kusurdur. (Descartes, 39, vd.).

[3] Kozmolojik kanıt, en eski ve en güçlü kanıtlardan biridir. Evrenden, evrenin yaratılışından, ondaki düzenlilikten hareketle Tanrı'nın varlığına yol bulmaya çalışırlar. Bu görüşü savunanlara göre, evrendeki bu düzen ve ahenk, rastlantısal bir şekilde meydana gelmiş olamaz. Onun ortaya çıkabilmesi için bir hareket ettiricinin, bir düzen vericinin, bir tasarlayıcının, bir üst bir bilincin olması gerekir. İlk hareket ettirici nedenle Aristoteles, yaratılmış olanın yaratıcıya ihtiyaç duyması delili ile Gazali bu tutumun çok sayıdaki temsilcilerinden ikisidir.

[4] Kant'a göre, kendimize ait biricik aklımızı kaybetmek istemiyorsak, bu sıçramayı yapmamamız gerekir. Kierkegaard da kanıta dayalı imanı, bir inanış işi olarak değil bir bilgi işi olarak görür; ancak o, Kant'ın aksine, aklımızı kaybetmemiz için bu sıçramayı yapmamızı ister bizden. (Kierkegaard, 1985, 70). Kierkegaard, Kant'la Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusu üzerinde aynı görüşü paylaşsa da, "sıçrama" konusunda ondan ayrılır. Şunları söyler: "Kişi Tanrı'yı kazanmak için kesinlikle aklını kaybetmelidir; imanın özü budur." (Kierkegaard, 1989: 6.)

Üzerinde konuşulabilir dünyayı, "mevcutlar dünyası" olarak tanımlayarak olgusal bir çerçeve içine alan ve "üzerinde konuşamayacağımız şey konusunda susmamız gerekir" diyen "resim kuramı"nın Wittgenstein'ı da aynı tutumu sergiler (Wittgenstein, 1961, 151). Kierkegaard ise konuyu inanma hâli açısından ele alır. Ona göre Tanrı'nın kanıtlanması diye bir durum söz konusu olamaz. İman, temelini Tanrı'nın kanıtlanabilir oluşunda değil kanıtlanamaz oluşunda, bilinebilir oluşunda değil bilinemez oluşunda bulur. İman, kanıta gereksinim duymaz. Kanıtlanabilir olan, bir düşünce ya da olgudur. İman, kanıtı olmayan, aklı aşan bir hâldir (Kierkegaard, 1987, 44, 191). Jaspers, bu durumu, "kanıtlanmış Tanrı Tanrı değil, evrende gelişigüzel bir nesne olurdu" diye ifade eder (Jaspers, 1986, 69). Mevlânâ da kendi metaforik üslubuna uygun olarak, Tanrı'yı kanıtlamaya çalışan aklın, eninde sonunda konunun güçlüklerine saplanıp kalacağını söyler (Mevlânâ, 1988a, 9). Şöyle der: "Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur. Hâlbuki temiz Tanrı kulu onun aksine delillere bakmaz bile. Filozofa göre duman ateşe delilidir, ama bizce delilsiz olarak o ateşe atılmak daha hoştur. Hele yakınlıktan, sevgiden meydana gelen şu ateş yok mu? O, bize dumandan daha yakındır" (Mevlânâ, 1988e, 50). Bir başka yerde de, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi salt kanıt temeline dayandırmak isteyen kişiler için, "Filozof kendisini düşünceyle öldürdü" der (Mevlânâ, 1988a, 187). Kierkegaard da kanıtlanan Tanrı'nın "tanrılık" vasfını yitirerek bir bilgi nesnesine dönüşeceğinden söz eder. Bu şekilde kişi Tanrı yerine bir Tanrı kavramına inanmaya başlar. Mevlânâ ve Kierkegaard, Tanrı'nın kanıtlanamayacağı konusunda hemfikirdirler. Onlara göre Tanrı için kanıt aramak iman açısından bir yetkinlik değil bir kusur, tamlık değil bir eksikliktir. Bu konuda aklın söyleyebilecek ikna edici bir sözü yoktur. Dil, bu konuyu anlatmakta yetersizdir.

Vahyi temel alan tutumda, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin yönü, Tanrı'dan insana doğrudur. Bu ilişki biçiminde insan Tanrı'ya gitmemiş Tanrı insana gelmiş, insan Tanrı'yı bilmemiş Tanrı kendisini bildirmiş, insan Tanrı'yı kanıtlamamış Tanrı kendisinden haber vermiştir. Mevlânâ, "Tanrım, bizim bilgimiz, ancak senin bildirdiğin bilgidir" der (Mevlânâ, 1988b, 243). Bu durum, Giambattista Vico'nun kavimlerin Tanrı ile olan irtibatlarını açıklarken kullandığı "Tanrısal inayet" kavramıyla bağdaşır: Tanrı kendini hatırlatmış, onların bireysel ve toplumsal hayatlarına düzen getirecek ilkeler vaz etmiştir (Vico, 2007, 24, 38, 39). Mevlânâ'ya göre de Tanrı, peygamberleri fazlından, kereminden göndermiştir. Onlar, Tanrı'nın insanlara bir ihsanı, rahmeti ve armağanıdır (Mevlânâ, 1988b, 69).

Mevlânâ ve Kierkegaard, birey ve Tanrı arasındaki ilişkiyi rasyonel bir zeminde değil, Tanrı'nın insana, insanın Tanrı'ya yönelimi doğrultusunda, daha çok bir gönül ilişkisi olarak kurmak isterler. İman onlara göre biçimsel bir davranış tarzı olmadan önce, kişinin kendi gönlünde Tanrı ile iletişime geçebilmesi, Tanrı'nın varlığını kendi gönlünde hissedebilmesi, kendini Tanrı huzurunda konumlandırabilmesi, akışkan ve değişken olan varoluşun canlı doğası içinde bu ilişkiyi her an sürdürebilmesi olayıdır. Dahası an'da, varlığın akışında Tanrı'nın iradesini görebilmesi, bu tecelliyi seyredebilmesi, bunun zevkine varabilmesi olayıdır. Kierkegaard için, iman, en açık ifadesini iki varoluş arasındaki sevgide bulur. Bu ilişki canlı ve her an süren bir ilişkidir. Bu bireysel yaşantıyı tesis etmek imanın özünü oluşturur. Şunun ya da bunun karşısında değil, Tanrı'nın huzurunda olmak, en derin varoluşsal yaşantıdır. "Tanrı huzuru" başka bir yer ve zamanda değil de neden şimdi ve burada bulunduğumuz sorusunun cevabını da oluşturur, varoluşun anlamı sorununu da aydınlatır. Yitirilmişlik, atılmışlık, fazladanlık,

bu belli konumda yerini tanrısal istence bırakır. Tanrı'nın huzuru ve bakışı, kişiyi tanımlar; varlık içindeki yerini belirler ve varoluşunun anlamını oluşturur. Mevlânâ'da Tanrı huzuru, sevgili huzurudur. Gönlün arı duru olduğu, Tanrı ile varoluşsal iletişime geçildiği bir aşamadır (Mevlânâ, 1988b, 13). Gönül arılığı, bedensel itkilerin ağır zincirlerinden kurtulmayı, tinsel varlığı etkin hâle getirmeyi ifade eder. Mevlânâ'da bu yakınlık kendisini sevgilide yeniden keşfetmede, kendi varlığını sevgilinin varlığında yeniden bulmada ortaya çıkar. İman, bu noktada doğrudan aklın bir hareketi değil, Tanrı'nın mesajına bir cevaptır. Kişi Tanrı'dan gelen mesajı onaylayarak inanç alanına girmiş olur. Bu içsel süreci ancak "sevginin eserleri" ile tanıyabiliriz. Sevginin eserleri de davranışlarda somutlaşan erdemlerdir. İnsan bu yaşantıları bir "birey" olarak tecrübe eder. Böylece "sonsuz benlik" hâline gelir. Sevginin eserleri, giderek kuşatıcı bir sevgiye dönüşür.

Bu bildiride, birey ve Tanrı ilişkisi, Mevlânâ'nın ve Kierkegaard'un eserlerinden hareketle tartışılmaya çalışılacaktır. Bu iki filozofta, birey ve Tanrı ilişkisi rasyonel bir nitelik göstermez. Onlar daha çok Tanrı'dan insana doğru gelen, insandan Tanrı'ya doğru dönen, Tanrı'dan yine insana gelen, insandan insana, aşama aşama tüm varlığa, tüm evrene doğru yansıyan bir sevgi sarmalından söz ederler. Sonuçta inanma hâli, varlığa karşı derin ve içtenlikli bir sevgi duymaya, "yaratılanı yaratandan ötürü" hoş ve güzel görmeye dönüşür. Bu yönelim temelini, imanın bir "sevgi hâli" olarak algılanmasında bulur.

1. Tanrı'nın çağrısı

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki yaratılışla başlamıştır. Bu ilişki, kutsal kitapların ifadesine göre, Âdem ve Havva'ya yönelik yapılan "şunlardan yemeyin" uyarısında belirli bir yön kazanmıştır. Bu bilgi ile cahilliğin masumiyeti, ortadan

kalkmış, kişi, Tanrı'nın bu uyarısında kendi özgürlüğünü ve potansiyelini tanımıştır. Bu keşif onu cennetten yeryüzüne düşürmüştür. Yeryüzündeki insan yaşamı, bu atılmışlığın derin izlerini taşır. İnsan yeryüzüne gelirken, ölümü, beraberinde kaygıyı da getirmiştir. Burada birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin kökensel durumu vardır. Birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin yönü, Tanrı'dan bireye doğrudur. Tanrı kendisinden söz eder, kendisinden haber verir, dahası insanı kendi mesajını anlayabilecek bir şekilde yaratır ve ona yeryüzünü bir varoluş mekânı olarak sunar. Dünyanın içini insan hayatına elverişli olabilecek şekilde tezyin eder. Böylece orayı bir "yuva", bir "yurt" hâline getirir. Bu da, insana, Tanrı'dan bir inayet ve iyilik mesajı olarak ulaşır.

Tanrı, insandan salt akıl yoluyla kendisini bulmasını istemez. Vahiy ve peygamberlerle, kendini tanıtır, bizzat kendisinden söz eder. Peygamber ve vahiy, Tanrı'dan insana gelen bir bilgi, bir haber, bir çağrıdır. Mevlânâ'ya göre, akıl doğrudan doğruya Tanrı ile ilişki kurmaz, bu nedenle peygamberler bir aracıdır. Şöyle der: "Eğer akıl onun bağladığı düğümü çözebilseydi Tanrı peygamberleri yollar mıydı?" Bir başka yerde de aynı temayı şu şekilde dile getirir: "Herkes Tanrı'nın fazlına, ihsanına erişebilseydi Tanrı bunca peygamber yollar mıydı?"(Mevlânâ, 1988d, 256, 266, 376). Peygamber kavramında örtük olarak, aklın Tanrı ile iletişim kurmadaki yetersizliği vardır. Bu yetersizliğe binaen Tanrı, peygamberler aracılığı ile insanlara seslenmek istemiştir. Peygamber bu anlamda bir "çağrı"dır. İnsan, bu çağrıyı duyup ruhsal, davranışsal, düşünsel ve duygusal açıdan bir tutum aldığı zaman yeryüzündeki konumunu da tayin etmiş olur. Birey bu konum içinde hep "Tanrı huzuru"ndadır. İnsanın Tanrı'ya cevabı olan iman, işte böyle bir konumdur. Tanrı, insandan kendisini bulmasını istemez, bizzat kendinden haber verir. İnsanın Tanrı hakkındaki bilgisi, bu habere

dayanır. İnsan Tanrı'yı, ancak Tanrı'nın haber verdiği kadar ve bu bilgi ölçüsünde bilebilir. Bu şekilde akıl vahiyle Tanrı hakkında söz söyleyebilme olgunluğuna erişir.

İman, birey ve Tanrı arasındaki ilişkinin özünü yansıtan bir varoluş hâlidir. O, bilgi, siyaset ve yarar öncelikli bir ilişki değildir. Bu ilişki biçiminde, neye inandığımız tam açıklık kazanmaz. İnanma, kendi içinde hep bir "giz" öğesi taşır. İnsanlar inanır, ancak hiç kimse tam olarak neye inandığını bilmez. Tanrı'ya olan inancımızın temelinde, bizim kendi aklımızla elde ettiğimiz bir bilgi türü değil, Tanrı'nın kendisinden haber vermesi bulunur. İman bundan daha fazla bir "bilgi" içermez. Eğer aklın verileriyle böyle bir bilgiye eriştiğinden ötürü inandığını iddia edenler varsa, o zaman onlar, Kierkegaard'un deyişi ile kendi zihinlerinde oluşturdukları bir "kavram"a inanırlar (Kierkegaard, 1941, 108, 109).Augustinus'un ve Jaspers'in ifadesiyle söyleyecek olursak, "kuşatıcı varlık"ı (Augustinus, 1986, 58, Jaspers, 1986, 58) bilgisi ile kuşattığını iddia etmek, Tanrı'nın tanrılığını nesneleştirmek olacak, böylece Tanrı Tanrı değil, sıradan bir varlık hâline gelecektir. Oysa "kuşatıcılık"ta kuşatılamayan, kavranamayan, bilinemeyen, görülemeyen bir üstünlük ve fazlalık söz konusudur.

İnsanlar, Tanrı hakkında, kendi akıllarına dayalı olarak kuşatıcı bir bilgiye kavuşamazlar. Bu, normal bir şeydir de; zira insan aklı Tanrı'yı kavramak için uygun bir yapıda değildir. Descartes, bunu sonlu aklımızın sonsuzu kuşatamaması, düşünememesi olarak niteler. Ona göre sonsuz Tanrı fikrini insanın içine koyan (*idea innata*) Tanrı'dır. Sonlu aklımızla sonsuz Tanrı'yı düşünebiliyor olmamız, Tanrı'dan insana gelen bu bilgiyle mümkündür (Bkz. Descartes, 34). Akıl, Tanrı'yı ancak O'nun kendisinden söz ettiği ölçüde bilebilir. Zira O, insanların kendi dilleri ile oluşturdukları bilgi ve düşüncelerin üstündedir. Dil, kavrasa kavrasa, insanın görü ve

düşünce alanı içine girebilecek, kuşatan değil de kuşatılan bir varlığı bilinir ve kavranır hâle getirebilir. Sınırlı olan dünyanın dili ile sınırsız Tanrı'yı ifade etmek nasıl mümkün olabilir? Söylenen her şey, dünyaya ilişkin bir varlığa göndermede bulunur. Dilin, Tanrı varlığını ifade etmesi, karşılaması, her zaman bir sorunsal oluşturur. Sonlu ve sınırlı bir dille sonsuz ve sınırsız bir varlık hakkında konuşmak, neyi ifade eder? Tanrı hakkında söylenebilecek "bir" neyi ifade eder? "Güç" ve "bilgi" neyi ifade eder? Biz biri birle toplayabilir, ikiye bölebiliriz. Gücü ve bilgiyi çalışarak kazanırız. Büyük bir şeyi küçük bir şeyle kıyaslayabiliriz... Mevlânâ, sözcüklerin Tanrı hakkında bir içeriğe sahip olamayacağını söyler. Bu nedenle, dil, Tanrı hakkında konuşamaz. Zira dil, içeriğini içinde yaşadığımız dünyadan alır; öyle ki, "dilimin sınırı, dünyamın sınırıdır" ifadesi, dil ve gerçeklik alanı arasındaki karşılıklı ilişkiye atıfta bulunur (Wittgenstein, Tractatus, 114). Dilime, dünyamın sınırlarını aşan anlamlar, ancak Tanrı tarafından yüklenebilir. Vahiy, bu işlemin adıdır. Vahiy'de Tanrı kendi kendisinden söz etmektedir. Tanrı kendi hakkında yeni bir dille değil, insanların konuştukları dille konuşmaktadır. Elimizdeki tek bilgi, Tanrı'nın kendisi hakkında verdiği bilgidir. Kendi aklım bana Tanrı'nın kim ve ne olduğu konusunda, üzerinde açıkça konuşabileceğim bir bilgi sunmaz. Mevlânâ bunu "mucize" kavramı ile açıklar. Eğer akıl, kendi başına Tanrı'ya ulaşabilme yeterliliğine sahip olsaydı, "mucize"ye gereksinim duymazdı. Mucize hadisesinde akıl, kendisini, akıl dışı ve olağanüstü ile ikna eder. *Mesnevî*'de şu ifadeler geçer: "Musa ve Muhammed'in mucizelerine dikkat et. Sopa nasıl yılan şekline girdi, direk nasıl irfan sahibi oldu? Sopa yılan şekline girdi, direkten de inilti duyuldu. Bu mucizeleri, dini izhar için günde beş kere ilan ederler. Bu din lezzeti eğer akla aykırı olmasaydı bunca mucizeye hacet var mıydı? Akıl, akla uygun olan her şeyi, mucizesiz, keşmekeşsiz kabul eder" (Mevlânâ, 1988a, 171). Kierkegaard da imanın bir paradoks

içerdiğini, absürt bir durum olduğunu hemen her eserinde sık sık yineler.[5] Vico'nun, "Gentil Kavimler"[6] olarak nitelediği kavimlerin, Tanrı ile iletişim içinde olmadan, salt kendi akıllarıyla ulaşabildikleri inanç düzeyi, entelektüel yaşamın parlak örneklerini veren Mısır, Mezopotamya, Yunan ve Roma kültürlerinde de olduğu gibi[7], paganizmdir. Akıl ve iman arasında bir gereklilik bağı kurmak her durumda mümkün olmayabilir. Dolayısıyla, Tanrı hakkındaki bilgimiz, aklımıza değil, Tanrı'nın kendi kelamına dayanmaktadır. Ancak bu söz, yine de insanın dil düzeni içinde ifade bulmuş, Tanrı insana insanın dili ile hitap etmiştir. Tanrı hakkında söylenen insan sözü, Tanrı'yı olduğu gibi anlatmaktan uzaktır. Dolayısıyla, iman apaçık bir durum değildir, kendi içinde hep bir "giz" öğesi taşır (Kierkegaard, 1978, 27). O, üzerinde apaçık konuşamayacağım, spekülasyon konusu yapamayacağım, tartışamayacağım, bilimsel bir bakışın nesnesi hâline getiremeyeceğim bir varlıktır.

5 "*Credo qui aabsudum*" (saçma olduğu için inanıyorum) anlayışı, temelini Tertullien'de bulur. Bu yaklaşıma göre kişi aklının gözlerini çıkarmalı, Tanrı'yı kazanmak için aklını kaybetmelidir. (Bkz. Reneaux, 14). Ayrıca bkz. (Kierkegaard, 1992, 109, vd.).

6 İtalyan filozofu Giambattista Vico (1668-1744), tarih ve sosyal bilimlerin metodolojisini temellendirdiği, insanî-tarihsel alana bilimsel bir nitelik kazandırdığı çığır açıcı çalışması *Yeni Bilim*'de, kavimleri Tanrı ile ilişkisini kurabilmiş ve kuramamış toplumlar olarak ikiye ayırır. Gentil kavimler, bu ilişkiyi kuramamış olan kavimlerdir. Onlar, Tanrısal inayetten uzak bir şekilde evlilik, aile ve defin olmadan yaşamışlar, yeryüzündeki uzun deneyimlerinden sonra pagan toplumları oluşturmuşlardır. Tanrı ile irtibatını kurabilen İbrani kavimler ise, Tanrısal inayet sayesinde aile, evlilik, defin, hukuk, adalet, toplum gibi organizasyonlarla yeryüzü ormanında vahşi hayvanlar gibi dolaşmaktan kurtularak bir düzen oluşturabilmişlerdir (Bkz. Vico, 2007).

7 Bu toplumlar, aklı kullanmada, varlığı rasyonel olarak kavramada ve düzenlemede ileri bir düzeye erişmiş toplumlardır. Nitekim Mısır mimarinin, antik Yunan felsefenin, Roma da hukukun ana vatanı olarak görülür. Tuhaf olan şey, aklı kullanmanın ileri bir düzeyine erişmiş olan bu toplumların paganist toplumlar olmasıdır. Demek ki, dünyasal sınırlar içinde iş gören aklın, inanç alanında, aşkın yönlendirmelerin dışında, sırf kendi başına ulaşabileceği aşamalardan biri de, örneklerin gösterdiği üzere, paganizmdir.

2. İman bir cevaptır

İnanma tutumunda, hem neye inanıldığı, hem de nasıl inanıldığı önemlidir; bunlar inanma tutumlarını oluşturan unsurlardır. Ama yine de konumuz açısından önem taşıyan bir soru sorabiliriz: inanma olayında hangisi daha belirleyicidir; nasıl inanıldığı mı, yoksa neye inanıldığı mı? Bu soruya verilecek cevap, inanma tutumları üzerinde etkili olur. "Neye inanıyorsun?" sorusu, sorunun sorulduğu kişiden bilgi ister. İnandığım varlığı ve özelliklerini, bir bilgi olarak ortaya koyduğumda, bu neye inandığım sorusuna bir cevap teşkil eder. Ama bu durumda acaba bir bilgiye, bir kavrama, bir tasavvura mı inanmam söz konusu olur? İmanı bilgisel bir tutum hâline getirmek, imanın özü ile bağdaşır mı? Ya da iman temelde bilgisel bir tavır mıdır? Neye inandığım sorusu imanı kendi dışımda çözümlemeye çalışırken, nasıl inandığım sorusu inanma olayını benim kendi varlığım içinde anlamaya çalışır. Sahih ve içtenlikli inanma tutumunda nasıl inanmalıyım sorusu neye inanmalıyım sorusunu önceler, imanı bir bilgi konusu olarak görmez. Bu nedenle Tanrı'nın kavranabilirliği anlayışını öne çıkarmaz. İman, ancak bir sevgi konusu olarak görüldüğünde kendi doğasına uygun bir yörüngeye oturmuş, "Nasıl inanmalıyım" sorusu, sahih ve içtenlikli bir yönelim kazanmış olur. Bu tutum imanı, neye inanmalıyım sorusundan çok nasıl inanmalıyım sorusunda arar, neye inandığımı değil nasıl inandığımı öne çıkarır.

Kierkegaard'a göre, varolmanın anlamı, dinsel duygunun yaşamasıyla orantılıdır. Kişi, varolmanın dinsel anlamını unutmuşsa, insan olarak varolmanın anlamı da unutulmuştur (Kierkegaard, 1992, 223).Ona göre iman, iki varoluş arasındaki ilişkidir. Bu o kadar birebir ve doğrudan, aracısız bir ilişkidir ki, "iman şövalyesi" olarak nitelendirdiği Hz. İbrahim için şöyle der: "Ulaştığı harika zaferin neticesinde Tanrı'nın samimi dostu olur ve Ona "Sen" diye hitap eder." Artık kişi

anladığı için değil anlayamadığı için, kanıtladığı için değil kanıta gereksinim duymadığı için inanır. İnancın temelinde "Tanrı'nın huzurunda olma" duygusu vardır. Tanrı, varoluşun ve benliğin ölçütüdür; kişinin, huzurunda kendisi olabildiği, benlik hâline gelebildiği bir varlıktır. Ancak onun huzurunda bir konum kazanmakla kendisi olabilir. Bu ilişki, kanıta dayalı bir ilişki değildir, akıl ve mantığa dayalı bir ilişki de değildir. O, aklın bilgi ve kanıt temelli tutumuyla değil, daha çok gönül ve sevgi ilişkisiyle anlaşılabilir. Bu da bir "ben" olarak "Sen"i kendi varlığımda hissetmemle alakalı bir durumdur. Bu açıdan Tanrı bir kavram değil, kendisiyle varoluşsal bağlantı içinde bulunduğum Sen'dir. Her zaman huzurunda olduğumu hissettiğim ve ancak bu konumumla bir ruh ve benlik hâline gelebildiğim, içinde bulunduğum anı sonsuza bağlayabildiğim, bu şekilde sonsuzlaşabildiğim Mutlak Varlık'tır.

