



**R ZE ÜN VERS TES
SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ
FELSEFE VE D N B L MLER ANAB L M DALI
D N FELSEFES B L M DALI**

**OTANT KL K VE D N
(Yüksek Lisans Tezi)**

Emine ÖZKANLI

R ZE 2011



R İ Z E Ü N İ V E R S İ T E S İ
S O S Y A L B İ L İ M L E R E N S T İ T Ü S Ü
F E L S E F E V E D İ N İ B İ L İ M L E R A N A B İ L İ M D A L I
D İ N F E L S E F E S İ B İ L İ M D A L I

OTANT KL K VE D İ N
(Yüksek Lisans Tezi)

Emine ÖZKANLI

Dan, man: Doç. Dr. Latif TOKAT

R İ Z E 2011

T.C.
R ZE ÜN VERS TES
SOSYAL B L MLER ENST TÜSÜ
FELSEFE VE D N B L MLER ANA B L M DALI
D N FELSEFES B L M DALI

OTANT KL K VE D N
(Yüksek Lisans Tezi)

Emine ÖZKANLI

Doç. Dr. Latif TOKAT

Tez Savunma Tarihi:
17.05.2011

Tez Jürisi Üyeleri

<u>Ad, ve Soyad,</u>	<u>mza</u>
Ba kan : í í í í í í í í í í í í í í ..	í í í í í í í í .
Üye : í í í í í í í í í í í í í í ..	í í í í í í í í .
Üye : í í í í í í í í í í í í í í ..	í í í í í í í í .

Enstitü Müdürü

í .. / í .. / 200..
Onay Tarihi

R Z E Ü N V E R S İ T E S İ
S O S Y A L B İ L İ M L E R E N S T İ T Ü S Ü M Ü D Ü R L Ü Ğ Ü N E

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçlar, belirttiğimi ve kaynağın, gösterdiğimi beyan ederim.

13 / 04 / 2011

í í í í í í í í í í í í í í .

Emine ÖZKANLI

ÖNSÖZ

İnsan varoluşuna anlam ve amaç arayan bir varlıktır. Onun için, mutluluğu ve hakikati elde etmesini sağlayacak ve varoluş amaçlı, gerçekleştirmesine vesile olacak doğru yaşam tarzı, ne olduğu oldukça önemli bir sorudur. Bu sorunun cevabı, çağdaş felsefede otantiklik olarak isimlendirilmektedir.

Çağdaş felsefede önemli bir kavram olan otantikliğin tarihçesi, çok eskilere kadar götürülebilir. Gerek felsefenin gerekse dinin, insanın doğru varoluş tarzı konusunda, pek çok farklı cevap olmuştur. Bu manada otantiklik, gerçek ben ya da kendi olma gibi kavramlarla özdeşleştirilebilir. Bununla beraber otantiklik, çağdaş dünyada, özellikle de varoluşçu felsefede farklı açılardan ele alınmıştır. Bu çalışmada otantiklik, varoluşçu felsefenin genel çerçevesi içinde, ondan farklı, ancak onunla ortak noktalar olduğu kabul edilen Martin Heidegger felsefesindeki anlamıyla sınırlanmıştır.

Geçmişte, birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olan ya da en azından birbiriyle çatışmayan iki kavram olarak otantiklik ve din, modern dünyada birbiriyle çatışır gibi görünmektedir. Elbette bunda, Batı felsefesinde gittikçe güçlenen dine yönelik eleştirilerin etkisi büyüktür. Bununla beraber, otantikliğin yüklendiği yeni anlamın din ile ilişkisi pek çok açıdan tartışılmalıdır. Bu sebeple dinin otantikliğe engel olduğu yönündeki iddiaların değerlendirilmesi ve dinin varoluşçu anlamda bir otantiklik anlayışının olup olmadığı tartışılmalıdır, önem kazanmıştır.

Yukarıda çizilmiş olan çerçevede kalınmak artı, çalışmanın birinci bölümünde, Heidegger felsefesinde otantiklik kavramı ele alınmıştır. Heidegger'ın otantiklik anlayışını doğru şekilde anlayabilmek için, onun özel olarak bir tanımla yapmaktan kaçınarak, sadece tasvir etmeye çalışılan yöntemi benimsememiz gerekir. Ayrıca Heidegger felsefesinin din ve teolojiyle olan ilişkisi konusunda tartışılmalara da değinilmemiştir, Heidegger'ın konuyla alakalı söylemlerine sadık kalınmıştır. Bu bölümde, temel kaynak olarak kullanılan *Being and Time* adlı eserin okuması, yanlış anlaşılma problemini en aza indirmek için, İngilizce çevirisi ve Türkçeye Kaan Ökten tarafından yapılmış çevirisi

kar ,la t,r,larak yap,lm, t,r. Bu sebeple, bu kayna a ait dipnotlarda her iki çeviriye de at,fta bulunulmu tur.

Çal, man,n ikinci bölümünde otantikli in din ile ili kisini de erlendirilmi tir. Bat, felsefesi tarihinde otantikli in dinle ili kisi, genel bir din tan,m, alt,nda, özel olarak H,ristiyanl,k-din ili kisi çerçevesinde ele al,nm, t,r. Bu çal, mada ise bu çerçeve, klasik teizmi, özellikle de H,ristiyanl,k ve slamø, içine alacak ekilde geni letilmi tir. Bu sebeple bu çal, mada -dinø kavram,n,n di er dini anlay, ve gelenekleri d, ar,da b,rakacak ekilde yaln,zca bu iki dine at,fta bulundu unu ifade etmek gerekir.

Otantikli in din ile ili kisi üç ba l,k alt,nda de erlendirilmi tir. Öncelikle dinin insan anlay, ,n,n, nas,l bir otantikli i öngördü ü ele al,nm, , bu çerçevede dine göre otantikli in tasviri yap,lm, t,r. Son ba l,kta ise dinin otantikli e engel oldu u yönündeki argümanlar de erlendirilmi tir. Ancak dinin otantikli e engel olup olmad, , konusundaki tart, malar, ayr,nt,l, bir biçimde ikinci bölüm boyunca ele al,nan bir konudur.

Bu çal, mada, dine göre otantiklik yahut dinin otantiklik anlay, ,ndan kas,t, dinin insan,n varolu unun anlam ve amac,na yönelik cevaplar,n,n bir tespitidir. Bir di er ifadeyle, dine yönelik varolu çu bir okumad,r. Bu aç,dan bak,ld, ,nda konunun geni li i ortadad,r. Bu sebeple çal, ma, kimi eksiklikler bar,nd,rabilir. Zira çal, man,n s,n,rlar,n, a mamak aç,s,ndan, her biri ayr, ayr, çal, ,lmas, gereken baz, konular, genel bir çerçeve içinde ele al,nmak durumunda kal,nm, t,r.