Tanrı ile birey arasındaki ilişki sevgi önceliklidir; toplumsal, siyasal, hukuksal, hatta ahlak öncelikli değildir. Kierkegaard, Hz. İbrahim örneğinden hareketle, dinsel varoluş ile ahlaksal varoluş arasında bir zıtlaşma oluşturur. İbrahim'in eyleminde, etik olan teolojik olan tarafından askıya alınır (Kierkegaard, 1985, 60, 75, 90). Bu durum, evrensel olanla bireysel olanın, ifade edilebilenle edilemeyenin, ahlaksal olanla dinsel olanın zıtlaşmasıdır bir bakıma. Aklın yasalarına göre şekillenen ahlaksal varoluş alanı açısından bakıldığında, kızını kendi toplumunun kurtuluşu için tanrılara kurban veren Agamemnon'un durumu bir kahraman olarak ortaya çıkarken İbrahim'in durumu bir oğul katili olarak belirginlik kazanır. Ahlaksal varoluş açısından baktığımızda Agamemnon'un eylemi bize kahramanca görünebilir; onu alkışlayabiliriz, acısını paylaşabiliriz (Kierkegaard, 1985, 87). Ama aynı ahlak yasaları babadan oğlunu yetiştirip topluma kazandırmasını ister. Dolayısıyla iman, ahlak gibi aklın evrensel kategorilerine dayanmaz, o öznel bir ya-

şantıdır. İbrahim, bir sahnede değildir, kendisini başkalarına anlaşılır hâle getiremez, eylemini ahlaksal bir ödevle açıklayamaz.[8] Onu ifade edebilecek tek şey "susku"dur. Zira o aklın ve etiğin evrensel buyruklarına göre eylemde bulunmaz. Ama iman, aşağıda da üzerinde durulacağı üzere, hem Mevlânâ'da, hem de Kierkegaard'da, bireyden yalnız kendisine ve kendi çocuklarına karşı değil, tüm insanlığa ve tüm varlığa karşı kuşatıcı bir sorumlulukla davranmasını ister. Zira Tanrı'yı sevmek, ancak onun yarattıklarını sevmek ve onlar karşısında koruyucu bir tavır sergilemekle olanaklıdır.

Mevlânâ, taklide dayalı iman, alışkanlığa dayalı iman, içtenlikli iman gibi çeşitli ayrımlardan söz eder (Mevlânâ, 1988c, 376). İçtenlik boyutu taşıyan bir inanma biçimi, ancak birey ve Tanrı arasındaki canlı ve sürekli bir varoluş bağı şeklinde ortaya çıkabilir. İman, gönlün yönelimi olarak Tanrı'nın çağrısına bir cevaptır. İnsan, bu cevabı, kendi içindeki sevgi ve hikmet ölçüsünde, kendi öznel deneyim ve inanma tecrübesinden türetir. Tanrı ile olan iletişimi, ihtiyaç anlarıyla sınırlama, yalnız korku ve umutsuzluk durumlarında onu hatırlama, içtenlikli inanç alanına girmez. Bu dünyaya ve öte dünyaya yönelik bir fayda bekleyişi, sahih inanma tutumuyla bağdaşmaz. Yûnus Emre, "bana seni gerek seni" redifli şiirinde, birey ve Tanrı ilişkisini koşulsuz bir bağlılık temeline oturtur. Dünyaya ilişkin bir yarar, ölüm sonrasına yönelik bir korku ve umut, inanmanın motivasyonu hâline geldiğinde, inanma durumunun sahihliği bozulur. Kierkegaard, bu tür bir inanma biçiminde putperest belirtiler görür. Tanrı'yı, ihtiyaç duyulan nesnelerin kendisinden istendiği bir ambar

[8] Kierkegaard, bu noktada önemli kavramlarından birini ortaya koyar: "İman şu paradokstur: Bireysel olan evrensel olandan üstündür" (Bkz. Kierkegaard, 1985, 84, 97). Buna göre, tek kişinin içindeki ve sadece ona özgü olan iman, kanıtlanmış, bilinmiş, akla uydurulmuş, dünyadaki bütün insanlar tarafından kabul edilmiş ilkeden daha üstündür.

bekçisi gibi görmek, imanın gönül boyutu ile bağdaşmaz; Kierkegaard bunu, Tanrı'yı, Alaaddin'in sihirli lambasına benzetmek olarak niteler. Mevlânâ da, "Ekmek isteyen yıllardır Allah der fakat saman için Mushaf taşıyan eşeğe benzer" diye konuya yaklaşım gösterir (Mevlânâ, 1988b, 39).[9]

Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, Mevlânâ'nın şiirlerinde, *metaforik*[10] bir ifade biçimi içinde, koşul gözetmeyen bir yakınlık hâli olarak ifade bulur. Mevlânâ, sahih iman ya da içtenlikli iman diye adlandırılabilecek inanma tutumunu çeşitli örneklerle açıklamaya çalışır. Biz çalışmamızda bu örneklerden yalnızca ikisi üzerinde duracağız. Bunlardan ilki, *Mesnevî*'nin birinci cildinde yer alan "Çengi Hikâye-

9 Hem Kierkegaard'un, hem de Mevlânâ'nın üzerinde durduğu temel konu, Tanrı için her şeyin mümkün olduğudur. Bu doğal bir şeydir. Zira Tanrı anlayışının kendisinde bu tür bir yetkinlik ve kudret sahibi olma zaten vardır. Kuşkusuz o, ekmek isteyene ekmek, rızık da verir. Burada üzerinde durulan husus, dünyasal yarar ve çıkarları, imanın koşulu hâline getirmektir. İmanın içeriğini, iki varoluş arasındaki bağlanma durumu olmaktan çıkarıp bir alışveriş konusu hâline getirmektir; eleştirilen nokta burasıdır.

10 Mevlânâ'nın felsefî söyleminden bahsetmek, Batılı anlamda bir felsefî söylemden bahsetmek olmayacaktır. Onun düşüncelerini ortaya koyma, onları geliştirme ve kurgulama biçimi spekülatif, kurgusal ve kavramsal bir nitelik arz etmez. Onun felsefî söylemini izah edebilecek en önemli kavram "eğretileme" (*metafor*)'dir. Mevlânâ metaforik bir tarz üzerine söylemini inşa eder. Metaforun özünü, öyküsel anlatım oluşturur. Öykülerle bir sistem kurar. İnancın içtenliğini, inanma temelinde birey ve tanrı arasındaki aşkı, sevgiyi metaforik ifadelerle anlatır. Eğretileme, doğrudan dile getirme değil, dolaylı söylem tarzıdır. Benzetmelerle yaklaşmaya çalışır. Hakikati gördüğünü ve bildiğini değil, görür ve bilir gibi olduğunu söyler. Bu söylem biçimine, sürekli bir "temkinli olma", "haddini aşmama" hâli eşlik eder. Bu da içsel gerçekliklerin, teolojik hakikatlerin, sezgisel keşiflerin, aşkın hakikatlerin söz konusu olduğunda, uygun bir söylem biçimi olduğu söylenebilir. Bu tutum, hakikatin merkezine gittiğini söylemez, daha çok onun etrafında dolaşır (Bkz. Keklik, 55). Aslında metaforik anlatıma Batı felsefesinde de çok sık rastlanır. Platon, "mağara metaforu"yla kendi sisteminin temelini oluşturur. Metaforik anlatımda onun da anlatılara, hikâyelere ve efsanelere yer verdiğini görürüz. Denilebilir ki, sözün bittiği yerde metafor başlar. Anlatım çıkmaza girdiğinde metafor imdada yetişir. Metafor, doğrudan anlatılamayanı anlatmayı dener. Konuya yaklaşmak için çabalar (Bkz. Taşdelen, 2011, 41-43).

si"dir. Hikâyeye göre, Çengi, yetmiş yıllık ömrünü nağmeler çıkararak geçirmiştir. Sonunda ihtiyarlık dönemi gelip çatmış, gücünü kuvvetini yitirmiş, acınacak bir hâle düşmüştür. Tanrı'ya şöyle yakarır: "Bugün kazanç yok, senin konuğunum. Çengi sana çalacağım... Tanrı'dan kiriş parası isteyeceğim. Çünkü o kendisine hâlis olan kalplere kerem ve ihsanıyla mukabele eder." Çengi omuzlayıp yola düşer, Medine mezarlığına doğru yürür. Bir hayli çenk çalıp ağlar; başını yere koyar, çengi yastık yapar. Mevlânâ, hikâyenin devamında bu kişiyi, "saf, makbul ve mübarek kul" olarak niteler ve şunu sorar: "İhtiyar bir çalgıcı nasıl olur da Tanrı'nın haslarından [makbul kullarından] olur? Ey gizli sır, ne hoşsun sen!" (Mevlânâ, 1988a, 152, 165, 174).

Kierkegaard'a göre birey, inanmakla kendisini Tanrı huzurunda var etmeye başlar. Birey Tanrı ilişkisinde en çok öne çıkan tutum, budur. Tanrı, hayatiyet sahibi kişinin "Sen" diyebileceği, kendisine sevgi duyabileceği, varlık bilincini kendisinden türetebileceği bir varlıktır. Tanrı bir algı, bilgi ve düşünce konusu değilse, o zaman neye inandığımızdan çok nasıl inandığımız konusu öne çıkar. Bu yaşantı da, imanı herhangi bir koşula bağlamadan gönülden bir bağlanmayı, içten bir yönelimi ifade eder. Bu noktada iman, biçimsel (*formal*) bir durum olmaktan çıkarak, yine Kierkegaard'un deyişi ile iki varoluş arasındaki "ben ve sen" ilişkisine dönüşür. Bu düşünsel yaklaşımın temellerini Augustinus'ta bulmamız mümkündür. O, imanı, özgür irade, sevgi ve "kendini bilme" (*memoria sui*) - "Tanrıyı bilme" (*memoria Dei*) kavramları çerçevesinde bir "ben ve sen ilişkisi" olarak ele alır.

Mesnevî'de, yukarıda verdiğimiz "Çengi" örneğinin yanında, imanı biçimsel bir tutum olmanın dışına çıkarıp bir "ben ve sen" ilişkisi olarak kuran başka örnekler de vardır. Bunlardan en önemlisi şudur: Musa bir gün yolda bir çoban görür. Çoban şöyle yakarmaktadır: "Ey kerem sahibi Tan-

rı! Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çarığını dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım. Ulu Tanrı, sana süt ikram edeyim. Elceğizini öpeyim, ayacığını ovayım. Uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim. Bütün keçilerim sana kurban olsun. Bütün nağmelerim, heyheylerim senin yâdınladır Tanrı'm." Bu ifade biçimi, putperest özellikler taşır. Ne var ki, Kierkegaard'un da dediği gibi, bazı inanma durumları vardır ki, bir putperest gerçek bir Tanrı'ya inanır gibi inanır, gerçek bir Tanrı'ya inanan da, inanma biçiminde putperest belirtiler gösterir. Musa ile çoban arasında geçen bu metaforik öyküde de, benzer bir durum söz konusudur. Çoban inanma biçiminde, neye inandığı söz konusu olduğunda, putperest bir nitelik sunar. İçtenlik onun inancını sahih bir inanma tutumuna dönüştürür. Musa bu kişiye, Tanrı'ya yanlış bir şekilde inandığı ve yakardığı için kızar ve nasıl doğru bir şekilde inanması gerektiğini, nasıl bir Tanrı'ya inandığını öğretir; inandığı Tanrı'nın özelliklerinden söz eder ve onu dalalet içinde olmakla suçlar. Sözlerini saçma bulur, küfür olarak niteler. "Çarık, dolak ancak sana yakışır. Sen bunları kime söylüyorsun? Amcana, dayına mı?" diye azarlar.

Bu öyküde Musa, bir "doğru Tanrı bilgisi" ve "doğru Tanrı inancı" olduğu fikrinden hareket eder. Tanrı hakkında doğru olduğundan kuşku duymadığı bilgilerden söz eder: Tanrı yemez, içmez, yatmaz, uyumaz, insana benzemez, başında bit olmaz, çarık ve elbise giymez, bir bedende cisimleşmez, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Çobanın Tanrı tasavvuru, bu "doğru Tanrı anlayışı"yla bağdaşmaz. Musa, amcasından dayısından söz eder gibi Tanrı'dan söz eden bu adama kızar ve onu dinden çıkmakla suçlar. "El ayak bizim için bir öğüş vesilesidir; fakat Tanrı'nın arılığına nispetle kusurdur." Çoban, Musa'nın bu uyarıları ve ithamı karşısında çok üzülür: "Ya Musa, ağzımı bağladın, pişmanlıktan canımı yaktın"

der; elbisesini yırtıp yana yana bir ah çeker, başını alıp çöle doğru yola düşer. Musa'ya Tanrı'dan şöyle bir uyarı gelir: "Kulumuzu bizden ayırdın. Sen ulaştırmaya mı geldin, yoksa ayırmaya mı? Ben, herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılah verdim. Ona medih olan söz sana zemdir; ona göre baldır sana göre zehir!" (Mevlânâ, 1988b, 134).

Mevlânâ'ya göre, her yaşantı farklı bir varoluş hâli, her varoluş hâli de farklı bir dildir. Her varoluşun nasıl kendine özgü ve diğer varoluş hâllerinden farklı özellikleri varsa, kendine özgü bir dili de vardır. Giden günle, insanın içinde bulunduğu hâl de değişir ve her hâl yeni bir dille ifadeyi gerekli kılar. Dünkü dil, dünü anlatır, bugünü anlatmak için yeni bir dile, yeni bir söz dağarcığına, yeni bir "ıstılah"a ihtiyaç vardır. Her varoluş hâlinin kendine özgü bir dilinin olması, onu başkaları için yabancı ve anlaşılmaz kılar. Dolayısıyla, Çoban'ın varoluş hâli ve bu varoluş hâline özgü dil, diğerleri için anlaşılmazdır. Birine övgü olarak görünen söz, diğerine yergi olabilir. Varoluş hâlleri nasıl farklılaşırsa, varoluş hâllerine özgü dil de öylece farklılaşır; öyle ki, iletişimi imkânsız kılan bir noktaya bile ulaşabilir. Birey ve Tanrı ilişkisinin dili, "hâl dili"dir, "gönül dili"dir. Bu noktada asıl olan, söz değil, sözün içinden türediği "hâl", içtenliğin ve sahih varoluşun kaynağı olan "gönül"dür. Hâlde asıl olan ise içtenlik ve yüreğin arılığıdır. Yüreğin arılığı, gönlün içtenlikli yaşantısı, söze gelmeyen bir nitelik taşır. Mevlânâ bu noktada birey ve Tanrı ilişkisini, "aşk"la ifade eder; aşkı, bu ilişkiyi kurabilecek bir varoluş durumu olarak görür. Aşk hâli, bütün dillerin üzerinde bir dil, bütün hâllerin üzerinde bir hâl, bütün yasaların üzerinde bir yasadır. "Biz; dile, söze bakmayız; gönle, hâle bakarız. Kalp huşu sahibiyse kalbe bakarız, isterse sözünde kulluk olmasın. Gönül cevherdir, söz söylemekse araz... Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayrı-

dır. Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de" (Mevlânâ, 1988b, 134).

"Musa, Tanrı'dan bu azarı duyunca çöle düşüp çobanın ardınca koştu. Nihayet onu bulup dedi ki: "Müjdemi ver! Tanrı'dan izin geldi. Hiçbir sebep ve tertip yolu arama; daralan gönlün ne isterse onu söyle! Senin küfrün din, dinin can nuru... Sen emniyete ermişsin." Mevlânâ olayı şöyle yorumlar: "Kendine gel kendine! Tanrı'yı övsen de bu övüşünü, çobanın layık olmayan övüşü gibi bil, öyle tanı. Senin övüşün, çobanın övüşüne nispetle daha iyidir. Ama Tanrı'ya nispetle onun da değeri yok, onun da sonu gelmez." (Mevlânâ, 1988b, 137-166) Bir başka yerde de, dilin Tanrı'yı övmekten uzak olduğunu söyler; Tanrı'ya hitaben "ben seni övemem" der. Bizim kendi dilimiz içinde söylediğimiz, ifade ettiğimiz sözlerin Tanrı için nasıl bir anlamı olduğu, O'nu nitelemek için söylediğimiz sözlerin gerçekten onun tanrısallığını ne ölçüde karşıladığı, varlığında nasıl bir karşılık bulduğu bir sorundur. Bizim dünyasal gerçekliği ifade etmek için kullandığımız dil, Tanrısal gerçekliği ne ölçüde karşılayabilir? Sözgelimi Tanrı için bilmek nedir? Görmek nedir? Bağışlamak nedir? Bu tanrısal nitelikler insan gerçekliğinde olduğu gibi midir? Bilmek, bizim kullandığımız anlamda bilmek, görmek bizim anladığımız anlamda görmek midir? Mevlânâ için, tanrısal gerçeklik karşında söz bir "örtü"dür; o, ifade ettiği gerçekliği açmaz, görünür ve anlaşılır kılmaz; aksine örter, kapatır (Mevlânâ, 1988c, 387). Şöyle der: "Söz dar, mana ise geniş. Söz manaya kifayetsiz. Onun için peygamber 'Tanrı'yı bilenin dili tutulur' der" (Mevlânâ, 1988b, 131). Birey Tanrı ilişkisi bütün sözlerin, bütün ifadelerin dışında kalır. Bu ilişki, sözle ifade edilebilecek, sözün içine sığdırılabilecek bir ilişki biçimi değildir. Burada önemli olan gönlün tutumudur, dilin söylediği ikincildir. "Sözün eğri özün doğru olursa o söz eğriliği Tanrı'ya makbuldür" der (Mevlânâ, 1988c, 14).

Söz, birey ve Tanrı ilişkisini taşıyacak, bu ilişkinin kurulmasını sağlayacak derecede yetkin bir araç değildir. İçten yönelim, her zaman önemlidir; bu yönelim, nasıl inandığımız sorusunu cevaplar. Tanrı için zahiri dilden daha değerli bir dil vardır; o da iç dilidir, hâlin ve gönlün dilidir. Bu dil aklın, bilginin, üçün beşin değil, aşkın ve gönlün dilidir. Kierkegaard'un *Korku ve Titreme*'de, İbrahim'in durumunu anlatırken söylediği sözler, İbrahim'in anlaşılamayacağını, durumunu başkalarına izhar edemeyeceğini, izhar etse de başkaları tarafından anlaşılamayacağını ortaya koyar.[11] Ona göre de iman şövalyesi İbrahim ile Tanrı arasındaki ilişki, bir "aşk", "sevgi" ve "bağlanma" ilişkisidir. Bu, her anı gizlerle dolu olan ve İbrahim'in kendi varlığı içinde tecrübe ettiği bir yaşantıdır. İbrahim ulaştığı muhteşem aşamada, Tanrı'nın samimi dostu olur ve Ona "Sen" diye hitap eder. Asıl olan bu içten diyaloğun, sevgi bağının kurulabilmesidir. Mevlânâ da eserlerinde, birey ve Tanrı arasındaki "dostluğu" vurgulayan ifadelere sık sık yer verir. Bunlardan birinde şöyle der: "Tanrı'ya gönül doğruluğu ile eğilirsen ona mahrem olursun." "Ben Tanrı ile öyle bir haldeydim ki, aramıza seçilmiş bir peygamber bile giremezdi" (Mevlânâ, 1988d, 14, 238). İmanı, yalın, içten ve sevgi temelli bir bağlanma olarak gören bu duyarlık, daha sonra Karl Jaspers, Gabriel Marcel ve Martin Buber gibi filozoflarca da sürdürülür.

Sürekli bir "giz öğesi" ardında kalan din ve dinsel duygu için, "doğru" ve "yanlış" gibi nitelemeler uygun olmayacak-

[11] Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'yi Johannes de Silentio müstear ismiyle yazar. Bu Latinceden alınan bu adlandırma, "suskun Johannes" anlamına gelir. Bununla, kitabın yazarı olarak aslında kendisinin de konuşamadığını, kendi içindekileri anlatmadığını, anlatsaydı bile bu anlamın sözün nesnel ve evrensel formu içinde dönüşüme uğrayarak kendi özünden uzaklaşacağını söylemek ister. Sözün evrensel ve nesnel formu içinde, anlamın dönüşmesi durumunda, İbrahim bir "oğul katili" olarak ortaya çıkar. İbrahim'in anlaşılmazlığı, birey olarak evrenselden yüce oluşu, teolojik olanın etik olanı askıya alışı, "paradoks" ve "susku" bağlamında anlaşılabilir.

tır. İman, nesnel ve evrensel bir bilmeyi değil, tecrübenin, aşkın, sevginin, içe doğuşun iç içe olduğu bir anlama, ışıma ve sezme durumunu ifade eder. Bu öznel yaşantı, ancak onu tecrübe edenler açısından anlamlıdır. "İnandım" sözcüğü, yalnız onu söyleyenler açısından anlaşılabilirlik niteliği taşır. "Anladım" demek, "ben anladım" demektir. Benim anladığım şeyi, ancak benim anladığımı anlayanlarla paylaşabilirim. Yine de benim anladığım şeyi tıpkı benim gibi anladıklarından emin olamam. Dolayısıyla, iman daima ona sahip olan kişinin imanıdır, kendi öznelliğim ve öznel deneyimim içinde kalan bir inanma biçimidir. Yaşantı durumları birbirinden farklı olduğu için hiç kimsenin inanma durumu bir başkasının inanma durumu ile aynı olmayacaktır.