Tez konusunu belirlerken ve çal, ma süreci boyunca, sordu u önemli sorularla beni yönlendiren, tezin ana çat,s,n, olu turan felsefi müzakerelerimiz için k,yemetli zaman,n, ay,ran, çal, mama inanarak beni destekleyen dan, man hocam Say,n Doç. Dr. Latif Tokatø; nitelikli felsefi müzakerelerimiz s,ras,nda getirdikleri farkl, bak, aç,lar,yla konuya etrafl,ca bakmam, sa layan k,yemetli dostlar,m, rem Topcan Ertu rul ve Murat Serdar Saykalø te ekkürü bir borç bilirim.

Emine ÖZKANLI

Rize 2011

Ç NDEK LER

ÖNSÖZ.....	i
Ç NDEK LER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
G R	1
B R NC BÖLÜM: OTANT KL K NED R?	13
I. VARLIK VE DASE N.....	13
II. NSANIN VAROLU SAL DURUMU.....	18
A) Dünyaada Varlık Olarak Dasein.....	19
1. çinde-var-olmak	19
2. Daseinın Dünyasall, ,	21
B) Daseinın Olgusal, , ve Fırlatılm, l, ,	23
C) Daseinın Zamansall, ,, Ölümlülü ü, Tarihselli i.....	26
1. Zamansall,k.....	26
2. Ölümlülük	28
3. Tarihsellik	30
D) Daseinın Özgürlü ü	31
III. OTANT KL TEHD T EDEN VAROLU ARTLARI.....	32
A) Bakalar, ve Kamu	33
B) Dü mü lük	40
C) Yabancılaşma.....	42
D) Ölümden Kaç,	45
E) Otantik Olmayan Varolu	46
IV. OTANT KL K.....	49
A) Nasıl Otantik Olunur?	50
1. Ölüm ve Kayg,	50
2. Vicdan ve Kararlık	60
B) Otantik Varolu Nedir?.....	63
K NC BÖLÜM: OTANT KL K VE D N.....	70
I. D N N NSAN ANLAYI I VE OTANT KL K.....	70

A) Bütünlü ü çinde Birey Olarak nsan	71
B) Yarat,lm, Bir Varlık Olarak nsan,n Özü ve Varolu u	78
C) Tanrı,n Varlığı , nsan,n Özgürlü üne Engel midir?	83
II. DİNE GÖRE OTANTİK VAROLU KL K.....	87
A) Dine Göre nsan,n Varolu sal Durumu	88
B) Dine Göre Otantik Olmayan Varolu	93
1. Gaflet, Heva, Küfür ve Kibir	96
2. Bakalar, ve Kamuyla İlişki Olarak Otantik Olmayan Varolu	101
C) Dine Göre Otantik Varolu : man	104
D) Otantik Varolu a Geçişin Unsurları,	111
1. Suçluluk, Havf ve Tövbe	111
2. Ak ve Amel.....	115
E) Dinin Ölümüne Bakış, ve Otantiklik	118
III. DİNİ DÜŞÜNCE OTANTİK VAROLU KL K E ENGEL MIDİR?.....	124
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	138
ÖZET.....	143
ABSTRACT	144
ÖZGEÇM	145

KISALTMALAR

- Bkz. : Bak,n,z.
BT : Being and Time.
c. : Cilt.
D A : Türkiye Diyanet Vakf, İslam Ansiklopedisi.
Haz. : Hazırlayan.
ed. : Editör.
Pub. : Yayınlayanlar.
s. : Sayfa numarası.
S. : Sayı numarası.
ss. : Sayfa aralığı.
trc. : Tercüme eden.
trs. : İngilizceye tercüme eden.
ts. : Tarihsiz.
VZ : Varlık ve Zaman.
Yay. : Yayınevi / Yayıncı.
ys. : Basıldı, değil, yayınevi yok.

G R

Varolu una anlam ve amaç arayan tek varlık olan insan, ben kimim, neden varım, bu dünyadaki varolu umun amacı, nedir, nereden geldim, öldükten sonra nereye gideceğim, bu dünyanın anlamı, nedir, Varlık nedir, varolanların anlamı, nedir, nasıl bir hayat yaşamalı gibi soruların peşine düşer. Gerek felsefi, gerekse dinî sistemler, insanın bu sorularına cevap verme iddiasına sahiptir.

İnsanın varoluşunun anlamına dair sorduğu sorular, bireysel anlamda insanın nasıl bir varlık olduğu idrakine vararak kendini buna göre tanımlaması, kim olduğu belirlemesi ve kendini gerçekleştirmesiyle, bir diler ifadeyle "gerçek ben" ulaşma fikriyle yakından ilgilidir. Pek çok dinî ve felsefi sistem "gerçek ben", "kendini olma"ya önem verir, bunun için yol ve yöntemler geliştirir, bu yöntemlerin teorik alt yapısını oluşturur. "Gerçek ben" ulaşma fikri bugün, "otantiklik" (authenticity) kavramıyla açıklanmaktadır; günümüz insanının yaşı, kimliği bunların sebebiyle gerek popüler kültürde, gerekse felsefi manada büyük önem arz etmektedir.

Otantik (authentic), kelime manası olarak "orijinal, sahibi, doğru, güvenilir" anlamlarına gelmektedir. Genel bir terim olarak otantiklik ise, tarih içinde kimi zaman "kendini tanıma, kendine sahip olma, kendi mülkiyetini ele geçirme" kimi zaman da "kendini kaybetme, kendinden feragat etme, hayatın kendinden daha büyük bir şeye teslim etme" olarak tanımlanan bir "kendini olma" idealidir. Bu tür bir otantiklik temelinde, insanın kendisinden uzaklaşması, ayrışması, düştüğü bir "öz" olduğu ve ona ulaşması için çaba sarfetmesi gerektiği düşünülür. Felsefi olarak bu "öz", insanın kendi içine döndüğü takdirde bulabileceği "öz"ün örtülü bir "benlik" ya da objektif niteliklerle sınırlanmış, çizilmiş bir "ideal" olarak ele alınır. Dinî geleneklerde ise insanın ayrıştığı bu "öz", Tanrı'nın onu yaratmasıyla da Tanrı'nın kendisidir. Bu manada otantiklik, kendini tanıma suretiyle Tanrıya, tanıma, O'na ulaşma ya da hayatın, Tanrıya teslim etme, Tanrıyla bir olma, Tanrıya yok olmadır. Özellikle mistik

¹ Charles Guignon, *Kimim Ben? Otantik Olmak*, trc. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 30.

geleneklerde otantiklik, kalbi ve zihni bencil arzu ve tutkuların arındırılmasından, benlikten vazgeçerek; kendini Mutlak Varlığa teslim ederek ulaşılmıştır. Temelinde özdeşliği bulunan bu tür otantiklik, esaslı ve esas olana dönüş manasına gelmektedir ve çağa da felsefeye gelinceye kadar otantiklik bu manada anlaşılabilir.