İşte bu noktada "doğru iman", "gerçek iman" gibi kavramlar kullanmak, özel deneyim alanlarında nesnel karşılıklar bulmaz. "Doğru" sözü, inancı nitelemez, aksine onu belirsizleştirir. Çünkü inanç alanındaki doğruluk, eğer böyle bir kavram kullanılacaksa, matematikte ya da bilimlerde olduğu gibi bir kesinliği ve açıklığı, tutarlılığı ve olgusallığı değil, sırrı ve kapalılığı ifade eder. O da içtenlik hâli ile ifade edilebilir. Eğer doğru birey ve Tanrı ilişkisinden söz edilecekse, bu, imanın, aşk ve içtenlik hâli ile ifade edilebileceği bir bağlanma durumu olmalıdır. Bu nedenle, Augustinus'tan bu yana, imanı bir aşk hâli olarak anlayan düşünürler gelip geçmiştir. Mevlânâ ve Kierkegaard da bunlardan ikisidir. Birey ve Tanrı ilişkisi söz konusu olduğunda, sözel ifadelerin, bu ilişkiyi, her zaman doğru anlattığını iddia ettiği anlarda bile yanlış, yetersiz ve anlaşılabilirliği olmayan bir şekilde anlatmaya eğilimli olduğunu söylemek gerekir. İmanın bir sevgi oluşu, yeterli derecede söze gelmeyişi, onun bir "sır" oluşuyla bağdaşır. Sorun şudur: Tanrı'yı kendi içimizde ne kadar hissedebiliyoruz? Eğer onu hissediyorsak, sesini de işitiyoruz demektir. Bu ilişki onun da bizim sesimizi işitiyor

olduğunu; onunla bizi duyduğundan emin bir şekilde konuşabileceğimizi, yalnız onun huzurunda varolduğumuzu, öznelliğimizin yalnız ona aşikâr olduğunu, yalnız onun bize tanıklık ettiğini de ifade eder. Bu aşkın tanıklık, bizi, evrenin ve kendi içimizin derinliklerinde kaybolmaktan korur; sonuçta toplumsal bir yapı içinde diğerleri için, bir komşu ve kardeş olarak anlaşılabilir hâle getirir.

Sonuç

Birey ve Tanrı ilişkisi en somut ifadesini, insanın varlıkla olan ilişkisinde bulur. İnsanın varlıkla olan ilişkisi öncelikle insandan başlar, hayvan, bitki, canlı ve cansız bütün nesnelere doğru yayılır. Kierkegaard, bu somutlaşmayı, bu yansımayı "komşu sevgisi" ile ortaya koyar. Bunun çıkış noktası, şu ifadedir: "Kim ki, Tanrı'ya inanıyorum der de kardeşinden nefret ederse, o bir yalancıdır. Kardeşini gördüğü hâlde sevemeyen, Tanrı'yı görmediği hâlde nasıl sevebilir?" (Kierkegaard, 1978, 154-Yohanna, 4:20). Kierkegaard'un *Sevginin Eserleri* adlı eserinde "komşu sevgisi"nden hareket eden, yakın komşudan uzak komşuya, insandan Tanrı'ya, Tanrı'dan insana, bir sevgi sarmalı vardır. Bu anlayışa göre, Tanrı'yı sevmek için insanları sevmek, insanları sevmek için komşuyu sevmek gerekir. Komşuyu sevmesi için de kişinin kendisini sevmesi gerekir. "Benim için bir şey yapmak istiyorsan insanlar için yap, beni sevmek istiyorsan insanları sev, bana iyilik yapmak istiyorsan insanlara iyilik yap" diye özetlenebilecek sevgi sarmalı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de bir kutsi hadis üzerinden kurulur: Tanrı onun hakkında "hastalandım da yine hâlimi hatırımı sormadın? Yalnız o hastalanmadı, ben de hasta oldum" demiştir (Mevlânâ, 1988b, 133).

İman, Tanrı'nın bireyin yönelimine karşılık verdiği inancını da taşır. Bunun anlamı, Tanrı'nın insana, insanın iletişim çabasına sevgi, inanç ve hikmet yolunda karşılık ver-

mesi, kendini bulmasında ve sorularını cevaplamasında ona yardımcı olmasıdır. Mevlânâ, "gönülde Tanrı sevgisi arttı mı bil ki o da seni seviyor" der ve "Tanrı onları sever onlar da Tanrı'yı" ayetini anar (Mevlânâ, 1988c, 359, 363). Kierkegaard da Tanrı'nın "sevgi" olduğunu söyler (Kierkegaard, 1985, 63). Kişinin, Tanrı'nın da kendisini sevdiğine inanması, kendi selamına karşılık verdiğini düşünmesi, yeryüzünde ulaşabileceği en yüksek varoluş hâlidir. Mevlânâ'nın ve Kierkegaard'un felsefesinde açığa çıkan budur: Tanrı huzurunda olmak, onunla iletişim hâlinde bulunmak, benliğin en üst ifadesi, insan olmanın en üst *telos*udur. Bu durum, sonsuz benliğin ifadesi olarak en üst özgürlük hâlidir. Tanrı'nın huzurunda olmak, yüreğin de huzura ermesidir. Mevlânâ ve Kierkegaard, imanı, Tanrı'nın nasıl olduğuna, kim olduğuna, bir gerçek tanrı tasavvuruna dayandırmaz. İnanma, bireyin kendi içinde başlar. Ve o, sahih, içtenlikli ve sevgiye dayalı bir yönelim olarak, nasıl sorusunu öne çıkarır: Nasıl inanırsam sahih ve içtenlikli bir inanma tutumu geliştirmiş olurum? Nasıl inanırsam Tanrı ile varoluşsal bir bağlanma içine girmiş olurum? "Neye inanmalıyım?" sorusu, sahih inanma tutumunun belirlenmesinde, nasıl inanmalıyım sorusu yanında önceliğini kaybeder. Bu da imanı bir bilgi ve düşünce konusu olmaktan çıkararak bir gönül, yaşantı bağlanma konusu hâline getirir.

Muhammed İkbal'de Aşkın Ben*

"Benlik zevki benim için bal gibi tatlıdır.
Ne diyeyim, bana Haktan bu ilham vaki oldu.
Evvela o balı tattım, zevkini sürdüm, denedim.
Sonra da Şark'a dağıttım."[1]

.....

"Benlik sırrının üstündeki perdeyi çekip aldım.
Benlik mucizesinin sırrını meydana koydum."[2]

Giriş

Muhammed İkbal, 12. Yüzyıldan sonra duraklama dönemine giren İslam düşüncesinin çağımızdaki en güçlü temsilcilerinden biridir. Bu geleneğin yeniden ihyası yönünde çalışmalar yapmış, eserler vermiştir. Onu bir araştırmacı,

* *Hece* (Muhammed İkbal Özel Sayısı).Yıl: 2013, Sayı: 193, ss. 26-42.

1 Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Kervan Matbaası, basım yılı yok, s. 8

2 Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Yayınları, 2010, s. 31.

bir düşünür, bir şairden ayıran özellikler vardır. O, bunların hepsi, ama bunlardan daha fazlasıdır; aynı zamanda büyük bir hatip ve eylemcidir de. Başlıca çabası, İslam'ın yeniden anlaşılması, İslam Toplumlarının uyanışı ve Batının müstemlekesi olmaktan kurtulması konusunda olmuştur. Tıpkı Mehmet Akif ve zamanın diğer önde gelen düşünürleri gibi, İkbal de, İslam dünyasının içinde bulunduğu çöküşün dinden değil, dinin anlaşılma biçiminden kaynaklandığını düşünmüştür. Diğer pek çok benzerliğin yanında, bu yönüyle de Mehmet Akif'e benzer. Onlar İslam'la mevcut inanma ve yaşama biçimleri arsındaki çelişkiyi açık bir şekilde görmüş, bu açıklığın giderilmesi yönünde mücadele vermişlerdir.

Muhammed İkbal, bilgisi, eğitimi, kültürü, birikimi ve vermiş olduğu eserlerle kendi zamanının en önemli düşünürlerinden biridir. Onun görüşlerinin önemi, sadece İslam'ı, İslam âlemini tanımış ve savunmuş olmasından değil, fakat Batı düşünce ve kültürünü de İslam düşünce ve kültürü kadar ilk elden kaynaklardan okumuş, araştırmış ve bir sentezе gidebilmiş olmasından gelir. Hindistan'dan Almanya'ya, İran'dan İngiltere'ye birçok kültür halkası ile doğrudan iletişime geçebilmiş bir kişidir. Onun düşünür kimliği, böylesine zengin bir birikimi kapsar, ama aynı zamanda bütün bunları özümseyerek özgün bir yapıya da kavuşur. Nietzsche, bir metninde, entelektüelin beslenme kaynaklarından ve kaynakların özümsenme biçiminden söz eder; bunu önemser. İkbal, insanlığın ana kaynaklarından, bizzat ilk elden okumalar yaparak yararlanabilmiş, bunu kendinde bir ırmağa, bir ummana dönüştürebilmiş ender kişiliklerden birisidir. Bununla birlikte Batı felsefesinden etkiler alsa da esas olarak kaynağını Doğu kültüründe, Hint'te, İran'da, Anadolu'da, Ortadoğu'da bulur; bir yanıyla modern dünyanın akıl ve bilim değerlerine, bir yanıyla da gönlün değerlerine bağlıdır. Mevlânâ'yı örnek alır, üstadı olarak görür. Hikmet geleneğini benimser.

Kuşkusuz o, bu yönüyle hemen bir çırpıda özümsenecek, tüketilebilecek sığlıkta bir kaynak değildir. İleriki zamanlarda daha çok ilgi çekecek, üzerinde daha çok durulacaktır. İnsanlık, onun eserlerindeki derinliği keşfetmeye, yorumlamaya ve ondan yararlanmaya devam edecektir. Onun düşünür, şair, araştırmacı kimliği, böyle bir derinliğin üzerinde durur. Ama onun asıl derdi, felsefe yapmak ya da şiir söylemek değildir. O, kendi zamanının, kendi kültürünün öne çıkan hayati sorunları üzerinde düşünür; bu sorunları kendi düşünce dünyasının merkezine alır. Benlikten, insandan, toplumdan, eğitimden, ahlaktan söz ederken, hep bu sorunlar karşısında belirli bir konumda bulunur. Mehmet Akif'in İslam dünyasının çöküşü, gerileyişi, cehâleti, bunalımı, müstemleke oluşu karşısında duyduğu acıyı ve bu sorunu aşma yönünde gösterdiği cehdi, benzer bir şekilde İkbal'de de görürüz. Benlik konusunu, tüm içsel anlamına karşın, toplumsal ve siyasal çağrışımları içinde de anlamak gerekir. *Esrar-ı Hodi*'deki, benliği yadsımanın, mağlup, köle ve ezilmiş halkların bir tutumu olduğu yönündeki ifade,[3] İslam toplumlarına bir sitem, ama aynı zamanda bir uyarı gibidir. İkbal, ben olmaktan vazgeçen bir varlığın, omurgası alınan bir canlı gibi ayakta duramayacağını, bir dağın sahraya dönüşmesi gibi yere serileceğini söyler. Benliği yadsımak, son kertede kendi varlığını yadsımak olacaktır.[4]

1. Topraktan Yüce Benliğe

Benlik konusu, ilk bakışta basit, dar ve sığ bir konu gibi gözükse de, açılımlarıyla hemen her konuyu içine alabilecek genişliğe sahiptir. Onun izini pek çok filozofta sürebiliriz. Herakleitos, "kendimi araştırdım" derken, entelektüel ilginin "doğa üzerine" odaklandığı bir dönemde, insanın ken-

[3] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 43.
[4] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 34.

disini, kendi benliğini araştırmasının önemine dikkat çeker. Protagoras, "İnsan, hem de tek insan her şeyin ölçüsüdür" derken, bilen özneyi merkezileştirir. Sokrates, "kendini bil" sözünü bir buyruk hâline getirirken, ben bilgisinin önceliğine işaret eder. Augustinus, "memoria sui" ve "memoria Dei"den söz ederken, Tanrı'yı bilmede ve O'na inanmada ben bilgisinin önceliğini vurgular. Hz. Muhammed'in "Kendini bilen Rabbini bilir" sözü de ben-bilgisini Tanrı'yı bilmenin yollarından biri olarak görür. Hallâc-ı Mansur'dan Mevlânâ'ya uzanan ve oradan günümüze doğru gelen Tasavvuf çizgisinde beşeri benliğin mahiyeti ve ilahî benlikle olan ilişkisi üzerinde durulur. Yûnus Emre, *"Nitekim ben beni bildüm bu oldı kim Hakk'ı buldum"* derken aynı temayı dile getirir;[5] *"Bir ben vardır bende benden içeru"* derken de,[6] daha sonraları ve özellikle de çağdaş felsefenin önemli kavramlarından biri olan "iç-ben" *(inner self)* kavramı şiirsel bir ifade ile dile gelir.[7] İlmi, "kendini bilmek" olarak tanımlayan mısra da[8], ben-bilgisinin, bilgiler içindeki merkezi konumunu öne çıkarır; sanki, "kendini bilmeden bildiğin her şey değersiz, hatta zararlıdır" demek ister gibidir. Giambattista Vico, İbn Haldun'dan yaklaşık üç yüz yıl sonra sosyal bilimler metodolojisi bağlamında görüşlerini ortaya koyarken insanın kendini bilmesinin niçin zor olduğuna, bunun doğa ve insan bilimleri açısından doğurduğu sonuçlara değinir. Pascal, evrenin derinliği karşısında kendi iç derinliğinden,

[5] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, haz. Mustafa Necati Bursalı, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 246.

[6] Bu beyit, Faruk K. Timurtaş'ın hazırladığı *Yûnus Emre Dîvanı*'nda (s. 75), Mustafa Necati Bursalı'nın hazırladığı *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* isimli kitapta (s. 260)*"Beni sorma bana bende değülem / Suretim boş yürür tondan içeri"* şeklinde geçer.

[7] Konu ile ilgili olarak şu çalışmamıza bakılabilir: "Augustinus ve Yûnus Emre'de İç-Ben Alanı", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, Yıl: 2011, sayı: 7, yıl: 2011.

[8] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 75.

evrenin büyüklüğü karşısında kendi varlığındaki yücelikten hayranlıkla söz eder. Kierkegaard, ruhun ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlük ve zorunluluğun sentezi olarak tanımladığı benliği, varoluşun anlamı ve en üst amacı olarak görür. Bergson, sezgi, süre ve yaşantı kavramları bağlamında iç-benden söz eder. Marcel ve Buber, ben sen bağlantısını, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin iki varoluş arasındaki derin ve samimi bir ilişki olduğu tezi üzerinden kurar.

Bu bir çırpıda sayılıveren örneklerin gösterdiği şey, benliğin varoluş içindeki, varlık, bilgi ve ahlak konularındaki merkeziliğidir. Benlik, varlığı, bütün katmanları içinde anlamlandıran, gerçeği algılayan, fiziksel evrenin bağrında sosyal ve manevî dünyayı kuran, nihayetinde Mutlak Varlık'la olan ilişkisi sayesinde aşkınlaşabilen bir varlıktır. İkbal de insan felsefesini, benlik kavramı etrafında oluşturur. Ama yalnız insan konusu değildir benlikle alakalı olan, aslına bakılırsa varlık ve yaratılış baştan sona benlik konusudur. Onda hem insan, hem evren, hem toplum, hem Tanrı konusu vardır. Benlik, İkbal'in eserlerinde hem bir soru, hem bir cevaptır. En önemli eserleri, bu soru ve cevap etrafında ortaya çıkar. Sadece *Esrar-ı Hodi*, *Rumuz-ı Bihodi*, *Cavidnâme* ve *Gülşen-i Raz*'da değil, bir şekilde diğer eserlerinde de benlik konusu geçer. O, bu konuda şunları söyler: "Benim toprağıma tohum yerine gönül ektiler. Benim levhama başka yazı yazdılar. Benlik zevki benim için bal gibi tatlıdır. Ne diyeyim, bana Haktan bu ilham vaki oldu. Evvela o balı tattım, zevkini sürdüm, denedim. Sonra da onu Şark'a dağıttım."[9] Varoluşun gayesi bir benlik hâline gelebilmektir. Kierkegaard'un çeşitli eserlerinde "doğal insan" ya da "doğal benlik" olarak tanımladığı beden merkezli yaşamda, bir benlik hâline gelebilmenin imkânı ortadan kalkar, varoluşun

[9] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Kervan Matbaası, basım yılı yok, s. 8

gayesi gerçekleşmez.[10] İkbal de benzer şekilde, "Hayvan gibi yiyip yan gelmenin ne faydası var? Eğer benliğin kuvvetli değilse dünyaya niçin geldin? Kendini benliğinle kuvvetlendirirsen, cihanı birbirine katarsın. Eğer fani olmak istiyorsan benliğinden kurtul; eğer beka istiyorsan kendini benliğinle mamur hâle getir" der.[11]

Benlik kendini açmak, ifşa etmek, göstermek isteyen bir güçtür. Kendisi için arzu duyar. Olmak, gelişmek ve açılmak ister. Üretmek, kendini eserinde görmek ister. Ancak bu görü ile benlik tasarımı, ben-bilincine ulaşır, kendi-farkındalığını elde eder; bir aynada kendi suretini seyreder gibi, eserinde kendi tinsel gücünü, kendi benliğini seyreder. İkbal, "Kendini göstermek benliğin huyudur. Her zerrede uyuyan, gizlenen benlik kudretidir" der. Var olma arzusu, varlığın her zerresinde kendi sesini duyurur. Hayat akışı kendi kudretini varlığın her zerresinde ifşa eder. İkbal, "Âlemin hayatı, benlik kudretindendir; benlik hayat kudretini bir araya topladı mı hayat ırmağından muazzam bir deniz vücuda gelir" der. Kendi beninden vazgeçen kişi, varolma arzusunu da yitirecek, hayat ırmağından çekilir. İkbal, bu gerileyişi, "Dağ, benlikten geçti mi sahra olur. Denizin coşkunluğundan şikâyet eder" diye ifade eder.[12]

Genel anlamda benliğin, evren içinde merkezi konumu vardır. O, evrenin ruhu, bilinci, anlamı ve aklıdır; evreni seyreden, anlamlandıran ve dile getiren bilinçtir. İkbal, ilk benin *Eski Ahit*'te geçen "büyük ben"e karşılık geldiğini düşünür. Hafeez Malek bunu *Esrar-ı Hodi*'den aldığı şu mısralarla örnekler: "Varlığın şekli benliğin eserlerindendir. Her gördüğün şey benliğin sırlarındandır."[13] Burada benlik kav-

[10] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk.*, s. 39, 45.

[11] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 61.

[12] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 33, 34.

[13] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 32. Ayrıca bkz. Hafeez Malik, "Iqbal's Conception of Ego", *Muslim World*, Vol. 60, Issue. 2, April 1970, p. 162.

ramının ne kadar kapsayıcı, sınırlarının ne kadar geniş olduğu ortaya çıkar. *Esrar-ı Hodi*'de de âlemin aslının ve hayattaki devamlılığın benlik olduğu düşüncesi geçer.[14] Burada da söz konusu *Büyük Benlik*'e, *Mutlak Benlik*'e gönderme vardır. Benlik ve evren arasında bir alışveriş, karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Onlar birbirlerini tamamlar ve bütünlerler. Evren, bir bilincin ürünü olduğu gibi yine bir bilinç ve benlik karşısında gerçek anlamına kavuşur: bir bilince görünür, kendini bir bilince açar, bir bilinç karşısında var olur. İkbal, bu idealist tutumu şu şekilde ifade eder: "Cihan bizim onu görmemizle gelişir, büyür. O, bir fidandır ki, bizim ihtimamımızla neşvü nema bulur. Bu gören ve görünen meselesi bir sırdır. Her zerrenin gönlünden bir niyaz yükselir; der ki: 'Ey gören bana bak, beni gör. Bir bakışının feyzi ile beni var et. Bir şeyin zatının kemali, var olmaktır, bir gören tarafından görülmektir. Bilgimiz huzurunda bulunup da şuurumuzla aydınlanmamak, var olmamak demektir. Cihan bizim tecellilerimizden başka bir şey değildir. Biz olmasak ne renk, ne de ses vardır. Sen de cihanın sohbetinden yardım dile! Bakışlarını onun kıvrımları ile terbiye et."[15]

Fizik âlem, aklın ve bilimin alanıdır. İnsanın kendi aklı ve gözlemleri sayesinde elde edeceği bilgi, bu alanla sınırlıdır. Metafizik âlem, gayb âlemi ise iç-göz ile görülmesi gereken bir evrendir. Aşkın evren, aklın kavrayış alanının dışında kalır. Kant bunu fenomen ve numen ayrımı ile ortaya koyar. İnsan zihni, fenomenler içinde ve oranın yasalarına uygun bir şekilde düşünmeye alışmıştır, çalışma ve algılama düzeni bu şekildedir. Metafizik konular söz konusu olduğunda, çok istekli olmasına karşın akıl için söyleyecek söz bulunmaz. İkbal de benzer bir düşünce biçimi ortaya koyar: Şöyle der: "Bizim aklımız ebedi [sonsuz] kavrayamaz. O, türlü müca-

[14] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 32.
[15] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 14.

delelerle "bir"i bin yapar. O topaldır, sükûnu sever. İçi görmez, dışa gönül bağlar... Bu keyfiyet ve kemiyet cihanının üç tarafı (boyutu) vardır. Akıl onun keyfiyet ve kemiyetini kemendi içine alır. Bu, Tusi ve Oklides'in cihanıdır ki yer üzerinde faaliyette bulunan akıl bununla iktifa eder."[16]

İnsan bedeni itibarıyla topraktan ve sudandır. İç olarak ise kendisini bulmak ve geliştirmek zorunda olan bir varlıktır. Onun yegâne yüceliği ve miracı bu konuda ortaya çıkar. Ben olmak, kişinin kendini çamurunun içinden çıkarıp yeniden inşa edebilmesidir. Yükselme, tinselleşme, manevî bir nitelik kazanma, topraktan bir gül çıkarabilme becerisiyle benzeşir. İkbal, şöyle der: "Hayat zahiren toprağa bağlı ise de, tohum toprağı delince taze gül oluyor."[17] Ben olma süreci, toprağın altında filizlenmeyi, ışığa doğru uzanmayı bekleyen tohum gibi, bir yükselme ve yücelme hâli içindedir. *Cavidnâme*'de de geçtiği üzere bu bir manevî yükseliş, bir miraç, Hz. Peygamber'den müminlere kalan bir mirastır. Her mümin topraktan çamurdan arınarak ilahî huzura doğru yücelerek bu görevi yerine getirir. Bu süreç, aynı zamanda toprağın ve suyun maddi varlığından bir tohum gibi filizlenerek bir ben olarak biçimlenişin de hikâyesidir. Bu bir dönüşümdür; topraktan gönle, maddeden manaya dönüşüm. Bu dönüşüm nasıl sağlanır? Schimmel denklemi, "Su ve topraktan yapılmış bir dağ olan bu vücudun kesafetinin kırılması ve maddi dünyadan ruhani âleme geçilmesi" olarak niteler.[18] Asıl sorun bu dönüşümün gerçekleştirilebilmesidir.

Benliğin aşkınlaşması, bakmayı ve görmeyi yeniden öğrenmeyi ifade eder. Bu da aklın terbiyesi ile mümkün olan bir şeydir. Daha Platon'dan beri süre gelen, iç-gözün açılması,

[16] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 15.

[17] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, Çev. Annemarie Schimmel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1958, s. 69, 73.