Genel olarak otantikliğin tarihçesini incelediğimizde ilk olarak karşımıza Sokrates çıkar. Zira Sokrates'in ünlü "Kendini tanı, ösözünün "kendine sahip olma, kendi mülkiyetini ele geçirme" anlamındaki otantiklik üzerine yönelik olduğu iddia edilebilir. Sokrates, "Sorgulanmayan bir hayat ya anlamaya değer değildir" diyerek insanı, bildiklerini ve yaptıklarını, sorgulamaya, böylece hayatının sorumluluğunu üstlenmeye çağırır. Böylece insan, doğuştan gelen ideal bilgi ve erdemini hatırlayarak dünyadaki görevini yerine getirebilir. Bu görev, insanın doğuştan gerektirdiği ise o ideale en iyi şekilde benzemesi ile ilgili bir görevdir.² Sokrates'in bu özdeşliği ne dini bir özdeşliktir, ne de dini özdeşlikle çatışmaktadır. Burada sadece, aleme uyum sağlamak fikri ön plana çıkmaktadır.

Ortaçağ Hıristiyan özdeşliğine baktığımızda otantiklik, insanın Tanrıya yönelerek elde edeceği bir idealdir. Ancak insan, genelde Tanrıya değil de, dünyevi arzularına ve dünyevi megalere yönelerek bir ömür geçirir.³ Bu anlayış, ilkçağdan alınan bir miras olarak ruh ve beden birbirinden ayrı iki cevher olduğu ve Tanrıya karşı gelen bir suç olarak ilk günah sebebiyle insanın yeryüzüne düştüğü fikirleri üzerine temellenir. Buna göre, ilk günahla ölüme ve bedene hapsedilmiş insan, Tanrıya yönelerek, O'nun yolundan giderek beden isteklerinden arınarak, onu terbiye ederek kurtuluşa erebilir.⁴ Bu anlayışta otantiklik, ruhu beden arzularından kurtararak aslına geri döndürme, Tanrıya teslim olma anlamına gelir.

İslam özdeşliğinde aynı konu farklı bir boyutta ve farklı kavramlarla ifade edilir. Burada ana kavram, "Kâmil"dir. "Kemâl" ve buna bağlı olarak "tekâmül" çok geniş bir çerçevede ve oldukça farklı biçimlerde tanımlanmış olsa da, temel olarak bir oluşturma sürecini ifade eder. Zira İslamın insan için temel tanımı,

² Guignon, *Otantik Olmak*, s. 37-39.

³ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 41.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay., Ankara 1974, s. 156-7.

onun  esfel-i s afil n  ile şahsen-i takv m ⁵ aras,nda sal,nan bir varl,k oldu udur. Yani insan k,ymet a,s,ndan, eksi sonsuz ile art, sonsuz aras,nda bulunan ve birine d  me yahut di erine ula ma ihtimallerini kendinde ta ,yan bir varl,kt,r.

Bu a,dan bak,ld, ,nda slamça göre, insan,n var-olma süreci yarat,l, la tamamlanm, de ildir. As,l olmas, gerekti i h le, tamamen kendi abas, ile ula mak durumundadır. Bu noktada insan,n kendi kendini in a etme süreci, dünyadaki hayat,n,n ve varl, ,n,n as,l manas,n, te kil eder. Bu, Sokrates n bahsetti i ideal bilgi ve erdemi hat,rlama sürecinden yahut Ortaa H,ristiyan d  öncesindeki ruhun özgürlü  n  yeniden kazanma abas,ndan farklı, bir nitelik ta ,r. Zira kem l t, sadece yarat,l, ta ,yani dünyaya  d  meden  önce var-olan, tekrar kazanmaktan ibaret de ildir. Kem l t,n ve tek m l n temel artlar, olan  irfan  ve  hikmet  kavramlar,, gündelik olan,n ötesinde bir kavray, la kendini, dünyay, ve Yaratan  anlama abas,n, gerekli k,lar ki bu anlama süreci, do al olarak, her insan,n kendine has bir idrak silsilesi ya amas, sürecini do urur.⁶

slam d   ncesinin Gaz l  ve Mevl n  gibi farklı, nitelikteki isimlerinin ortak noktas,, insan,n kendi varl, ,n, anlama, benli ini idrak etme ve nihayet  tek m l  yoluyla kendini in a etme sürecini, onun temel varl,k gerekçesi olarak görmeleridir. Böylece insan kendinden ba layarak, kendini tan,yarak ve olu turarak Allah a ula ,r, O nu m  ahede eder.⁷ Yani slam d   ncesinde potansiyel bir özle birlikte bir de olu süreci vard,r. Bu çerçevede insan,n dünyadaki hayat,, Allah taraf,ndan tayin edilmi potansiyel özüyle birlikte, yine Allah taraf,ndan bah edilmi imkanlar,na yönelik olu süreciyle ilgilidir.⁸

Böylece modern döneme gelinceye kadar otantiklik, ya dinî bir idealdir ya da felsefî bir ideal olarak ele al,nsa bile dinle at, mamaktadır. Modern döneme

⁵ Tin, 95/ 4-5.

⁶ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizi i (Mift hu -gaybi -cem ve -v c d)*, trc. Ekrem Demirli, z Yay., stanbul 2009, s. 137-165. Ayr,ca slam d   ncesinde olu fikrinin ayr,nt,l, a,klamas, için bkz. smail Hakk, Bursevi, *Mesnevi erhi (Ruhu -Mesnevi)*, haz. smail Güleç, nsan Yay., stanbul 2006, 101-141; Toshihiko Izutsu, *slam da Varl,k D   ncesi*, trc. brahim Kal,n, nsan Yay., stanbul 2003.

⁷  O halde meleklerin cevherine sahipsen  asl,n, bilmeye u ra ki böylece ilahi huzura varacak bir yol edinmi olas,n ve O nun celal ve cem lini m  ahede edebilesin.  Muhammed Gazali,  Kimyau- Saade  *Mecmuatu -Resail*, ed. Ahmed emseddin, Darü-k t bi - ilmiyye, Beyrut 1988, c. V, s. 124-125.

⁸  nsan zuh ra ve sir yete ba l, kem l ile tahakkuk etmek için var olmu tur.  (Bkz. Konevi, *Tasavvuf Metafizi i*, s. 164.)

geldi imizde ise Aydınlanma'nın getirdiği dini ve bilimsel farklılıklar sebebiyle, geleneksel otantiklik anlayışında bazı değişiklikler oldu. Bu dönemle birlikte, otantiklik idealinin dinle olan ilişkisi kesildi, hatta din, otantikliğe engel bir unsur olarak kabul edilmeye başlandı.