[18] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 30.

baştaki gözün göremeyeceği bir evrenin kapılarını da aralar. Yûnus Emre, "*Gönül gözi görmeyince hiç baş gözi görmeyiser*" diye konuyu şiirleştirir.[19] Baş gözü, kişiyi bu evrene bağlar. O, ideal evrene açılabilecek görüden yoksundur. İçteki göz ise onu görünenin ötesine taşır. Baştaki göz gerçeğe sıkıca bağlıdır. Aklın çalışma ve kavrama alanı burasıdır. Salt bu alanda kalarak, benliğin aşkınlaşması söz konusu olamaz. Bunun için, "öte" ile, "gayb alanı" ile bağlantı kurabilen "iç-göz"ün, "gönül gözü"nün açılması gerekir. İç-gözün açılması, metafizik ve aşkın evrenin tanınmasında önemli bir aşamadır. İç-göz, içinde yaşadığımız bu gerçeklik evreninde bile, ideal dünyanın emarelerini açık bir şekilde görür. Bu bağlantı kurma ve *Mutlak Ben*'e göndermede bulunma tutumu onda bir aşk hâline gelir. Bunun en yetkin ifadesi ise evreni, varlığı, içerdiği çokluğa karşın bir "birlik" (*vahdet*) içinde kavrayabilmektir. İkbal şöyle der: "Akıl gözünü iyice kesret âlemine aç ki, vahdeti temaşa imkânını elde edesin."[20] Akıl gözünün iyice açılması, İkbal'in deyişi ile "aklın gönle katılarak" düşünülmesini ifade eder. Akıl, ancak bu görü seviyesine ulaştığında, en üst eylemini gerçekleştirmiş, varlıktaki sırrı, ahengi, anlamı yakalamış, hatta ona bizzat katılmış olur. Bu ise kişiyi, giderek aklın erim alanının da ötesine taşıyacak bir hamleye, bir aşka dönüşür ve giderek dünyanın sınırlarını aşan bütüncül bir varoluş tasarımı sunar. Benlik, ancak bu varoluş tasarımında sonlunun pençesinden kurtularak sonsuzlaşır, maddenin zincirlerinden kurtularak manevî bir nitelik kazanır. İç-göz, iç-bakış, bu genişlemeyi sağlar, sonlu ve sınırlı varoluşu genişletir, sonsuzlaştırır. Sonsuzluktan gelen taze hava ile varoluşu besler. Bu bakış, bu sıçrama, bu ideal evrene açılma, aşkın benle teması sağlar. Aşkın benle

[19] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1972, s. 53.

[20] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 14.

kurulan temas ise içkin beni aşkınlaştırır. Benliğin aşkınlaşması, ancak bu temas ile gerçekleşir. Bu bağı kuramayan, *Mutlak Ben*'le iletişime geçemeyen bir benliğin aşkınlaşması söz konusu olmaz, olamaz. İnsanın kendi özünde taşıdığı bu potansiyel, İkbal'in çeşitli eserlerinde topraktan, sudan ve çamurdan bir yüceliğin ve aşkınlığın doğması olarak ifade edilir. İnsan o yüce varlıktır ki, bir et ve kemik yığınından ibaret olan fiziksel varlığının içinde bir gönül oluşturabilir, bir sonsuzluk sıçraması gerçekleştirebilir. "Toprağım amma sahalara sığmam; suyum fakat deryalara sığmam. Ben bir sırça şişeyim; lakin taşın yüreği benim korkumdan tir tir titrer. Benim düşüncemin denizi sahil tanımaz" der.[21] Bu çabada benliğin bir ucu dünyada, dünyasal benlikte, bir ucu da *Mutlak Ben*'de, Tanrı huzurundadır. Yine de şunu söylemek doğru olur: Aşkınlaşmış benlik, dünyasal ilgilerini koparmış bir benlik değildir, aksine sonlu ve sonsuz orantısı içinde dünyasal ilgilerini iyi kurabilmiş bir benliktir.

İçsel dönüşümün gerçekleşmesinde gönül öğesinin önemli bir yeri vardır. İkbal, yukarıdaki alıntıda "benim toprağıma gönül ektiler" derken, bir yandan benlik kavramının oluşumunda gönlün yerine işaret eder, bir yandan da yeni bir kavram üretir. Gönül, doğu toplumlarının gözüdür, aklıdır; onunla görür, onunla düşünür, onunla yaşar, onunla severler. Hayata ve tabiata gönül değerleri çerçevesinde bağlanırlar. Bir bilme ve kavrama gücü de olan gönül, aklın işlevinin sona erdiği noktada işlevsel hâle gelmeye, aklın sustuğu yerde konuşmaya, aklın durduğu yerde koşmaya başlar. İkbal de Kant gibi düşünür, aklı fizik âlemle sınırlar. Ancak, aklını gönlüne katmaktan söz ederken, "gözünü gönlüne açan adam kıvılcım ekip yıldız toplar" derken[22], Kierkegaard'un

[21] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 8.

[22] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 16, 30.

deyişi ile bir "sonsuzluk sıçraması"nda,[23] metafizik evren veya *numen*'ler alanı konusunda gönül yetisini devreye sokar. Gönül, *numen*'ler alanında, aşk, sevgi ve merhamet gibi içsel değerlerle ilerleme kaydeder. Bu tecrübe, aklın anlayabileceği bir dile çevrildiğinde, kendi doğasından uzaklaşır. Gönlün bu yaşantısı ve beraberinde gelen hikmet, geriye götürülüp aklın denetimine tabi tutulduğunda, bilme konusunda, tıpkı *antinomi*'ler konusunda olduğu gibi yeni bir yanılgı alanı ortaya çıkarır. Bu nedenle İkbal, aklı gönle katmaktan, bu şekilde bir bakıma bilim ve aşkın ittifakından söz ederken[24] önemli bir konuya değinir. Burada Doğu ve Batı kültürlerini de birleştirecek bir gönülle düşünme ve akılla hissetme tutumu, bir tür aklın gönülleşmesi, gönlün akıllaşması durumu, denilebilirse bir tür "gönül-akıl" kavramı ortaya çıkmış olur.

Gönlün en belirgin niteliği, sevgi ve aşk merkezli, bencilleşmeyen ve çıkar gözetmeyen safiyane tutumudur. Aşk, gönlün yaşama, düşünme, anlama ve iletişimde bulunma hâlidir. İkbal, "Ben bir kulum. Aşk benim imanımdır" derken[25] gönül merkezli yönelim içine girer; hayata, inanca, Tanrı'ya ve insana sevgi penceresinden bakar. Hayatı ve varlığı sevgi ile anlar. Bu anlamda, gönlün bir yaşantısı olarak aşk, benliği kurmanın ve giderek aşkınlaşmanın da temel güç ve enerjisini oluşturur. Aşkınlaşmanın yolu, sevgi yoludur. Sevgi ile buluşan benlik sonluyu aşar. Bu, benliğin olgunlaşması, "kemal" durumudur. İçindeki sonsuzluk öğe-

[23] Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık*, s. 72.

[24] Bkz. Muhammed İkbal, *Şarktan Haber*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1963, s. 55. Aşk ve bilim kavramları arasında bir senteze gitme çabası, modern bilimin epistemolojisine uygun bir tarz sunmaz. Ama "kendini bilme"nin oluşturduğu etik tutum, bilimi kullanan zihniyetin terbiyesi açısından en azından bilimi üretmek kadar önemli bir hususa işaret eder. Zira bilimin teknolojiye dönüşümü, insanın yeryüzünde bulunuşunu, bir değil pek çok noktada doğrudan etkiler. İkbal, *Esrar-ı Hodi*'de şöyle der: "İlmi eğer tenine kullanırsan yılan olur; gönlüne kullanırsan sana yar olur." (s. 69)

[25] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 34.

sini aktif hâle getiren benlik kemale erer. İkbal şöyle der: "Muhabbet mi? O, makamlara düğüm vurmaktır. Muhabbet mi? O sonları aşıp geçmektir. Muhabbette bir sona ermek zevki yoktur. Onun sabahının gecesi yoktur. Yolunda akıl denen bir dolaşıklık, karışıklık vardır; onun bir anlık çıkışında bir cihan göz önüne serilir. Yolumuzda binlerce âlem devrilip gider. Bizim dönüp dolaştığımız yerin sonu yoktur. Yolcu ebedi yaşa, ebedi öl. Bizim sonumuz onun denizinde kaybolmak değildir. Eğer sen onu ele geçirirsen fanilikten kurtulursun."[26]

Aşk, büyük bir güçtür. Kişi bu büyük güçle, kendi benliğini en ileri derecede kurabilir, eğitebilir, olgunlaştırabilir. Aşk, başka hiçbir duygunun veremeyeceği bir güç olarak, insanı aşkınlaştırır. İkbal, bu büyük gücü ifade etmek ve aşkın insan varlığında meydana getirdiği dönüşümü vurgulamak için, "aşk bir fanide nasıl bir ateş alevlendirdi?" diye sorar.[27] Bu "ateşlenme" aşkınlaşmanın enerjisini de oluşturur. "Işksuz *gerekmez vallahi şol diniyle imanı*"[28], "*Ilm ü amel zühd ü taat bes ışksuz helal olmaya*"[29] diyen Yûnus Emre gibi, o da aslında dinin de imanın da temelinin aşk olduğunu, aşksız ilmin de, imanın da gerçek anlamına kavuşmayacağını söyler. Şöyle der: "Akıl ve din metaını başkalarına bağışla; lakin aşk ıstırabı eline geçerse onu iyi sakla."[30] Aşkın gücü, büyük bir güçtür. İnsanın insanüstüne, içkin olanın aşkın olana sıçraması ancak bu büyük güç ve enerji sayesinde mümkün olabilir. İkbal, aşktaki bu büyük gücü vurgulamak için, "Dağ, aşk için bir saman çöpü gibidir. Gönül, yolda bir balık gibi

[26] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 19.
[27] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 30.
[28] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 263.
[29] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 42.
[30] Muhammed İkbal, *Şarktan Haber*, s. 34.

hızlı gidiyor" der.[31] Bir başka yerde de, "Benlik muhabbetle kuvvet kazanınca, onun kudreti âlemi emri altına alır" der.[32]

Benliğin aşkınlaşma yolu, aşk yoludur. Aşkın benlik, sevginin ve aşkın benliğidir, âşık benliktir. Kişi aşkla, sonsuzluğa yürür, onu yaşamaya ve hayatı hissetmeye başlar. Ölçütü Tanrı olan bir benlik olarak sonluya göre değil, sonsuza göre yaşar. Bu ona gerçek özgürlüğü ve dinginliği yaşatır. Şunun ya da bunun karşısında değil, Tanrı'nın huzurunda, O'nunla ilişki ve iletişim hâlinde, aşkla varoluşa bağlanan benlik, gerçek yetkinliğine ulaşır. İkbal, bu "dönüşüm"ü aşka ve Tanrısal inayete bağlar. "Bardağımızdaki ateşi daha kuvvetli yap! Gafletime bir nazar at!" der.[33] Tanrısal nazar, toprağı altına, kanı ve kemiği insana dönüştürür. Şu ya da bu varlık değil, Tanrısal nazarın kendisine değdiği, kendisini sonsuzlaştırdığı bir birey hâline getirir. Aşk, kişiyi hem seven hem de sevilen açısından tek, biricik ve benzersiz yapar. Şu ya da bu kişi değil, belirli bir kişilik hâline getirir. Tanrı huzurunda olmak, O'nu sevmek ve O'nun tarafından sevilmek de böyle bir bireyselleşme, bir benlik hâline gelme sağlar. İnsan aşkla olgunlaşır, aşkla kendi sonlu ve sınırlı varlığını aşar, aşkla aşkınlaşır. Kendi varoluş toprağını aşkla kazmalar, aşkla yeşertir, aşkla mamur hâle getirir. Bu, topraktan gelen insanoğlunun aşkla kendini işleyerek manevî bir varlık hâline getirmesi, varlık hiyerarşisi içinde yükselmesi anlamına gelir. "Bunu anladım: dünya topraktır ve biz yalnız bir avuç toprağız. Fakat varlığımızın her zerresindeki bu arzu ateşi nereden geliyor?" *Zebûr-i Acem*'de, "Mahsül vermeyen bu toprağın içinden bir kalp çıkıyorsa onu büyük bir ganimet say" der. İnsanlık, toprakta kalbin, gönlün ve tinselleşmenin başlamasıyla ortaya çıkar, gelişir. Bu dönüşümdeki sırrı kav-

[31] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 35.
[32] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 41.
[33] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 10.

rayabilmek, bir derinlik meselesidir. İkbal, "bana kapalı kapıları aç, toprak varlığını kutsi varlıkların sırlarına mahrem kıl" derken de bu sırra talip olduğuna işaret eder.[34] Onun tüm çabası toprağın kalbe, maddenin ruha dönüşmesine yöneliktir. İkbal bunu, "Varlığımın nakşı, henüz tamam olmamıştı. Kimsenin beğenmeyeceği, adama benzemez, bir işe yaramaz bir varlıktım. Aşk beni yonttu, adam oldum. Âlemin keyfiyet ve kemiyetini idrak ettim" diye dile getirir.[35]

2. İki Tür Benlik

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, iki tür benlik vardır. Bunlardan biri *Mutlak Benlik* (*Zat-ı İlâhî*), bir diğeri de aşkınlaşma potansiyeli içinde bulunan "beşerî benlik"tir. Burada asıl olan, aşkınlaşmaya tabi olan beşeri benliktir. İlahî benlik ise, yukarıda da değinildiği üzere aklın kavrayış alanının dışında bulunur. Onunla akıl yoluyla değil, gönül yoluyla temasa geçilir. Tanrı'ya giden yol, bir sevgi ve aşk yoludur. *Mutlak Ben*, tüm varlığın çıkış ve erim noktası olarak var edici ve var kılıcı ilkeyi gösterir. Onunla en iyi sevgi ve iman ile, bir gönül yaşantısı ile iletişim kurulabilir. Bu iletişim ve temas, bütün benliklerin kaynağı ve imkânıdır.

Hayat, *Mutlak Ben*'in bir açılımıdır. Onun zatındaki bir, çokluğu oluşturur. Bu şekilde hayatın ışığı yanar. Bütün benlikler, *Mutlak Ben*'den aldıkları ışıkla yaşarlar. Bu ışık bazılarında güçlü, bazılarında cılızdır. Benliğin aşkınlaşması da *Mutlak Ben*'le irtibatı ile ilgili bir sorundur. Dünyasal benlik, insanın içinden *Mutlak Ben*'e doğru bir yol bulup kendini geliştirebildiği oranda gelişir, içindeki ilahî ışık güçlenir, salt dünyasal olandan kendini sıyırıp aşkınlaşabilir. Bu, müminin miracıdır, seferidir. "Kendinden sefer et de *ben*'in ne ol-

[34] Bkz. Muhammed İkbal, *Zebûr-i Acem*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfî Yayınları, İstanbul, 2006, s. 158, s. 159. Ayrıca bkz. *Cavidnâme*, s. 9-10.

[35] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 31.

duğunu gör. Kendinde sefer etmek nedir? Babasız, anasız dünyaya gelmektir. Damın kenarına çıkıp Süreyya yıldızını ele geçirmektir. Bir anlık ıstırap ile ebediyete malik olmak, güneş ışığı olmadan her şeyi temaşa etmektir."[36]

Beşeri benlik, mümkün benliktir. Bu benlik, kişi kendisini gerçekleştirdiği oranda vardır, gerçekleştirmediğinde ise potansiyel güçten aktif güce dönüşemez. O, olmuş bitmiş bir şey değildir. Tekâmül, gelişimi ve ilerlemeyi, her an yaşatabilmek ve canlı tutabilmektir. Onu insan bizzat kendisi yapacak, kendisi kuracak, kendisi var kılacaktır. Bunun için değerli ve anlamlıdır. O bir bakıma insanın kendini insan yapması, insan hâline getirmesi sanatıdır. Benlik, insanın kendi kurduğu, işlevsel hâle getirdiği bir varlıktır. Onun anlamı bu noktada ortaya çıkar. *Mutlak Ben*'le teması, Tanrı huzurunda varoluş olarak kendisini aşkınlaştırır. Beşerî benlik, *Mutlak Ben*'de kaybolan ya da onu kendinde kaybeden bir benlik değildir. O, bedensel anlamda sonlu ve sınırlı bir varoluşa sahiptir. Varlığı, *Mutlak Ben*'e bağlıdır. *Mutlak Ben*'le olan ontolojik bağı, onu aşkınlaşma potansiyeli olan bir varlık hâline getirir, bu potansiyelini aktif hâle getirir. Aşkınlaşma, İkbal'e göre, onu yine de beşeri benliğin sınırları içinde bırakır; *Ene'l Hak* düşüncesine götürmez. İkbal'in, geleneksel tasavvufî algılayışın aksine, benlik konusundaki özgün yaklaşımlarından biri budur.

Gülşen-i Raz'ın beşinci sorusu şu şekildedir: "Ben kimim? Bana benden haber ver. Kendinde sefer etmek ne demektir?" "Kendinde sefer etmek" onu, bir yönüyle tasavvuf düşüncesine bağlar. İnsan eksik bir varlıktır, kendini ancak kendine yapacağı seferle tamamlayabilir. O, bir benlik değil, bir benlik hâline gelmek ve bunu sürekli geliştirmek zorunda olan bir varlıktır. Bu onun yeryüzündeki insan olma

[36] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 21.

ödevidir. Kendine sefer etmek, iç benliğe giden yolun kapılarını açar. Kişi, kendine olan seferi ile, farklı bir aşamaya geçer. Bu da aşkın ve gönlün yoludur. İç âlem ise hazır değil, oluşturulan bir evrendir. Bu evreni inşa etmenin yolu gönlün potansiyelini harekete geçirmektir. İç-benliğin oluşması, iç gözün açılması ve giderek insanın kendisi hakkında bir kavrayış elde etmesi, aşk ile ve aşk sayesinde olabilir. Kendi içinde, kendi benliğinde bu seferi yapan, bu miracı yaşayan kişi, olgunlaşır; yeryüzündeki varoluş hedefine doğru ilerler. Benlik kişinin kendinden kendine, kendinden Tanrı'ya seferini, miracını ifade eder. Bu seferle birlikte benliği aşkınlaşır. Sefer sonlunun sonsuzlaşması, sınırlının sınırsızlaşması, maddi olanın tinselleşmesi, içkin olanın aşkınlaşmasıdır. Evren içinde maddi anlamda bir toz zerresi bile olamayan insanın manevî anlamda evrene sığmaması, zaman içinde bir anlık parlama olmasına karşın sonsuzlaşması ve zamansızlaşması demektir. Bu demektir ki, insanın kendini aşması, aşkınlaşması yolunda, içinde bir güç ve enerji vardır. Benliğin aşkınlaşması, bu güç ve enerji sayesinde ortaya çıkar. İkbal, insanın kendinde olan kapasite ve potansiyele şu şekilde işaret eder: "Evvela kendinde olan âlemi ele geçirir. Eğer aşağı tabakadan bir insan isen kendindeki âlemi ele geçirdin mi yükselirsin. Allah'ı mı istiyorsun? Kendine daha da yaklaş."[37] Buna göre Allah'a giden aşkınlaşma yolları kişinin kendinden geçer. Kendine yaklaşan kişi Allah'a da yaklaşır. Kendini tanıyan kişi Allah'ı da tanır.

Beşerî benlik, aşkınlaşma potansiyeli olan benliktir. *Gülşen-i Raz*, "Sen bir kılıçsın, kınından sıyrıl" diye biter; böylece insanın içindeki potansiyele vurgu yapar. "[Sahip olduğun gücün] üzerindeki perdeyi kaldır da ayı, güneşi, yıldızları kucakla" der.[38] Benlik toprağın ve suyun içinde

[37] Muhammd İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 11.

[38] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 30

boy veren, giderek sonsuzlaşan manevî bir tohumdur. Bu manevî tohum, insanın bedeninde, eti ve kanı içinde büyüyüp gelişerek bir şahsiyet, bir bilinç, bireysel ve sosyal bir varlık hâline gelir. Giderek Tanrı huzurundaki konumu ile aşkınlaşır, insan olmanın en üst merhalesine ulaşır. Bu şekilde toprağın içinden boy veren bir başak gibi sonlunun içinden sonsuz, maddenin içinden ruh, zorunlunun içinden özgürlük fışkırır. Benlik bu olgunlaşmanın, çamurun insan hâline gelmesinin adıdır. İkbal, insanın sinesindeki nurdan söz eder. Bu nur, hem gaybtır, hem o an, orada mevcuttur.[39] Nur, sonlunun içindeki sonsuz, zamanın içindeki zamansız, sınırlının içindeki sınırsız, mekânın içindeki mekânsız, maddenin içindeki ruhtur.

Tanrı huzuru, bir yok oluş, bir "fena" makamı değildir. Benlik aşkınlaşır, ancak yine de geleneksel anlayışta olduğunun aksine *Mutlak Ben*'de yok olmaz. İkbal, kuşkuyu, aşkı, özlemi, benliğin ayrı, denilebilirse, cüz'î iradesi nedeniyle belirli ölçüde "özerk" varlığı konusunda bir kanıt olarak kullanır. Descartesçı yöntem, burada da işe yarar: Eğer ortada kuşku varsa, kuşku duyan bir benlik de vardır.[40] Descartes, kuşku duyan bir benlik olarak nasıl ki var olduğunun farkına varıyorsa, İkbal de kuşku duyan bir bilinç olarak, kendi özerk benliğinin farkına varır. Şöyle der: "Eğer *ben* de bir vehim ve zandan ibarettir, onun zuhuru da diğer şeylerin tecellisi gibidir, dersen; bana cevap ver, şüphe eden kimdir?"[41] Bu söz ihtiva ettiği Descartesçı tutumla aralarındaki ontolojik bağa karşın söz konusu belirli ölçüde özerkleşmiş benliğin durumuna işaret eder. Aslında sadece kuşku değil, iman da inanan ve kendisine inanılan olmak üzere iki

[39] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 10.

[40] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 35.

[41] Muhammd İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 28.

benliği gerekli kılar. Bu durumun, İslam'ın tevhit ilkesine aykırı bir yönseme oluşturduğu söylenemez; zira yaratıcı (*Hâlık*) her zaman yarattıklarını (*mahlûk*) önceler ve onların asıl varlık nedenini oluşturur. Böylece görünüşteki çokluk, temelde aynı varoluş ilkesinde birleşir, aynı yaratıcı ve var edici *arke*'de bir araya gelir.