Modern dönemde rasyonalizme ve makineleşmeye karşı bir tepki olarak romantizm, hakikatin rasyonel düşünce ve bilimsel yöntemle değil, kendi derin ve yoğun hislerimize dalarak elde edilebileceğini savunur. Bu düşünce, bütün tecrübelerin odak noktası ve hakikatin elde edicisi olarak "beni kutsallaştırırken, Ortaçağ Batı düşüncesindeki insan-Tanrı ilişkisini, insan-doğası ilişkisine çevirmiştir. Böylece, 19. yüzyılda otantik birey, saf olarak hayatın içine dalabilmek için bütün makam ilişkilerini ve toplumsal engelleri yıkarak doğaya tek başına kalabilen bireydir.⁹

Çağdaş felsefede ise postmodernizmle birlikte özne-merkezciliğin yıkılması, otantiklik düşüncesinde de değişikliklere yol açmış, insan çok merkezli, akıllı, tarihsel bir varlık olarak algılanmaya başlandı. Bunun sonucu olarak bütüncül benlik anlayışı, otantiklik daha ziyade "gerçek benin" olmadığı, kabul etme dürüstlüğü olarak kabul edilmiştir. Zira "ben" artık kültürün, tarihselliğin bir yan etkisi olarak olumsuz bir anlam ifade etmektedir. Ancak postmodern dönemin bu anlayış, kendi hayatında etkin bir fail olarak "ben" düşüncesini ortadan kaldırdığı için eleştirildiğinden, bu dönemde otantiklik fikri daha ziyade varoluşçu filozofların ve Martin Heidegger'in anlamda "yaratıcı ve sorumlu birey" üstüne kurulmuştur.¹⁰

"Yaratıcı ve sorumlu birey" üstüne kurulu bu anlayış, çağdaş felsefede otantikliğe özel bir mana kazandırmıştır. Tezimizin asıl konusunu oluşturan bu otantiklik anlayışının ilk nüvelerini, Soren Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche'de buluruz. Daha çok varoluşçu düşünürler tarafından eklenmiş bu otantiklik anlayışının en geniş eklini ise, Heidegger'de görmekteyiz. Varoluş-ve ondan ayrı olarak- Heidegger felsefesinde otantikliğin özel manası, kendi kendini tasarlayan bir varlık olarak insanın gerçek varoluşunun doğuyla birlikte hazırlanmasıdır.

⁹ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 83-5.

¹⁰ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 153,165.

olarak gelmedi i,¹¹ onu ele geçirmek için bireyin kendine kar , do ru, hakiki ve içten olmas,, kendi kendini aldatmamas,¹² gerekti i dü üncesine dayan,r. Bu otantiklik anlay , , sübjektiflik, seçim, kararlı,k, ölüm, sorumluluk vb. kavramlar çerçevesinde ekillenir.

Bu genel çerçevenin d ,nda, ça da manada otantikli in bir tan,m,n, yapmak ciddi güçlükler bar,nd,r. Her eyden önce Kierkegaard, Nietzsche, Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre ve Heidegger gibi dü ünürlerin her birinin otantiklik anlay , , birbirinden farklı,d,r. Daha da önemlisi otantikli in tan,m,n,n yap,lmas,, otantikli in kendisine ters dü mektedir. Zira bir eyin tan,m,, o eyin do as,n, ifade etmesi gerekti inden, otantikli i tan,m,lamak da onun do as,n, aç,klamak anlam,na gelmektedir. Ancak otantiklik, tam da bu -bir eyin do as,ø ifadesiyle tezat olu turur.¹³ Zikredilen dü ünürlere göre otantiklik - lkça ve Ortaça dü ünürlerinden farklı, olarak- ula ,lmas, gereken bir -özø yahut objektif niteliklerle s,n,r,lar, çizilmi bir -idealø de ildir. nsan, kendi kendini olu turan bir proje olarak dünya hayat,nda bir olu süreci içinde bulunmaktad,r. Bu olu sürecinde, kendini aldatmadan özgür seçimleriyle kendini olu turmas, gerekmektedir. Bu aç,dan insan,n ula mas, gereken as,l ve esas bir öz yoktur. Daha ziyade ki inin kendi kendine olu turaca , orijinal bir benlikten bahsetmek gerekir. Her bireyin olu süreci, kendine özgüdür.

Böylece otantikli in tam bir tan,m, yap,lamad , , için, Heidegger ve varolu çu dü ünürler tenzihi bir metotla, otantikli in ne olmad ,n, yani otantik olmayan varolu u (inauthenticity) tasvir ederek, buradan otantikli e geçi in nas,l mümkün olaca ,yla ilgili ipuçlar, vermekle yetinmi lerdir.

Ça da felsefede otantiklik, tarih boyunca pek çok örne ini gördü ümüz dini-mistik otantiklik anlay , ,yla farklı,k gösterdi inden dinle ili kisi de karma ,k bir yap, arzeder. Teist varolu çu olarak de erlendirilen baz, filozoflar, -imanø -teslimiyetø vb. kavramlara at,fta bulunarak otantikli i dinin içerisinde aramaktad,r. Özellikle Karl Jaspers ve Marceløde gördü ümüz haliyle otantiklik,

¹¹ Emmanuel Mounier, *Varolu Felsefelerine Giri* , trc. Serdar F,rat K,rko lu, Alan Yay., stanbul 1986, s. 80, 112.

¹² Ahmet Cevizci, -Sahicilikø *Felsefe Sözlü ü*, Paradigma Yay., stanbul 2005, s. 1443-4.

¹³ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*, Routledge, New York 1995, s. 7.

Tanrıya doğru bir şekilde kendini tanımlayan olarak nitelendirilmektedir. Teist olmayan varoluşçular ise dinin, ontolojik, varoluşsal ve ahlaki açıdan otantikliği engel olduğunu görülmektedir. Aslında çağdaş manada otantikliği savunan pek çok filozofun ortak kanaati, insanın kuşaktan yönlendirilmesi, sınırları içine alan ve kendisi olmasın izin vermeyen çeşitli sosyal ve kültürel yapılar, geleneklerin, ahlaki ideallerin ve özellikle dinin, otantikliği engellediği yönündedir. Öyle ki dini düşüncenin Tanrı'nın varlığını kabul ederek daha baştan insanın otantikliğini reddettiğini savunan ateist filozoflar, yanlında; dinin kendisinin de ilde bazı yanlış yorumları ve ya ama biçimlerinin otantikliği engellediğini iddia eden teist düşünürler de vardır.