Eğer sevgi ve özlem varsa, ortada seven ve özlem duyan bir varlık da vardır. Schimmel, Schreoder'den yaptığı bir alıntı ile, bu sevgi ve özlem durumunu şu şekilde dile getirir: "Ben hiçbir zaman sana hasret duymayacak kadar yakın bulunmak istemiyorum."[42] Bu özerk benlik, *Mutlak Ben*'in bilincine sahip, kendini ona göre konumlandıran bir benliktir. Bu, onda yok olmaktan daha anlamlı bir konuma işaret eder. *Mutlak Ben*, bu özerk benlikte bir imana dönüşür, onda yaşar ve hasrete dönüşür. Benlik, aşkın benlik de olsa, beşeri benlik ile ilahî benlik arasında aşılmaz bir ayrım noktası vardır. Beşeri benliğin hayat kaynağı ilahî benliktir. Ancak buna rağmen beşeri benlik kendi sınırları içinde var olur. İkbal, bu noktada, başta Hallâc-ı Mansur, Mevlânâ ve Yûnus olmak üzere, tasavvuf geleneğinin temel çizgisinden ayrılır. Beşeri benliğin erim noktasını Tanrı huzurunda bir benlik hâline gelmekte bulurken, Hallâc'ın öncülük ettiği ve tasavvuf geleneğinde yaygın bir şekilde benimsenen görüş, benliğin erim noktasını Tanrı'da yok olmakta (*fenâfillah*) bulur. Bu anlayışa göre, sadece ilâhî benlik vardır; O'nun dışında varlık yoktur. Hallâc-ı Mansur, *Kitâb'üt-Tavâsin*'de şöyle der: "Sanki ben, sanki ben... Ben sanki O'yum. Yahut O sanki Ben'dir."[43] Mevlânâ da *Fîhi Mâfîh*'te şunları söyler: *"Ene'l Hak"* ifadesi, bazılarının sandığının aksine, büyük bir alçak gönüllülüktür. Ben Hakk'ın kuluyum, kölesiyim diyen

[42] Ayrıca bkz. *Cavidnâme*, s. 61.

[43] Hallâc-ı Mansur, *Kitâb'üt-Tavâsin,* Çev. Yaşar Nuri Öztürk, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1976, s. 80.

kişi, biri kendi varlığı, diğeri Tanrı'nın varlığı olmak üzere iki varlık ispat etmiş olur. Hâlbuki ben *Hakk*'ım diyen, kendi varlığını yok ettiği için *Ene'l Hak* der; yani ben yoğum hepsi O'dur; Tanrı'dan başka varlık yoktur" der.[44] Mevlânâ bu durumu, birey Tanrı ilişkisinin nihai amacı olarak görür. Yûnus da, *"İsteyüben bulımazam ol ben isem ya ben kanı / Seçemedüm andan beni bir kezden ol oldum ahi"* derken,[45] *Dîvân*'ın çeşitli yerlerinde geçtiği üzere, beşeri benliğin kemal noktasını ilahî benlikte yok olmakta görür.

Bu konudaki bir başka tutum da, Tanrı'da yok olmayı değil, var olmayı öne çıkarır. Schimmel, bu konuyu *Cavidname*'yi yorumlarken şu şekilde özetler: "Fenâ olmak ne demektir? Allah'ta tamamen yok olup kendi şahsiyetini kaybetmek mutasavvıfın maksadı mıdır? Bu mesele asırlar boyu konuşulmuştur. Klâsik tasavvufta Bayezid Bistamî fena yolunun taraftarı iken Cüneyd-i Bağdadî, fenâdan daha yüksek olan bekâ mertebesinin taraftarıydı; o, Allah'ta baki olmak suretiyle daha müspet bir makamı teşkil etmektedir."[46] Muhammed İkbal'in benlik konusundaki yaklaşımlarından biri, beşeri benliğin kendi niteliği ve sıfatları içindeki varoluşudur. Denizde kaybolup giden bir damla misali *Mutlak Ben*'de kaybolmayı değil, onun huzurunda varolmayı ve aşkınlaşmayı, bu şekilde "daha derin bir kişilik içerisinde insan egosunun süreklilik ve gerçekliğini" öne çıkarır.[47] Bu konuyu ifade edebilecek bir şekilde şöyle der: "Bizim sonumuz onun denizinde kaybolmak değildir. Eğer sen onu ele geçirirsen fanilikten kurtulursun." Kendi içinde miracı yaşayıp aşkın ben-

[44] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 68.

[45] Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, haz. Mustafa Necati Bursalı, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 246.

[46] Bkz. Annemarie Schimmel, *Cavidnâme*'de, s. 240.

[47] Bkz. K. G. Saiyidain, *İkbal'in Eğitim Felsefesi*, Çev. Necmettin Tozlu, Ankara Okulu Y., Ankara, 2003, s. 28.

liğe kavuşan kişi, fani değildir, yok olmaz; aksine fanilikten kurtulur. Kişi benliğini kaybederek değil, uygun bir şekilde inşa ederek Tanrı'ya yönelir; kendi benliği ile Tanrı huzurunda yer alır. Benlik onun tanıklığını yapar, nasıl bir insan olduğunun vesikasını oluşturur. İkbal, "Onun huzurunda kendini bul, onun nur denizinde silinip gitme", "Ben ve o, bizim daim olmamızın şahididir", "Benliği sıkı sıkı kucaklamak, fâniliği bekâ ile birleştirmektir" derken, bu özerk yapıya işaret eder. Bu ifade, İkbal'in, beşerî benliğe verdiği anlamı ve onun ilâhî benlikle olan ilişkisini aydınlatır. Tekâmül, fena bulmakta değil, var olmaktadır. Aşkın benlikteki sonsuzlaşmayı vurgulamak ve gerekçelendirmek için şöyle der: "Benlik bir gizdir, fakat delil ve hüccete ihtiyacı yoktur. Bir düşün ve nasıl bir sırdır, anla. Benliği hak olarak kabul et, batıl sanma. Benliği mahsul vermeyen bir tarla telakki etme. Benlik olgunlaştı mı zeval bulmaz."[48] Zeval bulmayan benlik, onun su ve toprak kısmını değil, bu maddi töz içinde filizlenen manevî tohumu ifade eder. Manevî tohum, sonsuzluğun da tohumudur. Onu geliştiren, büyütüp besleyen kişi, sonsuzluk ağacını da yetiştirmiş, sulamış olur. İkbal, "Benlik pişip olgunlaştı mı, ölümden münezzehtir" der. *Cavidnâme*'de de, "Ey zahiri gören zâhid, ben de benliğin fani olduğunu zannederim. Lâkin sen damladaki tufanı görmüyorsun" der.[49] Buna göre, benlik bir damla gibidir. Fakat bir damla nasıl ki açık denizlerin tufan ve kasırgasını potansiyel olarak kendinde taşıyorsa, aynı şekilde o bir damla benlikte de ilahî kudret bulunur. Bir damlada gizli olan denizi, okyanusu, fırtınayı göremeyenler, insandaki ilâhî izi, manevî cevheri, benlik denilen özdeki ilâhî kudreti ve sonsuzluğu da görmekte zorlanırlar.

İkbal, benlik konusu bağlamında ölüm olayını da değerlendirir. Asıl ölüm, bir benlik hâline gelememek, bir kişilik

[48] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 18, 19, 26, 29, 30.
[49] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 77.

oluşturamamaktır. Kişi ne kadar yaşarsa yaşasın, benlik hâline gelme ödevinden habersizse ya da bu ödevi ifa yönünde bir çabası olmamışsa, fiziksel dünyanın bir nesnesi gibi çürüyüp gidecektir. "Ölmek nedir? Benliğinden gafil olmaktır. Canın tenden ayrılmasını sen ne zannediyorsun? İşte budur."[50] Benlik sonsuzlukla tanışınca, ölümün anlamı da değişir. Bedene ilişkin bir durum olan ölüm, benliğe korkulacak bir durum olarak yansımaz. Asıl ölüm, kişinin kendi içindeki aşkı, sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü tanımamasıdır. Korkulacaksa, bundan korkulmalıdır. İkbal, "Benim kalbim başka bir ölüm için müteessir olur. O, ölüm için benim gönlüm, canım, tıynetim titrer. O da aşk ve sarhoşluktan feragat ve bir çerçöp yığınına kendi kıvılcımından ateş salamamaktır" derken, ölümcül hastalığı, ruhun ölümsüzlüğü inancının yitirilmesinde gören Kierkegaard'u hatırlatır.[51] Buna göre asıl korkulması gereken şey, ölümün kendisi değil, sonsuz hayatın kaybedilmesidir. Bu da "kendi eli ile kendi kefenini biçmek, kendi gözü ile kendi ölüsünü görmektir. Bu ölüm her an pusuda seni bekliyor. Sen asıl ondan kork. Bizce ölüm ancak budur."[52]

Benliği oluşturan bu özerk yapı arzu, isteme ve tasarımlama gücü, irade ve özgürlük olarak tezahür eder. Bu güç, kişiye, bir benlik hâline gelmenin yolunu da açar. Bu aşamada benlik hâlâ bir imkân ve potansiyeldir. Benlik olmak için bir çabada, gayrette ve eylemde bulunmak da gerekir. Bu güce sahip olan kişi, kendi özgür iradesiyle nasıl bir benlik olacağına karar verir, kendi kendini seçer. Benlik tasarımını iyi kuran kişi, olgunlaşır, doğru bir yolda ilerler. Olgun bir benliğin imkânı, benlik tasarımının iyi olmasındadır. İkbal, "Taş kendini şişe sandı mı kırılmayı adet edinir. Yolcu ken-

[50] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 61.

[51] Bkz. Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık, Umutsuzluk*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

[52] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 19, 24, 26, 29

dini aciz sandı mı canının parasını eşkıyaya vermiş demektir. Nice bir kendini su ve çamur sayacaksın? Çamurundan Tur'da Hazreti Musa'ya gözüken alevi yarat" derken[53] benlik tasarımının önemine işaret eder. Özgürlük ve tasarımlama gücü, bu özgür irade, onun kendini seçebilmesinin ve bir benlik hâline gelebilmesinin sermayesini oluşturur.

Ben olmak, özgür olmaktır. İnsan özgürlüğü sayesinde iyi ya da kötü olmaya karar verir. Özgürlüğü sayesinde benliğini aktif hâle getirebilir, şu ya da bu şekilde bir benlik olmaya karar verebilir, sonlu ve sınırlı olan bu dünyayı aşabilir. Sonsuzluk ve Tanrı huzuru, ona gerçek özgürlük duygusunu verir. Özgürlük, aşkınlaşmanın atomu ve çekirdeğidir. Kişiyi olgunlaşma yolunda ilerleten, Tanrı huzuruna çıkaran, aşkın bir varlık hâline getiren özgürlüğüdür. İnsan, ancak özgür olduğu zaman insan sözünün gerçek anlamına kavuşabilir. Seçme, karar verme eyleme gücü ve iradesi, onu gerçekten kendinden sorumlu, kendini insan hâline getiren ya da getirmeyen bir varlık yapar. Bazıları, bu gücü benliğin gelişmesi yönünde kullanarak olgunlaşmanın ve bir kişilik hâline gelmenin aracı olarak kullanır, bazıları da salt maddi bir amaç uğrunda kullanarak ruhunun gücünü keser, gönlünün ışığını söndürür, insan olmanın sermayesini heba eder. İkbal, aslında insana her seslenişinde bu isteme gücüne, bu irade ve özgürlüğe hitap eder. İnsanın önüne bir benlik hâline gelme ülküsünü koyarken, onun özgür bir varlık olduğunu var sayar. Tabiî ki, insanın ne kadar özgür olduğu hep bir tartışma konusu olmuştur. Onun zaman ve mekânla kayıtlı bir varlık olduğu kesindir. Belki şu söylenebilir: Kendisini bir insan, bir benlik hâline getirebilecek kadar özgürdür. Eğer bir benlik olacaksa, özgür de olmalıdır. Onun insan, varlık ve Tanrı karşısındaki sorumluluğu, burada kaynağını bulur. Özgür olduğu kadar sorumlu, sorumlu olduğu kadar da özgür bir varlıktır.

[53] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 60.

3. Benliğin Aşkınlaşma Alanları

Schimmel, İkbal'deki bu dönüşümü yorumlarken, "Eğer insan benliğin önemini kavrarsa zamanı ve mekânı aşabilir, evreni tuzla buz edebilir" der.[54] Çamurla ilahî nur arasındaki sonsuz mesafe benliğin oluşması ve aşkınlaşması ile aşılabilir. Bu mesafe, sonlu ve sınırlı benliğin sonsuzlaşma mesafesidir. İkbal, "İnsan, bu ilahî sultanın kudretine iştirak etmezse, hayvan ve haşerattan yüksek değildir" der.[55] Dünyanın anlamı da, hayatın anlamı da ulaşılabilecek en yüksek mevki de, çamurun ilâhî nura dönüşmesiyle gerçekleşir. İşte bu gerçek tekâmüldür. İlâhî nura erişen ve bu şekilde tekâmülünü tamamlayan benlik, arınmış bir benlik olarak zamansız bir zamanda, mekânsız bir mekânda yaşar. İnsan bu yolla, insanî benliğin en üst sınırına ulaşabilir. Birey, benliğin aşkınlaşması ve kemale ermesi olayında, miracı bizzat yaşar, bu mucizeyi kendi benliğinde bizzat tecrübe eder. Zira miraç, maddi varlığı geride bırakmak, bedenin içinden ruh yüceliğini çıkarabilmektir. Tekâmül fikrinin özünde bu düşünce vardır.

"İkbal, *Cavidnâme*'de, "yaşamak kendini Ben ile süslemektir, kendi varlığı için bir şehadet istemektir" der.[56] Benlik, hayata şahitlik eder. Buna göre, bir benlik hâline gelemeyen kişi, yaşadığına şahitlik edecek bir delil de üretemez. Kişinin hayatı, ancak bir benlik hâline geldiğinde amacına erişmiş olur. Benlik hâline gelebilmek için başkalarının tanıklığı gerekir. Diğer benlerin, nihayetinde Tanrı'nın tanıklığı, onu aşkın bir ben hâline getirir. İkbal, ben olma sürecinde ortaya çıkan tanıklığı şu şeklide dile getirir: "Eğer yaşıyorsan veya ölmüşsen veya canın dudağında ise (yaşadığının kanıtını) üç şahitten talep et: İlk şahit: Kendi şuuru, kendini kendi nuru

[54] Annemarie Schimmel, "The Ascension of the Poet", in *Die Welt des Islams*, Vol. 3, Issue 3/4, s. 150.

[55] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 31.

[56] Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 26.

ile görmektir. İkinci şahit: diğerlerinin şuuru, kendini diğerlerinin nuru ile görmektir. Üçüncü şahit: Zatı Hakkın şuuru, kendini Zatı Hak nuru ile görmektir." Bu üç husus, insanın yaşadığına, bir benlik hâline geldiğine tanıklık eder. Bu tanıklık üç şekilde ortaya çıkar: kendi bilinci, başkasının bilinci ve Tanrı bilinci. Bu aşkın benliğin oluşum sürecini de gösterir. Aşkın benlik bu üç aşamadan geçerek gerçekleşir. Kişi, ilkin "kendini bilme" ile kendinin farkına varır; bir "farkındalık" edinir. Başkalarına bakmak, onları görmek kolaydır. Zor olan insanın kendine bakabilmesi, kendi kendini görebilmesidir. İç-benin oluşumunda öncelikli olan kendine bakışı başlatabilmektir. Kendine bakmak, kendini bilmenin temel hareketidir: Bu iki durum arasında öyle bir mesafe vardır ki, İkbal bunu, "kendinden kendine sefer etmek" olarak niteler. Sefer, insanın kendini bulma yolculuğudur. Bu yolculuk aynı zamanda benliğin aşkınlaşma ve sonsuzlaşma yolculuğudur da. Kendine yaklaşan kişi Tanrı'ya da yaklaşır, kendini bilen kişi Tanrı'yı da bilir, kendini bulan kişi Tanrı'yı da bulur. "Eğer kendi gönlüne bir göz atarsan, senin içinde konacağın yeri görürsün. Hazar hâlinde sefer böyledir. Kendinden kendine sefer ancak budur... Sefer bizim için ebedi hayattır."[57],

İkinci aşamada kendini, kendi benliğini başkalarının bilincinde görür. Benlik olmak ancak başka benler içinde gerçekleşir. Benlik başka benler içinde gelişir, olgunlaşır, kemale erer. İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî*'de, "cemiyete bağlanmak fert için bir rahmettir. Onun cevheri millet ile kemalini bulur" der ve sözü şöyle sürdürür: "Kudretin yettiği kadar cemiyete bağlan, hür insanların topluluğuna revnak ver."[58] Bir ben hâline gelmekte toplumsal tanıklık önemlidir. Yalıtılmış bir benlik, gelişmemiş bir benlik olacaktır. Başkası, kişinin

[57] Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 25.

[58] Muhammed İkbal, *Benlikten Geçmenin Remizleri*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 88.

muhatabıdır. Kendileriyle var olduğu benliklerdir. Sadece dost ve sevgili değil, düşman da gerekir. Düşman da yaşama ve varolma çevresinin unsurlarından biridir. Kişi onlardan yüz çevirerek benlik yolunda ilerleyemez. İkbal, "Sevgililerden niye yüz çeviriyorsun; yani düşmanlardan niye şikâyet ediyorsun? Doğru söylüyorum, düşman da senin yârindir. Onun varlığı senin değerini artırıyor" der.[59] Başka benlerin ve başka benlerde kendinin farkına varan kişi, sosyal bir benlik hâline gelir, kendini sosyal ortamda keşfeder. İkbal'de benlik sadece kişisel bir durum değildir; benliğin toplumsal yönü vardır. Kişi ancak bir toplum içinde ve içinde olduğu toplumun değerleriyle benlik hâline gelebilir. Toplum duygusu, benlik oluşumunun bencilliğe dönüşmesini önler. Egoizmle bir benliğe sahip olmak farklı şeylerdir. Benlik konusu, egoizmi dışlayan bir içeriğe sahiptir. Kişi bencilliğini yendiğinde bir benlik olmanın yoluna da girer. Aşkın benlik, toplumsallaşmış bir benlik olarak egoizmin dar sınırlarından kurtulmuş, ötekini hissedebilen, onunla merhamet ve şefkat değerleri çerçevesinde iletişim kurabilen bir benliktir. Başkası onun, o da başkası için aynadır. Başkası onda, o da başkasında kendini görür. İkbal, *"Ah, ne yazık ki kendi enaniyetimin zindanından O'na kavuşamadım / Kendi tuzağımdan O'nunla ilişkiye geçmek zordur"* derken, bencilliğin ve benmerkezci tutumun, kişinin benliğinin gelişmesi yolunda nasıl bir engel teşkil ettiğini ifade eder. Bencillik, sadece başkaları ve toplumla iletişimini kesmekle, onu kendi dar sınırları içine hapsetmekle kalmaz, bu noktadan geçen aşkınlaşma yolunu da kesmiş olur. Bencillik kişiyi toplumdan ve Tanrı'dan uzaklaştırır. "Bendeki başkası" ve "başkasındaki ben" bilinci, sosyal benliği oluşturur. Dolayısıyla benlik denilen şey, sadece kişinin kendi dar sınırlarından oluşmaz, bendeki sen ve sendeki ben bilincinden de oluşur. İkbal, toplum

[59] Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 60.

ve birey arasındaki bu bağı şu şekilde kurar: "Biz cemiyet içinde ferdi görüyor, onu bir bahçeden gül koparır gibi ele alıyoruz. O, tek başına yaşayacak bir yaratılışta değildir. O, cemiyet içinde varlığını korur"[60]

Nihayetinde, benliği oluşturan yaşamın tanıklığı, Tanrı'yla olan iletişimde erim noktasına kavuşur. Böylelikle kişi kendini Allah'ın nurunda keşfeder. En yüksek tanıklık, Tanrı'nın tanıklığıdır. O, insanın yaşadığına tanıklık etti mi, benlik, varoluşun en üst noktasına ulaşmış olur. Kendini Allah'ın nuru içinde görmek, benliğin erişebileceği en ileri aşamadır. İşte bu sonsuzlaşmış ve aşkınlaşmış benliktir. Bedeni itibarıyla topraktan olan insan manevî olarak Tanrı'yı taşır içinde, Tanrı'dan bir nefes taşır. Bedeni itibarıyla zamanın bir noktasında yer alır, ancak anda yaşayan bir varlık olarak sonsuzluğu taşır içinde. Onu aşkınlaştıran, sonsuzlaştıran, içindeki bu ilahî tözdür. "O (*Tanrı*), insanın gönlüne yerleşmiştir, bir avuç toprağa nasip olmuştur."[61] Benliğin yükselişi, yücelmesi, topraktan ruha, Tanrısal öze yükseliştir. "Beni topraktan kurtararak semavi yap" çağrısı[62] aşkınlaşmaya duyulan hasreti ve aşkı da fısıldar.

Sonuç

İkbal'de benlik konusu, tüm genişliği içinde bizzat bireyi, birey üzerinden toplumu, toplum üzerinden İslam âlemini, İslam âlemi üzerinden tüm dünyayı ve insanlığı kuracak bir projenin adıdır; bu nedenle diğer konulara açıldığı, kendisine döndüğü ve kendisinden hareket ettiği merkezi bir konudur. Daha iyi bir ifade ile söylersek, İkbal'in temel davasıdır.

İkbal'in eserlerine konu ettiği, daha çok beşerî benliktir. Zira hareket hâlinde olan, potansiyelden aktif hâle geçmesi

60 Muhammed İkbal, *Benlikten Geçmenin Remizleri*, s. 89.
61 Muhammed İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 21.
62 Muhammed İkbal, *Cavidnâme*, s. 14,

gereken, kendini oluşturması, kurması ve geliştirmesi gereken, aşkınlaşması ve tekâmül ettirmesi gereken odur. Aşkınlaşma bu noktada, beşerî benliğin olgunlaşması, yücelmesi ve "miracı" ile ortaya çıkar. Aşkın benlik, aşkınlaşmış benliktir. Aşkınlaşma potansiyeli olan benlik, toprağın, suyun ve çamurun içinden doğan beşeri benliktir. Bu potansiyeli ile ilahî benlikle ilişkiye geçebilen bir benliktir. Sevme, bilme, düşünme, kuşku duyma özelliği ile *Mutlak Ben*'in huzurunda kendini fark eden, kendini oluşturan, bu şekilde aşkınlaşan bir benliktir. Onun aşkınlığı, *Mutlak Ben*'le olan ilişkisi ve iletişimi sayesinde kurulur. Tekâmül, bu bağın kurulabilmesinde ortaya çıkar. Bu durumda, benlik, mümkün içindeki mutlak, sonlu içindeki sonsuz, madde içindeki ruh, ölümlü içindeki ölümsüzdür. Aşkın benlik, öncelikle Tanrı'ya göre ve onun ölçütleri dâhilinde var olan, varoluşun her anını bu bilinçle tecrübe eden, varlıkla ilişkisini, Tanrı ile ilişkisi çerçevesinde düzenleyen, çevre ve toplum duygusuna sahip bir varlıktır.

Aşkın benlik, aşkın benliğidir; sevginin ve muhabbetin benliğidir. Ama yalnız aşkın bir benlik değildir, içkin bir benliktir de. Onun aşkınlaşması, olgunlaşmasıdır. Aşkınlık, onun bir başarısı ve sıçramasıdır. Aşkın benlik, kendi içindeki potansiyeli gerçekleştirmiş, kendini inşa etmiş, bunu dilemiş ve denemiş bir benliğin eriştiği yüceliği ve olgunluğu ifade eder. Ama aynı zamanda onun Tanrı karşısındaki konumunu da ifade eder. Bir benlik aşkınlaşacaksa, bu ancak Tanrı huzurunda ve O'na doğru olabilir. Tanrı huzurunda olmayan bir benliğin aşkınlığından ve sonsuzluğundan söz edemeyiz. O, ne olursa olsun, ne kadar kendini var ederse etsin, ne kadar çabalarsa çabalasın, yine de sonlu, sınırlı ve içkin bir benlik olarak kalacaktır.