Hıristiyan bir teolog olan Kierkegaardın otantiklik düşüncesi, Tanrı ve Hıristiyanlık merkezlidir. Ona göre, bu dünyada esas olan birey-Tanrı ilişkisidir. Onun hayat boyunca cevap aradığı sorular da özel sorulardır: nasıl Hıristiyan olabilirim, Hıristiyan olmanın anlamı nedir, Tanrı ile nasıl iletişim kurabilirim?¹⁴ Bu sorular, ancak bu dünyadaki varoluşu sürdürürken, seçimler yaparak, seçimlerin sorumluluğunu üstlenerek ve kişiye özel bir takım hakikat tecrübeleri yaşayarak cevaplanabilir. Kierkegaardın göre, bu yolculukta insanın içinde bulunabileceği üç aşama vardır: estetik, etik ve dini aşamalar. Estetik ve etik aşama, otantik olmayan varoluşun tasviridir.¹⁵ Dinî aşama ise otantik varoluştur. Bu alanda insan evrensel ahlak ilkelerinin üstüne çıkarak tek başına büyük sorumluluklar yüklenir ve Tanrıya teslimiyetinin içinde otantikliği bulur.

Marcel de Ayn, ekilde, otantikliği dinin içinde aramaktadır. Marcelın göre insan varoluşunun kendini tam manasıyla gösterebilmesi için, kişinin kendisi içinde bir başkalaşımın olması gerekir. Yalnızca bu başkalaşımın üçüncü aşamada değil, samimiyet ve dostluğun sembolü olabilecek ikinci tekil aşamada da gerçekleşmesi gerekir. Yani benliğin sende ilişkisidir. İnsan, kişi içinde olduğu sende içinde en derin, en yoğun ilişkiyi kurduğunu, Mutlak Sen yani Tanrıdır.¹⁶ Dünya-da olmanın hakiki

¹⁴ Bülent Taşpınar, "Kierkegaardda Dolaylı İletişim" *Felsefe Tartışmaları*, S. 16 (1998), s. 90.

¹⁵ Estetik ve etik aşamaları için bkz. Soren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, trc. Alasdair Hannay, Penguin Books, London 1992. Ayrıca bkz. Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, Ed. Roger Poole ve Henrik Stangerup, trc. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.

¹⁶ Kenan Gürsoy, *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007, s. 70-1.

anlam,n,, varl, ,n,n eksikli ini kendine aç,klayan insan, Tanr, dü üncesinde nihai hakikati ya ar; kendini Mutlakøa ba l, olarak hisseden bir kimse olarak ümit, sevinç, hu u gibi hallerde otantik varolu u ortaya ç,kar.¹⁷ Öyleyse Marcelø göre, insan kendinin d, ,na ç,karak Tanr,øyla ili ki kurarsa, otantik varolu una ula ,r.

Teist varolu çular,n aksine, ateist varolu çular, otantikli in dine engel oldu unu iddia eder. Nietzsche'nin otantiklik anlay, ,n,n temelinde, mevcut de erler sisteminin y,k,l,p insan taraf,ndan yeniden in a edilmesi dü üncesi vard,r. Çünkü bu de erler sistemi derinlemesine inceledi inde, bunlar,n insanda bir kar ,l, ,n,n olmad, ,, insan,n onlara gerçekte inanmad, , ve onlar, hissetmedi i fark edilecektir. Y,k,l,mas, gereken bu de erler sisteminin iskeletini olu turan da dindir. Zira mutlak alim, mutlak adil ve mutlak kadir bir Tanr, anlay, , insan,n ne yapmas,, nas,l ya amas, gerekti ini belirleyen en önemli unsurdur. Otantik olmaya giden yol ise, ba ta din olmak üzere insan, kendine yabancı,la t,ran bu de erler sistemini y,kmak ve yerine insan,n kendi içinden gelen, inand, , ve hissetti i eyleri temele alan yeni de erler takdir etmekten geçmektedir.¹⁸

Sartreøa gelince onun otantiklik kavram,, felsefesini özetleyen tek cümlede gizlidir: öVarolu özden önce gelir.ö Sartre, klasik filozoflar,n hemen hemen hepsinde var olan, özün varolu tan önce geldi i dü üncesine iddetle kar , ç,kar. Bu anlay, a göre, insano lunda bir insan do as, vard,r. Bu do a, bütün insanlarda bulunur. Yani bir öz vard,r ve bu, tarihsel varolu tan önce gelmektedir. Bu fikrin kayna , ise dini dü üncedir. Çünkü e er Tanr, varsa, insan, belli bir öze binaen yaratan O olaca ,ndan, insan için öz varolu tan önce gelmek zorundadır ve bu da insan,n kendi kendini yaratma projesinin yani otantikli inin önündeki en büyük engeldir. Oysa Sartreøa göre, varolu un özden önce gelmesi demek, ÷lkin insan vard,r, yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tan,m,lan,p belirlenir, özünü ortaya ç,kar,rø demektir. Ancak Tanr, kavram,n,n kendisi bile, bu bak, aç,s,na engel olu turur.¹⁹

¹⁷ Arthur Hübscher, *Ça da Filozoflar*, trc. smail Tunal,, Tur Yay., stanbul 1980, s. 122.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Güç stenci Bütün De erleri De i tiri Denemesi*, trc. Sedat Umran, Birey Yay., stanbul 2002, s. 28-9.

¹⁹ Jean Paul Sartre, *Varolu çuluk*, trc. As,m Bezirci, Say Yay., stanbul 2002, s. 28-9.

Otantiklik, Kierkegaard ve Nietzsche'den etkilenmi bir dü ünür olarak Heidegger'e geldi imizde daha farklı, bir boyut kazanır. Heidegger'e göre, felsefenin asıl amacı, "Varlıkın anlamı nedir" sorusuna cevap vermektir. Varlık anlamının aranması, ontoloji ise ancak insandan hareketle yapılabilir. Bu da insanın derin bir analizini gerekli kılar. Bu analize göre, insanın iki tür varoluşu vardır. Birincisi insanın bütün potansiyelini ortaya koymadığı, gündelik varoluşu, bir diğeri ifadeyle otantik olmayan varoluşudur. Otantik olmayan varoluş, dünya-da oluşunu ve varoluşsal durumunu anlamayan insanın bakışlarına ve toplumun genel yargılarına teslim olmasına, gündelik yaşam, içinde kaybolmasına; böylece kendinden ve Varlıktan uzaklaşmasına, ifade eder.

Heidegger, otantik olmayan varoluşun özünü, olarak ortaya koydu u otantiklik in ne olduğunu tam olarak açıklamaz. Ancak otantik olmayan varoluşun hareketle, onun otantiklik hakkındaki temel fikirlerini tespit etmek mümkündür. Varlıktan uzaklaşma olarak tarif edilen otantik olmayan varoluşun karşısında otantiklik, "Varlıkın anlamı nedir" sorusunun cevabının aranması, varoluş tarzıdır. Bir başka ifadeyle, bu soruya ancak otantik şekilde cevap verilebilir. Bu anlamda otantiklik, Varlıkta kurulan yolun ilikisi, insanın asıl evi olan Varlıkta doğru bir yolculuğudur.²⁰

Heidegger'in otantiklik anlayışının dinle ilişkisini tespit edebilmek için, onun felsefesinin dinle ilişkisini de erlendirmek gerekir. Ona göre, Tanrı kavramı, felsefeye de il, inanç ve teolojiye aittir. Yine de Tanrı, felsefe açısından olmasa da insanlık açısından oldukça önemlidir.²¹ Ancak teizmin metafizik Tanrı, bakışları, a u radından, modern dönemde Tanrı'nın yokluğu dü üncesi hakim olmuştur.²² Aslında bu durum, teolojinin yanı sıra felsefe için de bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü Tanrı'nın olmadığı, modern dünyada, Varlık (Being) kavramı,

²⁰ Martin Heidegger, "Letter on Humanism" *Basic Writings: From Being and Time 1927 to the Task of Thinking 1964*, ed. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, New York 1993, s. 242. Makalenin Türkçesi için bkz. "Hümanizm Üzerine Mektup" *Hümanizmin Özünü*, trc. Ahmet Aydoğan, z Yay., İstanbul 2002, ss. 37- 95.

²¹ "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir." Bkz. Martin Heidegger, "Only a God Can Save Us: Der Spiegel" interview with Martin Heidegger *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*, ed. Manfred Stassen, The Continuum International Pub., New York 2006, s. 38.)

²² John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, trc. Mehmet Türkeri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s. 154-5.

ihmal edilirken, teknoloji örneğinde gördüümüz üzere varlıklar (beings) üzerine yoğunlaşan bir felsefe ve bilim anlayışı, doğrudur.²³

Her ne kadar kendisinde bir dönüşüm yahut kırılmadan bahsedilse de bir bütün olarak ontolojik mahiyette olan Heidegger felsefesi, hiçbir zaman dini atıflar, olan bir felsefe olmamıştır. En önemli eseri olan *Varlık ve Zaman*da (*Being and Time*) insanın derin bir analizini ortaya koyan Heidegger, "Varlık" kavramının Tanrı ile ilgili kıldirmeksizin nihai felsefi kavram olarak kabul ederken, terminolojisinde kullandığı "ödümlük" (fallenness), "ösuçluluk" (guilty), "öotantiklik" gibi kavramların dini çağrıştımların kabul etmediğini vurgular. Buna rağmen kimi yorumculara göre, bu kavramlar, dini özellikler göstermektedir. Heidegger, özellikle son döneminde Varlık kavramına öyle anlamlar yüklemiştir ki bu Varlık "Tanrı" olup olmadığına tartıma konusu olmuştur. Örneğin, Heidegger'ın Varlık "sonluluk" olarak tasvir etmesi, Varlık "ötesinde bir alan" bulunduğunu iddia ederek algılanmıştır.²⁴ Bazı yorumcular Heidegger'ın Varlık anlayışının, geleneksel Hıristiyan Tanrı fikrinin bir eleştirisi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'ın ontolojik mi, yoksa hem ontolojik hem de teolojik bir kitap olduğunu konusunda karar vermek zordur.²⁵

Yine de Heidegger'ın teoloji konusunda tarafsız ve kendi ifadesiyle "fundamental ontoloji" kurmaya çalıştığı bir filozof olarak değerlendirilmeye daha uygun olacaktır.

Heidegger'ın "öotantiklik" anlayışının dinle ilgili kisine gelince, "öotantiklik" dinle ilgili kıldirmez. Hatta "öotantiklik" içinde ele aldığımız kavramların dini çağrıştımların reddeder. Örneğin, Heidegger, insanın "öotantiklik" e çağırıştıran "vicdan" sesinin, Tanrı'nın sesi olduğunu varsaymama iddetle karşı çıkar. Bu ses,

²³ Williams, *Heidegger'ın Din Felsefesi*, s. 168-70.

²⁴ Konuyla ilgili bazı çalışmalar da Heidegger'ın Varlık anlayışına vahdet-i vücud geleneğindeki Varlık anlayışına karşı, yaslamaya çalışmıştır. Örneğin, Toshihiko Izutsu'ya göre tasavvuf felsefesi "vücudun temel gerçekliğini vurgulanması, ve "mahiyet" (öz) karşısında "vücudun" aslı kabul edilmesi konusunda modern varoluşçuluk ile kesin ittifak halindedir. Özellikle Heidegger'ın son dönemdeki Varlık anlayışını, tasavvuf felsefesine oldukça yakındır. Zira Heidegger'e göre Varlık "insanın kendini aşması", hakikati "gizli olmama" olarak tanımlaması, "bilme"yi de "hakikatin içinde durabilme" olarak anlaması, tasavvuf metafiziğiyle ciddi benzerlikler içermektedir. Buna rağmen Izutsu bu iki düşünce arasındaki farkları da ortaya koyarak sadece bu mukayesenin ilginç olabileceğine vurgu yapar. (Izutsu, *slamada Varlık Düşüncesi*, s. 83).

²⁵ Herman Philipse, *Heidegger'ın Felsefesi: Bir Eleştirel Yorum*, Princeton Üniversitesi Press, NJ 1998, s. 178'den naklen Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Karadeniz Yay., Rize 2007, s. 36.

Heidegger'ın terminolojisiyle söyleyecek olursak, her ne kadar insana yabancı, gelse de dünya-ya f,rlat,lm, , tekinsizli i ve yuvas,zl, , içindeki insan,n kendi sesidir. Heidegger, vicdan konusunda insan,n kendisi d, ,ndaki kudretlere gerek duymad, ,n,, hatta vicdan, Tanr,øya atfetmenin, insan,n dünyadaki durumunu fark etme halini ortadan kald,raca ,n,, böylece otantiklik imkan,n,n önünü kapad, ,n, söyler.²⁶

Bununla beraber, Heidegger'ın otantiklik anlay, ,n,n mistik yönü, akademik çevrelerde bir tart, ma konusudur. Reynold Williams, Heidegger'de otantik insan tasvirinin büyük dinlerin ö retilerine di er felsefecilerden daha yak,n oldu unu iddia eder. Örne in, Heidegger'ın insan,n ölümlülü üne yapt, , vurgu, kendi varl, ,m,z,n kayna , olmad, ,m,za, aksine varolmak için d, ,m,zdaki bir eye ba l, oldu umuza i aret etmektedir.²⁷ Yine Heidegger'ın ölümü ele al, ekli ve otantikli e geçi için ölüm idrakinin gerekli oldu u fikri, dini geleneklerle benzerlikler içermektedir.