Transsendental Terapi: Yûnus Emre'de Kaygı ve Umut*

"Sevgi ile korkuyu birbirine karıştırıp o
hamurdan seni meydana getirdiler.
Dünya korkusu, ahiret korkusu, can korkusu,
yerden gökten gelen elemlerin korkusu.
Mal sevgisi, devlet sevgisi, vatan sevgisi; nefsini,
akrabayı, kadını sevmek.
Su ve çamurun imtizacı demek olan varlık, daima
nefsine düşkündür. Maddesini beslemek, onu rahat
ettirmek peşindedir. Böyle olduğu için kötü şeylere,
Hak tarafından nehy edilen şeylere
temayül eder ve bunlar onu helak eder.
Lakin 'Lâ ilâhe illallah' asası elinde bulundukça,
bütün korku tılsımlarını bozar, parçalarsın.
Kimin teninde Hak can gibi hâkim olursa
onun boynu bâtıl önünde eğilmez.
Onun kalbine korku yol bulup giremez. Onun kalbini Haktan
gayrı olan şeyler korkutamaz."[1]

* *Bizim Külliye* (Yûnus Emre Özel Sayısı). Yıl: 2012, Sayı: 52, ss. 31-37.

1 Muhammed İkbal, *Esrar-ı Hodi*. Çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 52.

Giriş

Davranışlarımızı motive eden etkenler vardır. Bu etkenler ortadan kalktığında davranışlar da ortadan kalkar. Bu durumu ruhsal yaşantılarımıza, duygu, sevinç ve acılarımıza da uyarlayabiliriz. Sözgelimi rahatsızlıklarımızı motive eden nedenler ne kadar güçlü olursa ortaya çıkma aralığı da o kadar sık olur; neden ortadan kalktığında davranış da söner. Bu tür rahatsızlıklarda davranışı motive eden en önemli etken, tehdit algısıdır. Tehdit algısı, korku ve kaygıyı tetikler. Tehdit algısı ortadan kalktığında kişi rahatlar. Tehdit, hastalık olabilir, ölüm olabilir, yakınlarımızı kaybetme korkusu olabilir, yoksulluk olabilir; kişinin ontolojik varlığını ve onurunu tehdit eden bir yaşantı olabilir. Davranışları motive eden nedenler ortadan kalktığında, tekrarlanma sıklıklarının azalmasını ve giderek ortadan kalkmasını da bekleyebiliriz. Bu olgular bir çözüme kavuştuğunda kişi kaygı ve korku durumundan uzaklaşır, rahatlar. Tehdit algısının derecesi önemlidir. Sağlık ve hastalık bu çizgide ortaya çıkar. Güven altında olduğumuz düşüncesi, gerçek sağlıktır. Bunu anne ve babamızın koruyuculuğu altında olduğumuz çocukluk yıllarında zaman zaman hissetmişizdir. Pazar yerinde annesini kaybeden bir çocuğun feryadı, kaybetme korkusuna iyi bir örnektir. Anne ve babanın koruyuculuğu, çocuktaki tehdit algısını en aza indirger, onu rahatlatır, sakinleştirir. Derin uyku bu rahatlığın eseridir.

Ruhsal ve mental rahatsızlıkların en önemli nedenlerinden biri, dış dünyanın ihtişamı karşında oluşan yetersizlik duygusudur. Bu da tehdit algısına paralel bir şekilde ortaya çıkar. Kişiyi bu duyguya sevk eden şey, rekabet duygusu ve olduğundan daha iyi olma ihtiyacıdır. Bu da içsel gerilimlere, zorlanmalara, kırılmalara neden olur. Bu özelliğe en ileri derecede sahip olan günümüz insanı, her zamankinden daha gergin ve endişeli görünmektedir. Üstelik onun endi-

şesi, iç dünyadaki bir ilke ve prensibe yönelik değil, tümüyle fethedemeyeceği, karşısında yenilgiye uğrayacağı değişkenler karşısında, pratik dünyaya ilişkindir. İnsan, bu dünyada kendi gölgesiyle savaşıyor gibidir. Kendini ifade edebileceği, kendini gerçekleştirebileceği biricik alan olarak bu dünyayı görmektedir. Varoluş, hayata doğru akacak şekilde kurulmuş, meyil bu şekilde verilmiştir. Meyil giderek dünyaperestlik hâline dönüşme riski de taşır. Yûnus Emre'nin, korku ve kaygı durumları karşısında öne çıkardığı ve "transsendental terapi" olarak adlandırabileceğimiz, temelini aşkın olanda bulan sevgi ve umut hâli, içkin evrenden gelen korku ve kaygıların giderilmesinde temel bir iyileşme durumunu ifade eder. Onun verdiği, her şeyin Tanrı'nın güvencesi altında olduğu duygusu, varoluşun en büyük sigortasıdır. Yûnus Emre bize, bu dünyanın gerçeklikleri dışında başka dünyaların kapılarını açar. Bu da, makale içinde "varoluşsal daralma" olarak adlandırdığımız ruh hâlini genişletir, verdiği güven ve iyimserlik hissi ile sevgiyi, sevinci ve umudu temel bir varoluş biçimi hâline getirir.

Yûnus Emre'de, metaforik bir ifade ile söyleyecek olursak, anne ve babanın çocuğa verdiği güvenin yerini Tanrı'nın güvencesi alır. Eğer Tanrı ile ilişkimiz sevgi temeline dayalı ise artık hiçbir tehdidin önemi kalmaz. Bunu çağrıştıracak şekilde, *"Nitekim ben beni bildüm yakın bil kim Hakk'ı buldum / Korkum anı buluncaydı şimdi korkudan kurtuldum / Ben imdi kimden korkayın korkduğum ıla yar oldum"* der.[2] Bu mutlak güveni yakalayınca hiçbir tehdidin önemi kalmaz. "Ebedi var olma" güvencesi, zamanın dar duvarlarını yıkar, varoluşun sınırlı dünyasını sonsuzlaştırır, varlık adeta yeniden keşfedilir. Bu ruh hâli içinde dünya hayatına ilişkin endişeler aşılır. Güven altında olmak, kişiyi kaygı ve korkudan arındırır, sevince ve umuda sevk eder.

[2] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 103.

Aşağıdaki makalede, Yûnus Emre'nin şiirlerinde ortaya çıkan transsendental terapinin bazı temel ilkeleri belirginleştirilmeye çalışılacaktır.[3] Transsendental terapiyi, manevi esenlik, aşkın sağaltım, manevi şifa, sonsuz iyileşme hâli deyişleriyle karşılayabiliriz. Metin okunup bitirildiğinde, ona isteyen istediği gibi bir isim verebilir, "transsendental terapi" ifadesine istediği şekilde bir karşılık bulabilir. Bu makalede transsendental terapinin ne olduğu sorgulanmayacak, ne anlama geldiği konusu üzerinde durulmayacak, daha çok bu olumlu varoluş duygusunun, bu varoluşsal bağlanmanın, ruhsal ve zihinsel süreçlerin, içsel enerjinin yeniden yapılandırılması üzerindeki etkisi üzerinde durulacaktır. Bu ifade en açık anlamıyla, "manevî" olanın zihinsel ve ruhsal süreçlerin yeniden şekillenmesindeki dönüştürücü, iyileştirici ve sağaltıcı etkisine işaret etmek üzere kullanılacaktır. Bu anlamıyla bir bakıma, manevî desteğe, manevî şifaya, manevî güce işaret eder. Ama yalnız bu dünya ile sınırlı bir dönüşüm değildir, eğer öyle olsaydı "aşkın" (*transsendental*) olmazdı. O, egzistansın ruhuna dolan, kaynağını aşkın evrenden alan ve kişiyi "içkin" (*immanent*) olan karşısında dirençli kılan bir sevinç ve esenlik soluğudur. Ama burada şöyle bir soru da sorulabilir, hem sorulmalıdır da: Kierkegaard'un deyişi ile, iki varoluş arasındaki ilişki olan birey ve Tanrı arasındaki sevgi temeline dayalı ilişki, bir zaman ve mekân içinde, sonlu ve sınırlı bir hayatı yaşamaya yazgılı olan egzistansın tehlikelerden, belalardan, varoluşsal acılardan kurtulduğu anlamına mı gelir; bunu söyleyebilir miyiz? Gerçek şudur: Dünya insanın çeşitli acılar yaşayacağı, çeşitli sıkıntılara gireceği bir yerdir. Bundan kaçınamaz. Ama yine de onun, hastalık, ayrılık, ölüm gibi varoluşun sınır durumları ile karşılaşması,

[3] Bu makalede, "Augustinus ve Yûnus Emre'de İç-Ben Alanı" başlıklı yazımızın kavramsal çerçevesinden yararlanılmıştır. (Bkz. *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, yıl: 2011, sayı: 7, s. 197-229).

umutsuzluğa düştüğü anlamına gelmez. Tanrı ile olan egzistansiyel bağ, ona metafizik bir sıçrama yaptırır ve ölüme giderken bile ölümsüz olduğu inancıyla kendisini besler, sonsuzluk verir. Yûnus, bu söylenenleri pekiştirecek şekilde şunları söyler: *"İy pâdişah iy pâdişah her dem işin düze-durur / Dünya anun bustânıdur sevdüğini üze-durur... Canlar bâki değül tende di birkaç gün geze-durur."*[4]

1. Varoluşsal Daralma: Kaygı

"Çalab viribidi bizi var dünyayı gör görün diyü" mısraında[5] Yûnus, insanın dünyada olma durumunu, zaman içinde bir "görünme" olarak niteler. Ona göre, insan, ömrü, ruhu ve bedeni ile dünyada bir görünüşe çıkmadır. Ten, can, bu dünyadaki görünme biçimidir. Yûnus, şiirinde bu görünmenin anlamını anlamaya çalışır. Ama bu hâl yalnız dünyada görünmek değil, dünyayı görmektir de. Dünyada nasıl göründüğümüz ve dünyayı nasıl gördüğümüz önemlidir. Yukarıdaki mısranın devamında, Yûnus, dünyada olmaktan edindiği izlenimi şu şekilde dile getirir: "*Sorun taptuklu Yûnus'a bu dünyadan ne anladı / Bu dünyamın kararı yok sen neyimiş ben neyimiş.*"[6] Kişi bu "kararsızlık" yurdunda varoluşun doğasına ilişkin bir anlayış elde edemez, varolmanın anlamına ilişkin temel bir kavrayışa ulaşamaz.

İnsan varoluşu, gerçeklik ve metafizik alan içinde ortaya çıkar. Gerçeklik ve metafizik alan ayrımına paralel olarak çeşitli söyleyişler vardır. Bunlardan biri "suret nakışı" ve "mana", bir başkası da "zahir" ve "batın" ifadeleridir. Aşk manadır, içtir, hakikattir. Suret nakşı ise gerçeklik alanıdır. Gerçeklik alanı oluş ve bozuluş alanıdır. Buraya gelen gider, konan göçer; istikrar bulunmaz. Dünya, bir kararsızlıklar

[4] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 76.
[5] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 84.
[6] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 85.

yurdudur. Gerçeklik alanı, ruhen ve bedenen, insanın içinde yaşadığı, doğumla birlikte kendisine bağlandığı ve ölümle birlikte kendisinden ayrılacak olduğu alandır. Bu alan bize doğrudan kendini sunar, gösterir. Fiziksel olarak, duyusal olarak, algısal olarak kendisiyle ilgi ve iletişim kurabileceğimiz şekilde mevcuttur. Bu dünya insana o kadar gerçek ve biricik görünür ki, kimi zaman bu niteliklerin dışında kalan duyularımızla algılayamadığımız, kendisiyle fiziksel temas içine giremediğimiz metafizik bir alanın olabileceği aklımıza bile gelmez. Sözgelimi, Camus onu "biricik gerçeği",[7] Nietzsche ise insanın kesinlikle kendisine "bağlı kalması gereken"[8] bir alan olarak niteler; daha ötesi yoktur. Ama insan hastalık, ayrılık, savaş, ölüm ve haksızlıkla karşılaştıkça, farklı düşünme tutumları da geliştirir. Buna göre gerçeklik alanı, bir noktadan sonra, dünyasal varoluş için yeterli gelmemeye, farklı evrenlerden esecek serinletici bir rüzgâra, bir nefese, bir esenliğe ihtiyaç duymaya başlar. Böylece önünde metafizik evrenin kapıları açılmaya başlar.

Metafizik evren, insanın duyu ve algı sınırının dışında kalan, ama insanın duyusal yolla değil de düşünce ve inanç bağıyla kendisiyle iletişime geçtiği bir alandır. İnanç konuları, genel anlamda metafizik alana ilişkindir. Yûnus ruh, gönül ve iç-ben olarak, metafizik alanla ilişkisi temelinde varoluşu yorumlar. "Aşk" dediği duygusal ve varoluşsal yaşantı, metafizik alana olan bağlılığı ifade eder öncelikle. Yûnus, hayatın anlamını, güzelliğini, sevginin, aşkın, hoşgörünün ve diğer insanî değerlerin kaynağını bu metafizik bağlanmadan türetir. Bu bağlanmanın temelini Tanrı inancı oluşturur. Bunun yanında sonsuzluk, ruhun ölümsüzlüğü, ebedi yaşam

[7] Albert Camus, *Denemeler*, Çev. Vedat Günyol, Sebahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960, s. 66.

[8] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Turan Oflazoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 7.

gibi kavramlar da metafizik bağlanmanın diğer boyutlarıdır. Yûnus, içkin hayatı, duyularımızla kavradığımız dünyayı, gönlümüzle, ruhumuzla kendisiyle vaoluşsal bir bağ içinde olduğumuz metafizik alanla anlar, varoluşun anlamını oradan türetir.

Bu iki alana ilişkin "maddî kaygı" ve "metafizik kaygı" diyebileceğimiz iki tür kaygı vardır. "Korku" olarak da adlandırabileceğimiz maddî kaygının kökeni gerçeklik dünyasıdır; geçim derdi, gelecek tasası, kaybetme duygusu, hastalık korkusu, vb. Bu endişe biçimi, belli yaş eşiğinin altındaki kişilerde daha çok görülür. Bu kişiler genellikle beden merkezli bir hayat yaşarlar, acıyı ve ıstırabı yeterince tanımazlar. Bu nedenle hastalık ve ölüm korkusu kendilerinde çok güçlüdür. En çok sağlıklı oldukları anda bile "keşke hastalık olmasaydı", en çok mutlu oldukları anda bile "keşke sevdiklerimizi kaybetmeseydik" diye düşünürler. Bir yanlarıyla boşlukta gibidirler, bunun rahatsızlığını yaşarlar. Kazanma, ele geçirme ve sahip olma tutkuları oldukça güçlüdür. Daha çoğuna sahip olma isteği kendilerini yorar, kazandıkça dünyaya olan açlıkları çoğalır. Dünyaya olan düşkünlükleri, kendilerinde kaybetmeye karşı bir korku oluşturur. İster zengin, ister yoksul olsun, geçim endişesi bir şekilde kendini hissettirir. "Daha çoğuna nasıl sahip olabilirim?", "Servetimi nasıl çoğaltabilirim?", "Sahip olduklarımı nasıl koruyabilirim?" gibi sorular kendilerini meşgul eder. Sahip olamadığı nimetlerden dolayı hırslanırlar, sahip olanlara özenirler.

Metafizik kaygıda ise maddî alanı aşan, metafizik alana ilişkin sorulardan kaynaklanan endişeler söz konusu olur. Bu alana ilişkin korku ve kaygıda daha çok insan varlığının aşkın alana ilişkin dini ve felsefî nitelikli bağlantıları öne çıkar. Sorgu, hesap, cennet, cehennem gibi karşıt durumlar, kişiyi endişelendirir. Özellikle belirli bir yaş eşiğini aşmış olan kişilerde bu endişelere daha çok rastlanır. "Sonumuz ne

olacak bizim?", "Tanrı'nın huzuruna nasıl çıkacağız?", "Hesabımız nasıl kesilecek" gibi. Kişi, bu noktada sürekli kendi yetersizliğini duyumsar. Pişmanlık duyar. Olduğundan daha iyi olamadığı için kendisini suçlar.

Bütün bu endişelerin temelinde insanın özgürlüğü ve bundan kaynaklanan geleceğin belirsizliği durumu vardır. Kaygılı olma hâli, özgürlük ve beraberinde gelen belirsizlikten beslenir. Eğer gelecek açık ve belirgin olsaydı, kişi ne olacağını, ne yapıp nereye gideceğini bilseydi, bu tür soruları sorması için neden kalmazdı. Endişe, hep bir özgürlük ve belirsizlik durumundan beslenir. Gerçeklik alanına ilişkin korku ve kaygı durumunda, kişi eninde sonunda korktuğu ve kaygılandığı durumlarla karşılaşır. Jaspers'in "varoluşun sınır durumları" dediği[9] her bir bireyin ister istemez yüzleşeceği acı yaşantıları vardır ve tabii ki "varoluşun son imkânı"[10] olan ölüm, eninde sonunda gerçekleşecektir. Gerçeklik alanı, kaygının yurdudur. Geleceğin belirsizliği karşısında endişelenme, bir noktada gerekçesini bulur. O da insanın seçen, tercih eden, özgür bir varlık oluşudur. İnsan farklı davranış biçimleri arasında tercih yapma hakkına ve gücüne sahip bir varlık olmasaydı, o zaman bir bitkiden farkı kalmazdı; bu durumda kaygı duyması için bir neden de kalmazdı. Kaygı duyulacak her bir konunun temelinde insanın farklı bir varoluş biçimini tercih edebilme gücü vardır. Yûnus da, aslında kimi zaman bir nasihat niteliği taşıyan mısralarında, insanın olgunlaşma ve olduğundan daha iyi olabilme ödevi üzerinde durur; iç-benlik'ten söz ederken bu olasılıktan hareket eder. Dünya hayatı, bir ihtimaller alanıdır. Kişi, bu ihtimaller arasından kendini seçecek, kendi varoluşu konusunda karar

9 Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Piper, München, Zürich, 1953, s. 18.

10 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, s. 260, vd.

verecektir. Belirsizliğe şekil vermek, onu kendi kararıyla şekillendirmek insana kalmıştır. Bu belirsizlik durumu da gerçeklik korku ve kaygısını besler. Metafizik korku ve kaygıda da aynı durum söz konusudur. Onda da sonsuz hayata ve hesap gününe ilişkin kaygı duyulur. Bu alanda da hiçbir şey kesin değildir. Ne olursa olsun, kendi çabaları sonucu kendi kurtuluşunu kesinlemiş bir kişiye rastlanmaz. Sonsuz yaşama ilişkin belirsizlik de korku ve kaygı durumunu tetikler. Böylece insan, eğer farklı bir tutum geliştiremezse, yaşadığı olasılıklar evreninde, korku ve kaygının yuvası hâline gelir.

2. Varoluşsal Genişleme: Umut

Metafizik alana geçişte fanilik bilincinin önemli bir yeri vardır. Kişi fanilik bilincine ulaşırken metafizik alana giden yola da girmiş olur. Fanilik bilincine ulaşmak önemli bir bilgi, önemli bir tecrübe, önemli bir terbiyedir; denilebilirse bir tür "erme"dir. Yûnus Emre'ye göre kendi faniliğini bilmeyen kişi, kendini de bilmez, kendilik bilincinden de yoksundur.[11] Bu, katı bir "cahillik" türüdür.

Kişi maddi kaygıyı ancak metafizik sıçrama ile aşabilir. Metafizik sıçrama, en anlaşılabilir şekliyle, yeryüzündeki, gerçeklik alanındaki varoluşu metafizik bir ilkeye bağlamaktır. Bu metafizik ilgi ilerlemiş aşamalarda sevgiye dönüşür. Zira gerçeklik alanından başlayarak bir üst benliğe doğru ilerleyen kişi, metafizik ilke ile olan varoluşsal bağlarını keşfeder. İşte bu sevgi aşaması, ona bağışlayan, hoş gören, fedakârlık yapan, dünya düşkünlüğünden uzak duran erdemli bir kişi olma özelliği kazandırır. Bu özelliklerle birlikte gerçeklik alanına ilişkin kaygı da azalır. Şöyle der Yûnus: *"Dünyalığum yokdır dime bu gussayı öküş yime / Ma'şukı ger sevdün-ise gider gönlündeki gamı."*[12] Dünya rızkı nedeniyle kaygı duymak

[11] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 79.

[12] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 160.

yersizdir. Cümle rızıklar Tanrı'nın nimetleridir. O, rızkı verendir. *"Dün ü gün kaygular yirsin n'idiyeyin yoksulın dirsin / Ol cömerddür rızkun virür kaygu yimek nendür senün"*[13] Rızkın metafizik ilgisinin kurulduğu bu yaklaşımın en güzel ifadesi, "yağma olsun" redifli şiiridir. Fedakârlık, feragat, iç dinginlik, kaygıdan kurtulmuşluk ve metafizik bağlanmışlık bu şiirde en üst düzeyde ifadesini bulur.

İnsan varlığı dünyaya ölüm ile kayıtlıdır. Gittiği yer ve yön bellidir; bunu değiştirmesi ya da bu gerçekten kaçınması söz konusu değildir. Yûnus bunu, *"Dünyaya gelen gider bâki kalası değül"* diye belirtir. Korku ve kaygının en büyük nedeni, ölüm gerçeğidir. Ölüm bir yanıyla gerçeklik, bir yanıyla metafizik alana aittir. Ama tümüyle bireyin varlığı, varoluşu ile ilgilidir. Ölüm bir son mudur, yoksa başlangıç mı? Gerçeklik alanı sonluluk ve yok olma hâlleriyle kişiye umutsuzluk verir. Yûnus, ölümün ne olduğunu, insanlara ne yaptığını, ölüm hâliyle insanın uğradığı temel dönüşümü gerçekçi bir bakış açısıyla betimler.[14] Ölümün hâlleri, bu bakış açısından büyük bir çöküntü ve karamsarlık yaratır, insanı umutsuzluğa sevk eder. Zira insan varlığının ortadan kalkması, sona ermesi söz konusudur. Ölüm karşısında, korku bir refleks olarak kendini hissettirir. Kişi ölümden korkar, irkilir. Bu onun doğasında olan bir duygudur. Korku, varlığın ve soyun devamı açısından gereklidir, önemlidir. Kişi, korkuyla varlığını korumayı öğrenir. Ama ölüm, korumanın kalktığı, korumanın yetmediği bir durumdur. Kişi bu noktada yapacak bir şey bulamaz. Bu gerçek karşısında varoluşun ne olacağına ilişkin soru, kaygı ve korku nedeni olarak ortaya çıkar. Bu kaygı, Yûnus'un şiirinde şu şekilde dile gelir: *"Korkadurun ölümden cümle toğan ölmişdür."* Bir başka şiirinde de şöyle seslenir: *"İy yaranlar iy kardaşlar korkaram ben*

[13] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 92.
[14] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 74, 75.