Buraya kadar ele ald, ,m,z ekliyle varolu çu felsefede otantikli in dinle ili kisi, gerçekten sorgulamaya de er bir konudur. Her eyden önce Sartre'ın dile getirdi i ekilde, Tanr,ø,n varl, ,n,n ve insan,n öncelikle Tanr,ø,n dü ünçesinde bir -özø olarak var olmas,n,n, insan,n bir proje olarak alg,land, , otantiklik dü ünçesine ayk,r, olup olmad, ,n, de erlendirmek gerekir. Bu sebeple dinin insan anlay, , ile özgür bir varl,k olarak insan,n olu süreci içinde kendi seçimleriyle, kendini olu turma fikrinin birbiriyle ili kisi ele al,nmal,d,r.

Öte yandan otantikli in, dinde bir kar ,l, ,n,n olup olmad, ,n,n de erlendirilmesi gerekmektedir. Genel olarak insan,n anlam sorununa cevap arayan varolu çu felsefe, kulland, , anlams,zl,k, ölümlülük, yabancı,la ma, özgürlük, umutsuzluk, kayg, gibi kavramlar dü ünüldü ünde, dinle yak,n ili ki içerisindedir. Zira din, muhatap, olan insana içinde bulundu u durumun anlam,, ölümlülük, sorumluluk, özgürlük, do ru ya aman,n ne oldu u gibi konularda cevaplar sunar. Öyleyse dinin, insana dair bir anlam aray, , ve bir varolma tarz,

²⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, trs. Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996, s. 254-6. Türkçesi için bkz. Martin Heidegger, *Varl,k ve Zaman*, trc. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplı, , stanbul 2008, s. 291-4. (Bundan sonra *Being And Time* BT, *Varl,k ve Zaman* ise VZ ile gösterilecek, dipnotlar buna göre düzenlenecektir.)

²⁷ Williams, *Heidegger'ın Din Felsefesi*, s. 168.

olan otantiklik e dair bir takım cevaplar, olmalıdır. Dinin otantiklikle ilgili kisi nedir? Dinin varoluşu şu anlamda bir otantiklik anlayışı, var mıdır? Dinin insanla ilgili amacı, insandan aslında beklediği şey, otantiklik midir?

Otantiklik- din ile ilgili kisi, bazı filozofların dine yönelik eleştirileriyle de yakından ilgilidir. Örneğin, pek çok dini gelenekte bulunan nefsi terbiye, zühd, sabır gibi kavramlar Nietzsche'ye göre insanın otantikliği önündeki en büyük engellerden biridir. Ayrıca Sartre ve Nietzsche'ye göre, dine göre şekillenmiş bir ahlak anlayışı, insan, otantik olmayan varoluşu sürüklemektedir. Bununla birlikte çağdaş felsefede önemli bir kavram haline gelen yabancılaşma (alienation) kavramının dinle ilgili kisi de, otantiklik kapsamında değerlendirilmelidir. Bu çerçevede dinin, insanın kendine yabancılaşma sürecine etkisini ve insan, sahibi olmayan bir hayata hapsedip hapsedmediğini tartışmak gerekmektedir.

Öyleyse otantiklik ile ilgili kisi genel olarak şu sorular çerçevesinde ele alınabilir: Tanrı kavramı ve din, otantiklikle engel mi teşkil etmektedir? Bu çerçevede dinin insan anlayışı, ve onun varoluşuna yüklediği anlam otantiklikle çelişir mi? Dinin emirleri, ritüelleri insanın sahibi şekilde davranmasını engelleyip onu kendine yabancılaştırmakta mıdır? Bir diğer ifadeyle din, insanlar, sahte kimliklerin içine mi hapsedmektedir? Yoksa dinin otantikliği engellediği yönündeki iddialar, dine atılmış bir iftira mıdır? Tanrı, ya da din aslında insandan otantikliği mi talep etmektedir? Dinî bir otantiklik anlayışı, var mıdır?

Tezimizde, çağdaş felsefedeki anlamıyla otantiklik ile ilgili kisini ele alırken bu sorulara cevap aramaktayız. Ancak bunu yaparken en kapsamlı şekilde ele alalım, ve en fazla felsefî derinliği haiz olan Heidegger'ın otantiklik anlayışını temel olarak kabul ettik. Tezimizin ilk bölümünde Heidegger'ın otantiklik düşüncesini ayrıntılarıyla ele alacağız. Heidegger'ın otantiklik anlayışını, anlamının zorluklarını da, otantikliği onun tenzihi bir metotla açıklayarak amaçlayacağız. Bu sebeple birinci bölümde, öncelikle Heidegger'ın otantiklik anlayışına temel oluşturan Varlık anlayışını, ve insanın varoluşsal durumunun fenomenolojik tasvirini, ikinci olarak otantikliği tehdit eden varoluşsal şartları, ve otantiklik ile ilgili olmadığını ortaya koyan otantik olmayan varoluşu ele alacağız. Son olarak ise

Heidegger'ın otantiklik anlayışını, , hakkındaki tespitleri de erlendirecek ve bu otantiklik anlayışının genel bir çerçevesini çizmeye çalışacağız.

İkinci bölümde ise otantiklik ve din ilişkisini de erlendireceğiz. Bu de erlendirmeye yaparken Heidegger'ın otantiklik anlayışından hareket etmekle birlikte, Batı felsefesi tarihinde ve özellikle son dönemde otantiklik in dinle ilişkisini de erlendiren düşünürlerin fikirlerine de yer vereceğiz. Bu fikirler özelde bir Hıristiyanlık eleştirisi olmakla birlikte, biz burada çerçeveyi biraz geniş tutarak, klasik teizmin asgari mürekkeplerinden hareketle dini bir fenomen olarak ele almayı uygun gördük. Bununla birlikte yeri geldiğinde özel olarak Hıristiyanlık ve İslam düşüncesindeki farklılıkları da faydalanmayarak tercih ettik. Bu çerçevede ikinci bölümde Heidegger'de karıştırmal olarak otantiklik- din de erlendirmesi yapacağız.

B R NC BÖLÜM: OTANT KL K NED R?