ölem diyü / Öldü mi kayırmazam it düğüğmü bulam diyü."[15] Gerçeklik alanı içinde, salt bu alandan türeyen bir umuda yer yoktur. Zira her umut, bir yıkımla son bulur. Sonlu ve sınırlı bir varlık içinde bir tükeniş, adım adım gerileyiş söz konusudur. Gerçeklik alanının beden öncelikli yaşamı, her zaman yaşlanmayı, hastalığı ve ölümü daha yakından hisseder. Zira beden ölümlü bir unsurdur. Ölüm ona yöneliktir. Varoluş, bedensel gerçeklikle tanımlandığında, ölüm aşılmaz bir engel olarak ortaya çıkar.

Dünyaya maddeci bir şekilde bağlananlar, en sonunda hayatın bu katı gerçeği ile yüzleşirler. Burada umuda yer yoktur. Metafizik bakış, sonsuzluk anlayışı ile kişiyi umutsuzluktan ve karamsarlıktan kurtarır, umut ışığı olur. Metafizik tutum, insanı bu katı gerçeğin ötesine taşır. Bu alan, sonsuzluk alanıdır. Kişi bu gerçeküstü durumda umuda ulaşabilmektedir. Yûnus Emre, şiirlerinde, korku, kaygı ve umutsuzluk biçimlerine karşı, maddî alanının dışından, metafizik alandan, bir bakış açısı getirmeye, farklı bir tutum geliştirmeye çalışır. İşte umutsuzluğa karşı umudu, kaygıya karşı sevinci öne çıkaran, metafizik bakış açısıdır. Kaygının ve korkunun yenilmesi ölümsüzlük öğesiyle mümkündür. Yûnus, *"Ko ölüm endişesin âşık ölmez bâkıdür / Ölüm âşıkun nesi çün nûr-ı ilâhidür... Ölmekten ne korkarsın çünki Hakk'a yararsın / Bil ki ebedi varsın bu söz fâsid da'vidür"* derken korku ve kaygıyı gidermeye çalışır. Aynı duygu şu mısralarda da dile gelir: *"Ma'ni eri bu yolda melul olası değül / Ma'niyi tanıyan gönüller hergiz ölesi değül / Ten fânidür can ölmez gidenler girü gelmez / Ölür ise ten ölür canlar ölesi değül."*[16] Sonsuzluk sıçraması, ölüm karşısında duyulan kaygıyı yok eder, varoluşsal daralmayı genişletir. Bu önemli bir tutumdur. Bu bilişsel dönüşümü gerçekleştiren kişi varlık ve zaman içinde, kendi varoluşunu farklı bir tarzda algılamaya başlar.

[15] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 73, 128.

[16] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 96.

Metafizik boyutta ölümsüzlük tanınır tanınmasına, ancak burada da farklı bir endişe kendini hissettirir: "Sonsuz hayatta ne olacak?" sorusu kişiyi meşgul eder. Yûnus, *"Âşık ölmez bâkidür"*, *"Uçmağında gözüm yok"* derken, metafizik korku karşısında umuda, iyimserliğe dayalı bir tutum geliştirir. Bu durumda kişisel benliğin mutlak benliğe kavuşması söz konusudur. Bu, korku ve kaygıyı gideren bir kavuşmadır. *"Nitekim ben beni bildüm bu oldı kim Hakk'ı buldum / Korkum anı buluncadı korkudan kurtuldum ahi"* der.[17] Bu, sevgi ile aşkın benlikte kendini ifade etme hâlidir. Kişi, sevgi ile metafizik alana sıçrar ve burada aşkın benliğe doğru ilerler. İşte bu yükseliş, hem gerçeklik korkusunu, hem de metafizik korkuyu yok eder. Yûnus, *"Kime kim ışk urdı ok gussay-ı-ıla kaygu yok"* der.[18] O, aşkı, kaygıyı gideren bir unsur olarak görür. Buna göre kaygının türediği kaynaklardan biri sevgisizliktir, aşksızlıktır. Aşk ve sevgi hayatın anlamını da türetir. Ne var ki, burada Yûnus'un aşk derken ne anladığını ortaya koymak gerekir. Aşk, "sonsuzluk sıçraması"dır. Sıçramayı yapan kişi, aşka tutulmuştur. Hatta şu söylenebilir: Sonsuzluk sıçraması, bir aşk sıçramasıdır, aşkla olan bir sıçramadır. Aşk olmadan sonsuzluk sıçraması olmaz. Sıçramanın enerjisini, gücünü aşk oluşturur. İlk önce aşk olacak, sonra sonsuzluk sıçraması. Aşk, sıçramanın güçlü yakıtıdır.

Maddeci bakışın, kendi başına umuda ulaşması nerdeyse imkânsızdır. Umutsuzluğun kaynağı, maddeci bakış açısıdır. Onda varoluşun sınır durumları ortaya çıkar, insanın sonlu ve sınırlı varlığı, çıplak bir gerçeklik olarak görünür. Umut, hastalığa, ayrılığa, ölüme, yıkıma takılır. Maddeci bakış, hayatı sonlu ve sınırlı yönüyle tanır. Sonlu ve sınırlı hayat, metafizik bakışta, metafizik evrene taşınan ve orada sonsuzluk anlayışı içinde yeniden konumlanan bir varoluş durumu söz konu-

[17] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 151.
[18] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 89.

sudur. Yûnus, bu metafizik varoluşu "aşk" hâli ile açıklar. Aşk demek, umut demektir, ölümsüzlük ve sonsuzluk demektir. Aşk demek sonsuzluğu solumak ve aşkın bilinçle iletişime geçmek demektir. Ölüm gerçeği karşısında yanlış olan, insanın bu dünyaya bağlanış biçimidir. Bu bağlanış biçimi bir ölümsüzlük duygusunda kökenini bulur. İnsanı yanıltan bu histir. İnsan, dünyaya bir fanilik bilinci içinde konumlandığından, dünya ile, kendisi ile ve diğer insanlarla olan diyaloğunu bir fanilik bilinci dâhilinde geliştirdiğinde doğru bir varoluş tutumuna erişmiş olur. Varoluş yanılgısının en büyüğü hayata sonsuzmuş gibi bağlanmaktan kaynaklanır. Acı ve hayal kırıklıklarının temelinde bu gerçeği tanımamak vardır. Yûnus, ölüm ve ölümsüzlükten söz ederken bu temel yanılgıyı netleştirmeye, belirgin hâle getirmeye çalışır.

Metafizik sıçrama nasıl gerçekleşir? Bir aşk eylemi olan sıçrama nasıl gerçekleşir? Yûnus, "dünyada iken ölmek"ten söz eder. Bu eylem, aşkınlaşmanın, sonsuzluk sıçramasının bir parçasını oluşturur. Dünyada iken ölen, korku ve kaygıyı yenmiş biridir. Yûnus, *"Hakkı bilmek gerek Hak haberin almak gerek / Bundayiken ölmek gerek varup anda ölmez ola."* derken[19] gerçeklik korkusunun nasıl aşılabileceğinin yöntemini gösterir. Bu da öncelikle kendi faniliğinin tanınması ve metafizik bağlanmanın gerçekleşmesi ile mümkündür. Ancak, bu hâl o kadar basit değildir. Zira sıçrama durumu olan aşk, gördüğü değil, görmediği bir varlığa sevgi duyar. "İç-göz"ün, "gönül gözü"nün açılması, bu sevgiyi geliştirir. Kişi, baş gözü ile değil, gönül gözü ile görmeye başlar. Duygusal, ruhsal ve zihinsel olarak gelişir, duyusal olanı aşar. Bu üst yaşantı durumunda, insanlara ve tüm yaratıklara sevgi ve şefkat duymak söz konudur. Bu aşamaya gelebilmiş kişi ölüm kaygısı ve geçim tasası duymaz. Gerçeklik alanından kaynaklanan korku ve kaygıları aşar. Metafizik alan, kişinin korkulardan,

[19] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 138.

kaygılardan sıyrıldığı, hayatı ve ölümü, sonluluğu ve sonsuzluğu, yaratanı ve yaratılanı birlik içinde gördüğü bir hikmet, dinginlik ve aşkınlık boyutudur.

Yûnus'un şiiri giderek ölümsüzlük inancıyla birlikte gelen sevince ve umuda açılır. Bu, yalnız sonsuz benliğe değil, dünyasal benliğe de güçlü bir katkıdır. Bu havayı soluyan benlik artık korkuyu ve umutsuzluğu tanımayacak, sonsuzluk duygusunun esenliğini her an kendinde hissedecek, sonlu ve dünyasal benliğini, sonsuz benle ifade etmeyi ve bu şekilde algılamayı başaracaktır. Bu husus, dünyanın tutsaklığından kurtulmadır, gerçek özgürlüktür. Ama yine de Tanrı ile olan bireysel ilişkisi kişiyi gerçeklik alanına ilişkin varoluş durumlarından (ölümden, acıdan ve hastalıktan) emin kılmaz. Birey ve Tanrı arasındaki ilişki, dünyasal çıkarlar üzerine kurulmaz. Bu bağlanma, bir sonsuzluk anlayışı çerçevesinde ortaya çıkar. "*İy Tanrı'yı bilenler can Hakk'a kurban kılanlar / Ölü değildür bu canlar ışk gölinde geze-durur*"[20] Metafizik gerçeğe erişmekle birlikte korku durumu azalır. *"Nitekim ben beni bildüm yakın bil kim Hakk'ı buldum / Korkum anı buluncaydı şimdi korkudan kurtuldum… Hiç ayruk ben korkımazam ya bir zerre kayurmazam / Ben imdi kimden korkayın korkduğum ıla yar oldum."*[21] Aşk, bu arınma hâlinin koşuludur. Ölüm, seven kişiyi, sevgilisine kavuştururken bir köprü gibidir. Bu algılayış biçiminde ölüm farklı bir anlamla ortaya çıkar. O, ölüm değil ölümsüzlük, fanilik değil ebedi yaşamdır. Aşk varsa umutsuzluk yoktur, aşk varsa sonluluk yoktur, aşk varsa ölüm yoktur. Sonluluk da, fanilik de, umutsuzluk da aşksızlıktan gelir. Aşkla birlikte umutsuzluk umuda, sonluluk sonsuzluğa dönüşür. Aşk bir simya eylemi gibidir; eti kemiği insana dönüştürür, ölümlü bedeni ölümsüz kılar. Bu güçlü simya eyleminde her şey yeni bir anlamla ortaya çıkar.

[20] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 77.
[21] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 103.

Sonuç

Ölüm, hastalık, ayrılık, kaza, geçim derdi gibi kişiyi korku ve kaygıya sevk eden çeşitli varoluşsal durumlar vardır. O, varlığını tehdit eden bu durumlar karşısında kaygı duyar, korkuya kapılır. Transsendental terapi, söz konusu durumlar karşısında, bilincin yeniden yapılanması, sonluluk ve sınırlılık içinde değil, sonsuzluk ve ölümsüzlük duygusu içinde zihnin yeniden yönelim kazanmasıdır. Bilincin dönüşümü sonucunda, korku ve kaygı nedeni olan ne varsa, sorun olmaktan çıkar. Ancak "*ballar balı*"nı bulan kişi *"kovanım yağma olsun"* diyebilir, ancak "*canlar cânı*"nı bulan kişi*"bu cânım yağma olsun", "dermânum yağma olsun"* diyebilir.[22] Pek çok ruhsal, zihinsel ve duygusal sorunun temelinde bulunan hırs, dünyaya düşkünlük, sonsuzluk sıçraması ile ölçülü bir isteğe yerini bırakır. Kişi, kendisini her an baskı altında tutan tutkuların, hırsların, arzuların, bencil ve bedensel bir yaşantının etkisinden kurtularak, bir rüyadan uyanır gibi uyanır, hafifler. Bu kapı, "Ne olursa olsun, başıma ne gelirse gelsin, varlığım Tanrı'nın güvencesi altında!" diyebilen kişilere açılır. Bunu söylemek, sorunu sorun, kaygıyı kaygı, korkuyu korku olmaktan çıkarır. Hastalık hastalık, ölüm ölüm, ihtiyarlık ihtiyarlık olmaktan çıkar. Bu simya eylemiyle dert dermana, korku sevince, sonlu sonsuza dönüşmeye başlar. Varoluşun yelkeni umut rüzgârı ile dolar.

Beden, ruhun yeryüzündeki yolculuğunda koşul durumundadır. İnsan olmak, bir bedenle birlikte olmaktır. Kişi, orada konumlanmadan, bir bedende cisimleşmeden ve tekrar ondan sıyrılmadan kişi olamaz, Tanrı'ya ulaşamaz. Beden, insan olmanın koşuludur; ancak insanlık tözü, ruhta ortaya çıkar. "*Biz uçar kuş idük vücud can budağıdur*" der Yûnus. Beden, kuşun bir müddet konduğu ağaç gibidir. Beden

[22] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 119.

önemlidir, ancak beden öncelikli bir yaşam sürmek kişiye umutsuzluk verir. Bu, sonlu bir hayattır, sonlu bir yaşama biçimidir. İnsan bu dünyada sonsuz bir varlıkmış gibi değil, sonlu bir varlıkmış gibi yaşamalıdır; ancak o zaman kendi doğasıyla uyumlu bir yaşam sürmüş olur. "*Son menzilün ölmek-durur tuymadunsa ışkdan eser*"[23] diyen Yûnus, ölüm ve umutsuzluk hâllerinin, canında aşk eseri taşımayanlar için olduğunu belirtir. Aşk, ruha her an yeniden hayat veren, ölürken bile kişiyi ölümlü bir can olmaktan koruyan, hayatı tazeleyen, onu bir sevinç ve umut anı yapan, nihayetinde insandaki ilahî tözü kendi kaynağına bağlayan bir köprüdür.

Umutsuzluk daha çok içinde yaşanılan bu evrene, bu gerçeklik alanına ilişkindir, buraya bağlı kalmaktan ve farklı bir tutum geliştirmemekten kaynaklanır. Yûnus korku, kaygı ve umutsuzluk hâlini sevgi ve umuda aykırı görür. Bunlar birbirlerini yok eden durumlardır; sevgi ve umut varsa korku ve kaygı, korku ve kaygı varsa sevgi ve umut yoktur. Korku ve kaygı, sevgi ve umuttaki eksikliktir. Yûnus'u okurken, ister istemez şöyle bir duygu ediniriz: Tanrı, insanı yaratmakla, insanı insan olarak yaratmakla, yokluktan varlığa çıkarmış ve ona ayrıcalık tanımıştır. Varolmak, bir taş bile olsa, kendi başına bir değerdir, bir değeri olmaktır. Zira varolmak, tanrısal tasavvurda varolmaktır. Bu da kendi başına ifadesi mümkün olamayan bir değerdir. O'nun, insanı, sonsuz hayata katması, kendi sonsuzluğunda yeniden var kılması, ihsanın kendisidir; bu asıl sürpriz olacaktır.

Yûnus Emre'nin ortaya koyduğu bu duyarlık, bir zihin eğitimidir. Bu eğitimle kişi olgunlaşır, şahsiyet ve güzel ahlak sahibi olur. Transsendental terapi, sıradan anlamıyla bir iyileştirme faaliyeti değil, zihnin, duyguların, kişiliğin, benliğin arınması, olgunlaşması ve sonsuzlaşması olayıdır. Ona

[23] Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 54.

sadece içinde bir varoluş sızısı duyanlar değil, olgunlaşma ve iyi insan olma yolunda çabalayan herkes ihtiyaç duyar. Bu dönüşüm sadece duygularda, sadece zihinde, sadece düşünme ve algılama biçiminde, sadece isteme tarzında ortaya çıkmaz; bunların hepsinde birden ortaya çıkar; bir bütün olarak insanda, insan olmada, insan olmanın anlamında ortaya çıkar. Bu köklü dönüşüm benliğin dağılması anlamına gelmez, aksine bir üst benlikte yeniden dirilmesi anlamına gelir. Burada savuna mekanizmalarının yerini sevme, acıma, merhamet, feragat, hoş görme, bağışlama ve empati tutumları alır. Kişi bu evrende kendini tehdit altında hissetmez, güven içinde hisseder. Rilke, kendini yumuşak ve güvenli bir uykunun kucağına bırakan çocuk için anneyi "güven ışığı", "dostça parlayan gece lambası" olarak tasvir eder.[24] Bu güven ışığı ile çocuk kendini rahat ve dingin hisseder. İşte, Tanrı da bu dünyada korku ve kaygı ile gerilen kişi için güven ışığıdır, umuttur. Zenginlikte ve fakirlikte, gençlikte ve ihtiyarlıkta, sağlıkta ve hastalıkta, hayatta ve ölümde; fark etmez, hep böyledir bu. Güven ışığı dostça parlayan, koruyucu, var edici bir kaynaktır. Varlığı besleyen ana damardır. Kişinin, dünyadaki varlığını ancak kendisi ile açıklayabileceği ana ilkedir.

Görüleceği üzere, Yûnus Emre'de, gerçeklik korku ve kaygısıyla daralmaya uğrayan varoluş, sonsuzluk sıçraması ile genişlemeye kavuşur. Sonsuzluk sıçraması ile sonlu ve sınırlı varoluş yeniden nefes almaya, yeniden ufuk kazanmaya başlar. Kişi sıçrama ile dünyayı, insanı, varoluşu, yeniden anlamaya, yeniden hissetmeye, yeni baştan yaşamaya ihtiyaç duyar. Bu da artık farklı bir varoluş evresine girmiş olmak, farklı bir varoluş ekseninde yer almak demektir. Böylece benlik, yeni bir açılıma kavuşur. Artık bu sonlu ve sınırlı bir benlik değil, aşkın ve sonsuz bir benlik olacaktır.

[24] Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien* (*Elegies From The Castle Of Duino*), Hogarth Press, London, 1931, s. 33.

KAYNAKLAR

Akarsu, Bedia *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yayınları, Ankara, 1984.

Aristoteles, *Metafizik,* Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1985.

Augustine, *The Confessiones of Saint Augustine*, Whitaker Hause, New Kensington, 1996.

Augustinus, *İtiraflar* (*Zaman Kavramı*'nda, Çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

Augustine (1996). *The Confessiones of Saint Augustine*. New Kensington: Whitaker Hause.

Augustine, "On Grace And Free-Will", in *The Works Of Aurelius Augustine*, ed. Marcus Dods, Tr. Petee Holmes, Vol. XV, Edinburgh, 1876.

Ayer, A. J. The Claims of Philosophy, *The Meaning of Life*'da, Ed. E.D. Klemke, Oxford University Press, London, 2000.

Augustine, *The Works of Aurelius Augustine, VII*, ed. Marcus Dode, Edinburgh, 1872.

Ayto, John, *Dictionary of Word Origins*, Arcade Publishing, New York, 1991.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Çev. Sema Önal, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Beckett, Samuel, *The Complete Dramatic Works*, Faber and Faber, London, 2006.

Beckett, Samuel, Samuel Beckett, *Bütün Oyunları I*, Çev. Uğur Ün, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 1993.

Bozkurt, Nejat, *Çağdaş Felsefeden Kesitler*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1990.

Camus, Albert, *Yabancı*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Camus, Albert, *Denemeler*, Çev. Vedat Günyol - Sebahattin Eyüboğlu, Çan Yayınları, İstanbul, 1960.

Camus, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Verso Yayınları, Ankara, 1990.

Camus, Albert, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Adam Yayınları, 1988, İstanbul.

Çiçek, Hasan, "Yirminci Yüzyılda Bir İnsan Felsefesi Olarak Varoluşçuluk", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2003, Sayı: 5.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983.

Descartes, *Philosophical Writins of Descartes*, Tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, R. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, I. Band, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1933.

Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel – Frithjof Rodi, Princeton University Press, Princeton – New Jersey, 1996.

Dostoyevski, Fyodor, *Karamazof Kardeşler*, Çev. N. Yalaza Taluy, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989.

Dostoyevski, Fyodor, *Ecinniler*, Çev. İsmail Yergüz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Dostoyevski, Fyodor, *Yeraltından Notlar*, Çev. Mehmet Özgül, Adam Yayınları, İstanbul, 1989.

Eagleton, Terry, *The Meaning of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Empedokles, *Arınmalar Manzumesi*'nden, Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe*'de.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev. Burhan Toprak, Maarif Matbaası, 1942.

Erasmus, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır. MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Eucken, Rudolf, *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, Çev.Ahu Karasulu, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

Foulquie, Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Yakup Şahan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1985.

Gündoğdu, Hakan, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 2007, sayı: 1, s. 95-131.

Hafeez Malik, "Iqbal's Conception of Ego", *Muslim World*, Vol. 60, Issue. 2, April 1970.

Hallâc-ı Mansur, *Kitâb'üt-Tavâsin*, Çev. Yaşar Nuri Öztürk, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul, 1976.

Hannay, Alastair, "Introduction" to Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*.

Hegel, G.W.F., *Bütün Yapıtları / Seçmeler 1*, Çev. Hüseyin Demirhan, Onur Yayınları, Ankara, 1976.

Heidegger, Martin, "The Way Back into the Ground of Metaphysics", Tr. Walter Kaufmann, (*Existentialism From Dostoevsky to Sartre)*, Meridian Books, New York, 1957.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Tr. John Macquarrie – Edward Robinson, Blackwell Publishing, Oxford, Cambridge, 1995.

Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009.

Homeros, "Bilim-öncesi Felsefi Düşüncelerinden Örnekler", Walter Kranz, *Antik Felsefe*.

Hölderlin, *Empedokles*, Çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2000.

İkbal, Muhammed, *Şarktan Haber*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1963.

İkbal, Muhammed, *Zebûr-i Acem*, çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfî Yayınları, İstanbul, 2006.

İkbal, Muhammed, *Esrar-ı Hodi*. Çev. Ali Nihat Tarlan, Sufi Yayınları, İstanbul, 2010.

İkbal, Muhammed, *Gülşen-i Raz*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Kervan Matbaası, Tarihsiz.

İkbal, Muhammed, *Cavidnâme*, Çev. Annemarie Schimmel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1958.

İkbal, Muhammed, *Benlikten Geçmenin Remizleri*, Çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfi Yayınları, İstanbul, 2005.

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1986.

Jaspers, Karl, *Einfürhrung in die Philosophie*, Piper, München, Zürich, 1953.

Kant, I. (1853). *Kritik der reinen Vernunft.* Leipzig: Leopold Voss.

Kant, Immanuel, *Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983.

Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1980.

Kaufmann, Walter, *Discovering the Mind - II.* Transaction Publishers. New Brunswick – London, 2002.

Kierkegaard, Søren, *Concept of Anxiety*, tr. Reidar Thomte, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.

Kierkegaard, Søren, *Kaygı Kavramı*, Çeviri ve İnceleme Vefa Taşdelen, Hece Yayınları, Ankara, 2004.

Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments I*, Tr. Howard V. Hong – Edna Hong, Princeton University Press, Princeton.

Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985.

Kierkegaard, Søren, *The Present Age*, Tr. Alexander Dru,, The Fontana Library, London, 1962.

Kierkegaard, Søren, *The Sickness Unto Death*, Tr. Alastair Hannay,, Penguin Books, London, 1989.

Kierkegaard, Søren, *Fear and Trembling*, Tr. Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1985.

Kierkegaard, S. (1941). *Training in Christiyanity and The Edifiying Discourses*, Tr. WalterLowrie. London: Oxford University Press.

Kierkegaard, S. (1978). *Works of Love.* Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Princeton - New Jersey: PrincetonUniversity Press.

Kierkegaard, S.(1987). *Philosophical Fragments*, Tr. Howard V. Hong - Edna H. Hong. Princeton - New Jersey: Princeton University Press.

Kierkegaard, Søren, *Kahkaha Benden Yana*, Çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Kierkegaard, Søren, *The Laughter is on My Side*, Ed. Roger Poole – Henrik Stangerup, Princeton University Press, New Jersey, 1989.

Koç, Emel, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, Art Yayıncılık, Ankara, 2004.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Marcel, Gabriel, *The Philosophy of Existence*, Harvill Press, London, 1954.

Mevlânâ (1988a). *Mesnevî I*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1988b). *Mesnevî II*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1988c). *Mesnevî III*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1988d). *Mesnevî IV*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1988e). *Mesnevî V*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1988f). *Mesnevî VI*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mevlânâ (1991). *Fîhi Mâfîh*, Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev., S. Rifat Kırkoğlu, Alan Yayınları, İstanbul, 1986.

Mulhall, Stephen, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Öktem, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, Tr. Adrian del Caro, Cambridge University Press, New York, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Turan Oflazoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, Say Yayınları, İstanbul, 1983.

Öner, Necati, "İnsanda Öz ve Varoluş", *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1991, Sayı: 1.

Pakdil, Nuri, *Bir Yazarın Notları I*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1999.

Pakdil, Nuri, *Umut*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1997.

Pakdil, Nuri, *Korku*, Edebiyat Dergisi Yayınları, Ankara, 1998.

Pascal, Blaise, *Düşünceler*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Oluş Yayınları, İstanbul, 1966.

Platon, *Şöleni*, Çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.

Platon, *Devlet*, Çev. M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.

Plato, *The Republic*, Tr. Desmond Lee, Penguin Books, London, 1987.

Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, Ara Yayınları, İstanbul, 1989.

Porphyrios, *Isagoge*, Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Reneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.

Rilke, Rainer Maria, *Duineser Elegien* (*Elegies From The Castle Of Duino*), Hogarth Press, London, 1931.

Rilke, Rainer Maria, *Duino Ağıtları*, Çev. Süha Ergand, BFS Yayınları, İstanbul, 1987.

Ritter, Joachim, *Varoluş Felsefeleri Üzerine Konferans*, Çev. Hüseyin Batuhan. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1945.

Rousseau, J. J., *Emile*, Haz. Ülkü Akagündüz, Selis Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Saiyidain, K. G., *İkbal'in Eğitim Felsefesi*, Çev. Necmettin Tozlu, Ankara Okulu, Ankara, 2003.

Lucian of Samosata (1905). *The Works of Lucian of Samosata*, Tr. H. W. Fowler and F. G. Fowler, The Clarendon Press, Oxford, 1905.

Samsatlı Lukianos, *Seçme Yazılar I-II-III*, Çev. Nurullah Ataç, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999, s. 256.

Sartre, J.-Paul, *Çağımızın Gerçekleri,* Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1961.

Sartre, J.-Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985.

Sartre, J.-Paul, *Bulantı*, Çev. Erdoğan Alkan, Altın Y., İstanbuL. 1973.

Sartre, J.-Paul, *Being and Nothingness*, Tr. Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York, 1966.

Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turan Ilgaz – Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.

Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Yaprak Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Schimmel, Annemarie, "The Ascension of the Poet", in *Die Welt des Islams*, Vol. 3, Issue 3/4,

Schopenhauer, Arthur, "On theVanity of Existence", *TheMeaning of Life*'da, Ed. E.D. Klemke, Oxford UniversityPress, London, 2000.

Spinoza, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984.

Su, Hüseyin, *Edebiyay Eylemi ve Nuri Pakdil*, Hece Yayınları, Ankara, 2013.

Taşdelen, Vefa, Augustinus ve Yûnus Emre'de İç-Ben Alanı", *Başka Psikiyatri ve Düşünce Dergisi*, Yıl: 2011, Sayı: 7.

Taşdelen, Vefa, *Kierkagaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yayınları, Ankara, 2004.

Taşdelen, Vefa, Godot'yu Beklerken: Varoluşa Ağıt", *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*, Yıl: 1997, Sayı: 3, s. 20-24. Yıl: 1998, Sayı: 4, s. 49-58. Yıl: 1998, Sayı: 5-6, s. 37-43.

Taşdelen, Vefa, Edebiyattaki Felsefe Felsefedeki Edebiyat" başlıklı makalemize bakılabilir, *Bizim Külliye Dergisi*, yıl: 2011, sayı: 47, s. 39-41.

Tolstoy, Leo, *İtiraflarım*, Çev. Kemal Aytaç, Furkan Yayınları, İstanbul, 1994. Hece Yayınları, Ankara, 2017.

Upanişadlar, Çev. M. Ali Işın, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.

Uygur, Nermi, *Kültür Kuramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Vico, G.,(2007). *Yeni Bilim.* Çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtûrîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Akid Yayıncılık, Ankara, 1988.

Yenişehirlioğlu, Şahin, *Düşünce Kozmosu*, Alkım Yayınevi, Ankara, 1992.

Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, Haz. Faruk K. Timurtaş, Tercüman Yayınları, İstanbul, Tarihsiz.

Yûnus Emre, *Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Haz. Mustafa Necati Bursalı, Çelik Yayınevi, İstanbul, 1990.

Yüksel, Ayşegül, *Samuel Beckett Tiyatrosu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus,* Routledge & Kegan Paul, New York, 1961.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefî Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

DİZİN

A

Abelardus 17
absürt 90, 175, 176
açık 18
Adalet 163, 181, 205
Âdem 66, 72, 73, 101, 201
Agamemnon 67, 91, 92, 107, 207
akıl 14, 51, 82, 86, 87, 89, 93, 95, 96, 124, 154, 165, 202, 203, 204, 207, 220, 225, 226, 229, 230, 232
Albertus Magnus 17
An 73
anlama 15, 19, 25, 41, 45, 55, 68, 69, 89, 117, 125, 131, 132, 134, 137, 139, 175, 181, 184, 189, 191, 215, 229, 250
Anselmus 17, 198
Anti-Climacus 106
antinomi 117, 229
aporia 133
Aquinolu Thomas 17, 18
Aristoteles 16, 18, 29, 44, 125, 141, 198, 265
arkhe 15, 129
aşk 85, 88, 89, 96, 129, 140, 155, 160, 167, 189, 212, 214, 215, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 239, 258, 259, 260, 262
aşkın ben 227, 231, 236, 237, 242, 245, 258
atılmışlık 51, 53, 153, 200
Attar 155
Augustinus 12, 18, 24, 45, 48, 104, 150, 152, 155, 197, 203, 210, 215, 222, 250, 265, 271
auto-telos 138
Ayer 149, 265
ayıklama 157, 159, 160

B

Başkaldıran İnsan 55, 60, 103, 266
Beckett 7, 10, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 180, 186, 187, 188, 190, 192, 194, 265, 271
beden 73, 74, 76, 78, 83, 84, 108, 110, 112, 113, 119, 121, 124, 223, 253, 257, 262

benlik 9, 10, 57, 58, 67, 68, 72, 73, 76, 79, 80, 100, 108, 109, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 190, 201, 207, 223, 224, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 254, 260, 263
Bergson 223
beşeri 222, 232, 233, 236, 237, 245
bilgelik 131, 145, 162, 163, 169
birey 10, 28, 29, 32, 41, 50, 57, 59, 61, 63, 66, 79, 80, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 102, 111, 112, 114, 154, 179, 182, 190, 199, 200, 201, 202, 203, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 231, 237, 244, 250
Bir Yazarın Notları 194, 269
Borges 123
Buber 152, 214, 223
bu dünyada 58, 75, 76, 111, 144, 164, 170, 177, 186, 192, 249, 262, 263
Bulantı 26, 27, 30, 52, 102, 150, 270

C

Camus 12, 13, 34, 44, 47, 51, 53, 54, 55, 59, 60, 61, 63, 100, 102, 103, 145, 146, 150, 151, 152, 154, 180, 186, 188, 193, 252, 266
Cavidnâme 223, 226, 229, 231, 232, 236, 237, 238, 241, 244, 268
Cebriye 24
cesaret 88, 110, 120, 163, 186, 187
cinsellik 73, 106
cisimleşme 83, 105, 261
cogito 28
Comte 19
Cüneyd-i Bağdadî 237
çarşı idolleri 19

D

Dasein 35, 38, 66, 130
Daseinanalitik 153
Deliliğe Övgü 46
Descartes 18, 19, 28, 44, 45, 84, 85, 89, 126, 127, 130, 136, 184, 198, 203, 235, 266
Devlet 16, 84, 270
dil 12, 133, 134, 154, 174, 204, 205, 212, 213, 214
Dilthey 82, 83, 94, 191, 266
dinsel varoluş 87, 207
Dionisos 103
diyalektik 108, 112, 118
doğal benlik 223
Don Juan 67, 107
Dostoyevski 21, 95, 102, 135, 150, 153, 266
Duino Ağıtları 10, 38, 270
Düş yahut Horoz 160

E

Ecinniler 21, 95, 266
Emile 138, 270
Empedokles'in Ölümü 103
Ene'l Hak 233, 236, 237
Epiktetos 46, 266
Erasmus 46, 267
eskaton 106
Eski Ahit 224
Esrar-ı Hodi 219, 221, 223, 224, 225, 229, 231, 232, 239, 240, 243, 247, 267

estetik varoluş 76, 107
Estragon 175, 178, 179, 180, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194
Eş'ari 24
etik 37, 66, 69, 71, 76, 87, 91, 96, 107, 161, 207, 214, 229
etik varoluş 66, 87, 107

F

Faust 67
fazladanlık 53, 200
Felsefe Çığırları 159
feragat 90, 239, 256, 263
Fîhi Mâfih 236, 237
Foulquie 11, 19, 20, 22, 23, 32, 267
Francis Bacon 18, 19
Fuzûlî 155

G

Galilee 13, 146
gayb 225, 227
Geist 20, 27
Gentil Kavimler 205
gerekircilik 22
gevezelik 159, 162
giz 28, 96, 203, 205, 214
Godot 7, 10, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 271
Godot'yu Beklerken 7, 10, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 271
gönül gözü 227, 259
Gülşen-i Raz 219, 223, 225, 226, 227, 228, 230, 233, 234, 235, 238, 239, 242, 244, 267
günah 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 79, 106, 107, 111, 115

H

Hafeez Malek 224
hakikat 18, 61, 62, 126, 135, 137, 159
Hallâc-ı Mansur 222, 236, 267
Hannay 56, 58, 112, 119, 267, 268
Havva 201
Hegel 20, 27, 45, 82, 267
Heidegger 22, 28, 30, 31, 35, 44, 47, 50, 51, 52, 53, 57, 101, 102, 130, 149, 152, 254, 267, 269
Herakleitos 155, 221, 267
Hermes 162, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170
Hiçlik 30, 31, 74, 77, 78, 270
Homeros 104, 155, 267
Hölderlin 103, 267
Hume 82
Husserl 131
Hz. İbrahim 66, 90, 91, 92, 107, 206, 207

I-İ

İbn Haldun 222
iç-bakış 227
iç-ben 222, 252
içkin 16, 18, 73, 228, 230, 234, 245, 249, 250, 253
içtenlik 88, 140, 163, 212, 215
idea 15, 89, 203
idea innata 89, 203

iman 89, 90, 91, 93, 100, 104, 112, 120, 121, 122, 137, 152, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 214, 215, 232, 235
iman şövalyesi 91, 112, 206, 214
İncil 91, 104
insan doğası 22, 132, 142
İnsan Felsefesi 39, 266
irade 23, 24, 36, 53, 151, 166, 180, 181, 187, 210, 239, 240
ironi 12, 20, 56, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 177
İsa 66, 83, 107, 112, 153
İshak 66, 91
İtiraflar 48, 104, 150, 265
İtiraflarım 149, 271

J

Jaspers 30, 32, 33, 44, 47, 51, 52, 58, 59, 76, 77, 131, 136, 152, 187, 199, 203, 214, 254, 268

K

kader 162, 166
kaderci 22, 115
kalıtsal günah 68, 69, 70, 79
Kant 19, 37, 45, 82, 89, 117, 129, 142, 153, 198, 225, 228, 268
Karamazof Kardeşler 21, 266
karar verme 23, 37, 84, 190
Kaufmann 28, 65, 92, 267, 268
Kaygı 1, 5, 7, 10, 25, 32, 37, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 107, 108, 119, 120, 184, 247, 251, 254, 268
Kaygı Kavramı 1, 25, 65, 66, 67, 69, 72, 79, 107, 119, 184, 268
kendi-için-varlık 151
Kephalus 81
Kharon 162, 165, 166, 168, 169, 170
Kharon yahut Seyirciler 165
kıyamet 172, 174
Kibir 162
Kierkegaard 1, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 20, 25, 26, 27, 28, 32, 44, 47, 48, 49, 56, 57, 58, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 148, 149, 152, 184, 190, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 223, 224, 229, 239, 250, 267, 268, 269
Kirilov 21, 95
Kitâb'üt-Tavâsin 236, 267
Kopernikus 12, 146
korku 9, 66, 79, 85, 93, 108, 119, 120, 165, 168, 176, 186, 208, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263
Korku ve Titreme 65, 66, 67, 81, 91, 93, 97, 111, 119, 214
Kötülük problemi 23, 178
Kranz 103, 104, 105, 155, 266, 267, 269
Kur'an 104
kurban 88, 90, 91, 92, 207, 211, 260
kuşatan varlık 51, 204

kuşku 89, 123, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 211, 235, 245

L

Lazarus 66, 107, 112
Lethe 162, 163, 164
Locke 82
Lucky 173, 175, 178, 179, 185, 186, 187, 194
Lucretius 46
Lukianos 6, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 270

M

Mahşer 106
Marcel 13, 26, 28, 29, 33, 152, 214, 223, 269
masumiyet 67, 72, 80
Mâturîdî 24
maxime 37
Mefisto 67
Mehmet Akif 220, 221
memoria Dei 210, 222
memoria sui 210, 222
Menippos 162, 163, 164
Mesnevî 89, 197, 204, 209, 210, 216, 269
metafizik 19, 29, 149, 153, 181, 183, 227, 229, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259
metafor 155, 199, 209, 211, 249
Mevlânâ 7, 10, 89, 104, 155, 197, 199, 200, 201, 202, 204, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 236, 237, 269
Moira 165, 166
Mounier 13, 26, 39, 47, 53, 54, 269
mucize 107, 204
Muhammed İkbal 7, 10, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247
Mutezile 24
Mutlak Benlik 225, 232
Mutlak Varlık 207, 223

N

nefs 74, 105
neşe 103, 138, 163
Nietzsche 65, 158, 220, 252, 269
numen 225, 229
Nuri Pakdil 7, 10, 171, 172, 174, 175, 179, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 191, 194, 271

O-Ö

Ockhamlı William 17
Odysseia 104
Oklides 226
olanaklılık 73, 74, 75, 76, 77, 114, 115
orada-varlık 130
Ortaçağ 17
Öbür Dünyada Konuşmalar 161
Ölüm 6, 30, 68, 100, 101, 102, 105, 150, 161, 256, 257, 259, 260, 261
Ölümcül Hastalık 65, 66, 67, 80, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 148, 224, 229, 239

öz 11, 14, 22, 23, 35, 40, 41, 44, 111, 112, 175, 176, 190, 194
Özcü 5, 15, 20, 40
Özgürlük 5, 31, 32, 33, 40, 67, 74, 240
öznellik 13, 20, 26, 67

P

Palyaço 173, 178, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189
Paradoks 28, 90, 91, 93, 204, 214
Pascal 12, 13, 84, 109, 124, 146, 152, 222, 269
Platon 15, 16, 27, 29, 45, 83, 88, 131, 132, 147, 179, 209, 226, 269, 270
Pozitivizm 19
Pozzo 173, 175, 178, 179, 185, 186, 187, 194
praxis 127

R

Rilke 141
Ritter 47, 270
Roscelinus 17
Rousseau 138, 150, 270
ruh 14, 49, 57, 73, 74, 75, 76, 78, 84, 100, 105, 106, 108, 110, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 129, 130, 131, 142, 147, 159, 160, 171, 172, 174, 177, 187, 188, 194, 207, 235, 241, 245, 249, 252
Rumuz-ı Bihodi 223

S-Ş

Saf Aklın Eleştirisi 89
sahih 122, 145, 149, 153, 159, 174, 178, 189, 206, 208, 209, 211, 212, 217
Sartre 9, 11, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 44, 47, 51, 52, 53, 101, 102, 150, 151, 267, 270
Schimmel 226, 236, 237, 241, 268, 270
Schleiermacher 94
Schreoder 236
seçik 18, 126
seçim 5, 34, 35, 36, 38, 41, 49, 50, 78, 119, 127, 162, 166, 181
sentez 5, 72, 80
sıçrama 82, 88, 90, 96, 117, 118, 198, 227, 251, 255, 259, 263
sistem 27, 40, 41, 45, 62, 86, 94, 209
Sisyphos Söyleni 13, 34, 59, 60, 145, 188, 266
Skolastik 17
Sokrates 13, 16, 29, 39, 46, 55, 132, 145, 147, 155, 222, 270
sonlu 19, 66, 74, 82, 108, 110, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 150, 203, 227, 228, 231, 233, 240, 241, 245, 250, 258, 260, 261, 262, 263
sonsuz 19, 24, 73, 74, 76, 79, 89, 104, 105, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 128, 150, 170, 201, 203, 204, 217, 225, 228, 235, 239, 241, 245, 250, 255, 260, 262, 263
sonsuzluk sıçraması 152, 228, 229, 258, 261, 263
sorumluluk 36, 37, 41, 179
sorun 48, 129, 145, 149, 215, 251
söz 12, 14, 21, 22, 25, 26, 29, 56, 66, 70, 72, 85, 86, 89, 91, 93, 100, 103, 106, 107, 114, 115,

116, 118, 119, 121, 127, 132, 135, 137, 151, 152, 155, 158, 160, 161, 163, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 186, 190, 192, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228, 229, 235, 245, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261
spekülatif 46, 60, 198, 209
Spinoza 84, 85, 271
Suç ve Ceza 21
şeb-i arus 104
şimdiki zaman 5, 10, 30, 43, 44, 45, 47, 48, 56, 61
şüphe 126, 127, 235

T

talih 76, 162, 168
Tanrı huzuru 110, 111, 112, 117, 120, 121, 190, 200, 201, 202, 210, 217, 231, 233, 235, 236, 238, 240, 245
Tanrı kanıtı 198
Tanrısal inayet 200, 205, 231
Tantalos 165, 166
tekil 16, 29, 43, 86, 90, 106, 134, 137
teoloji 10, 17, 45, 67, 89, 90, 91, 119, 177, 207, 209, 214
theoria 66, 127
tin bilimleri 94
tinsel 38, 41, 58, 83, 110, 119, 120, 124, 188, 201, 224
tinsellik 76, 80
tip 94, 95
tiyatro idolleri 19
Tolstoy 149, 150, 271
töz 238
transsendental terapi 7, 10, 247, 249, 250
Tusi 226
tutku 9, 10, 56, 66, 82, 83, 85, 87, 88, 91, 96, 97, 108, 119
tümel 16, 18, 20, 29, 36, 37, 86

U-Ü

ufuk 35, 95, 263
umut 6, 7, 10, 99, 107, 165, 186, 247, 255, 258, 269
umutsuzluk 6, 99, 106, 109, 112, 115, 116, 118, 119, 121, 224, 239, 262
Upanişadlar 103, 105, 271

V

Van Gogh 194
Varlık ve Hiçlik 31, 270
Varoluş 1, 5, 11, 13, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 49, 53, 54, 62, 75, 76, 77, 78, 91, 93, 100, 117, 150, 178, 212, 249, 257, 259, 269, 270, 271
Varoluşçuluk 1, 9, 10, 11, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 29, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 54, 62, 63, 266, 267, 270
varoluşun önceliği 11
varoluşun sınır durumları 76, 250, 254, 258
Vico 200, 205, 222, 271

W

Wittgenstein 132, 134, 199, 204, 271

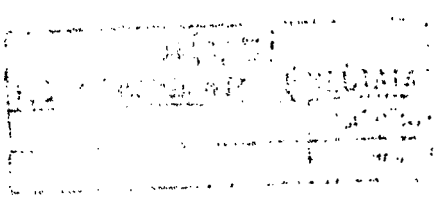
Y

yabancı 68, 109, 172, 212

Yargıç Wilhelm 107
Yaşadığımız Çağ 66, 82
Ya / Ya da 65, 66, 67
Yeraltından Notlar 102, 150, 266
Yolları Çatallanan Bahçe 6, 123
yöntemli kuşku 127
Yûnus 7, 10, 80, 130, 155, 208, 222, 227, 230, 236, 237, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 271

Z

zaman 9, 10, 19, 20, 30, 33, 37, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 61, 62, 67, 70, 73, 75, 77, 79, 80, 83, 88, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 117, 119, 121, 122, 123, 124, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 139, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 154, 156, 162, 166, 168, 170, 174, 182, 187, 188, 193, 202, 203, 204, 207, 210, 214, 215, 234, 236, 240, 248, 250, 251, 252, 254, 257, 262
zamansallık 47
Zat-ı İlâhî 232
Zebûr-i Acem 231, 232, 267
Zerdüşt Böyle Dedi 158
Zeus'un Bozulması 160
zorunluluk 31, 32, 34, 52, 74, 76, 90, 108, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 121



Kaygıdan Umuda Varoluşun Renkleri

Vefa Taşdelen

Çalışma, alanı bütün olarak tanıtmayı amaçlayan bir "giriş" kitabı değil, belirli sorunlar üzerinde derinleşmeyi amaçlayan bir deneme-inceleme seçkisi niteliğindedir. Bu nedenle her birisi eser bütünlüğünden ziyade yazı bütünlüğünü amaçlayan ve kendi içinde değerlendirilebilecek makalelerden oluşur. Çalışmanın bir başka özelliği ise sadece Batı felsefesine dayalı olmaması, "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Birey Tanrı İlişkisi", "Yunus Emre'de Transsendental Terapi: Kaygı ve Umut", "Muhammed İkbal'de Aşkın Ben", "Nuri Pakdil'in *Korku* ve Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* isimli eserinde Varoluşun Anlamı Sorunu" gibi içerikleriyle Doğu kültüründen de motifler taşımasıdır. Bu şekilde eserde varoluşçuluk felsefî, edebî, psikolojik, teolojik boyutuyla ortaya çıkmakta; felsefî boyutta varoluşun özden önceliği ve şimdiki zaman sorunu; psikolojik boyutta benlik, kaygı, tutku, umut-umutsuzluk; ilâhiyat alanında birey Tanrı ilişkisi, edebiyat alanında ise varoluşun anlamına ilişkin yaklaşımlar öne çıkmaktadır.



Kapak Resmi: *Hilma af Klint, Louisiana* (detay)

ISBN 978-605-9556-46-0



HECE YAYINLARI | FELSEFE