I. VARLIK VE DASE N

Heidegger hayat, boyunca, felsefede ilgilendi i meselenin "Varlık" oldu unu vurgulam, t.r. Dolay,s,yla onun terminolojisindeki her kavram, bir ekilde Varlıkta irtibat halindedir. Bu ba lamda, Heideggerın terminolojik olarak "Dasein" ad,n, verdi i insan ve insan,n otantikli i de ontolojik bir problemdir. Temel olarak Daseinın Varlıkta ili kisi, onun otantik olmas,n, ya da olmamas,n, belirlemektedir. Öte yandan Daseinın otantikli i, onun kendi varolu sal yap,s,n, ve karakterini anlamas,na ba l,d,r. Öyleyse Heideggerın otantikli e yükledi i manay, kavramak için, öncelikle onun Varlık ve insana yükledi i anlam, ve bunlar,n birbiriyle olan ili kisini yani, Daseinın Varlık içindeki yerini ve dünyadaki durumunu belirleyen temel varolu sal karakterlerini ele almak gerekir.

Heidegger, en önemli eseri olan *Varlık ve Zaman*, Platon'dan bir al,nt, ile ba lar¹ ve bu al,nt,n,n alt,na felsefede gerçekten sorulmas, gereken sorunun, yani Varlıkın anlam,na ili kin sorunun yeniden sorulmas, gerekti ini yazar. Çünkü ona göre "Varlık nedir", felsefe tarihi boyunca kendisinden kaç,lm, , adeta yok say,lm, bir sorudur. Varlık hala, kendisinin insan taraf,ndan hat,rılanmas,n, beklemektedir.²

Heidegger'e göre, Varlıkın anlam,na ili kin ontolojik sorgulama, do a bilimlerinin sordu u ontik sorulardan daha aslî oldu u halde, varolanlara yönelik ara tırmalar yapmakla yetinilip Varlıkın anlam, irdelenmemektedir. Ona göre, Varlık kavramsal olarak ele alan ve sadece varlıklar,n kavramsal betimlemesini veren matematik, teoloji, do a bilimleri veya insan bilimleri, bize Varlıkın anlam,n, veremez.³ Ancak felsefe de, Varlıkın hakikati üzerine dü ünmemi ve kavramsal olandan daha kesin bir dü ünmenin mevcudiyetinin fark,na

¹ "Aç,kça anla ,l,yor ki, Varlık ifadesini kullan,rken, tam olarak ne demek istedi inizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona a inas,n,z. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama art,k tereddüte dü mü durumday,z.ö (Bkz. Heidegger, *BT*, s. XIX; Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. XIII.)

² Heidegger, "Letter on Humanism" s. 227.

³ Abdülkadir Çüçen, *Heidegger'de VZ*, Asa Yay., stanbul 2003, s. 40.

varamam, t.r.⁴ Felsefe, hep varolanlardan hareket ederek dü ünümü , Varl,kø öyle bir göz atarak tekrar varolanlara geri dönmü tür.⁵

Heidegger, Varl,kø aklile tirerek aç,klamaya çal, an klasik felsefeye oldu u gibi, baz, dü ünürlerin kendisini de dahil etti i varolu çu felsefeye de muhalefet eder. Çünkü varolu çular, felsefenin ufkunu somut insan varl, nda s,n,rlayarak öVarl,k nedirö sorusunu sormaz. Oysa Heidegger, insan varl, ndan hareket etmesine ra men kendi içinde saf ve tabii Varl,kø ula may, istemektedir.⁶ Platon'dan itibaren hakim olan öÖz, varolu tan önce gelirö dü üncesini tersine çeviren Sartre'n öVarolu , özden önce gelirö ifadesi de, ona göre metafizik bir ifade olarak kalmaya mahkumdur ve Heidegger'ın talep etti i manada bir Varl,k soru turmas,na engel olmaktadır.⁷ Heidegger'e göre, ontoloji (ler) Varl,kø'n anlam,n, yeterli derecede ayd,nlatmad,kça ve bu ayd,nlatma i ini temel görev olarak benimsemedikçe, as,l amac,ndan sapm, olur.⁸

Peki, ama Varl,k nedir? Varl,k kendi kendisidir (It is it itself), der Heidegger. Varl,k, Tanr, ya da ba ka türlü kozmik bir dayanak de ildir. Bütün varolanlardan uzak olmakla birlikte, insana di er bütün varolanlardan yak,nd,r. Yine de en uzakt,r. Çünkü insan, her zaman sadece varolanlarla ili kilidir, onlarla kendisini ba lar. Varl,kø Varl,k olarak dü ünmez.⁹

Varl,k, varolanlardan farklı, olarak, bir varolan,n varolan olmas,n, belirleyendir. Hakk,nda konu tu umuz, bir kanaat besledi imiz, u veya bu ekilde ili ki kurdu umuz her ey, bir varoland,r. Ayr,ca bizler de birer varolan,z. Varl,k ise bu varolanlara ait nedensellikte, gerçeklikte, mevcut-olu ta, kal,c,l,кта, geçerlilikte ve asl,nda her ö(var)-d,röda yatmaktadır. Ancak herhangi bir varolan karakterine sahip de ildir. Bu sebeple Varl,kø, di er varolanlar,n ortaya kondu u yöntemlerden farklı,, kendine özgü bir yöntem ve terminoloji ile ortaya koyabiliriz. Bu terminolojiyi olu turman,n ilk ad,m, u sorular, sormakt,r: Hangi

⁴ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 258.

⁵ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 234.

⁶ Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1994, s. 33.

⁷ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 231-3.

⁸ Heidegger, *BT*, s. 9; Heidegger, *VZ*, s. 11.

⁹ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 234.

varolana bakarak Varlık anlamı, okunmalı mı? Varlık, kendini nerede ve nasıl ortaya koyar?¹⁰

Heidegger'ın bu soruya verdiği cevap, Dasein'dir. Ona göre, başka varlık imkânları, yani soru sorma imkânı da sahip olup kendisini hep 'ben' olarak ortaya koyan, terim olarak 'Dasein'¹¹ adı, verdiği varolan, yani insan, Varlık anlamında önceliklidir.

Varlık anlamına ilişkin soruyla ilgili olarak öncelikli olması, Dasein'in üç temel özelliğine dayanmaktadır:

1. Dasein, ontik olarak müstesnadır.
2. Dasein, ontolojik bir varlıktır.
3. Dasein, kendi gibi olmayan varolanların varlığını da anlama imkânına sahiptir.

Dasein, bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken, bir yandan da varlığını mesele etmektedir. Dasein, kendi varlığında kendini, şu veya bu suretle anlamakta, bir başka deyişle Varlık, Dasein'de kendi varlığında ve kendi varlığı sayesinde açılmaktadır. Varlık, ancak Dasein aracılığıyla anlaşılabilir. Bu açıdan Dasein, diğer varolanlardan ayrı, olarak sadece ontik bir varlık değildir. Tam tersi o, Varlık anlamı olan tek varolan olarak ontolojik bir varlıktır. Ontolojik bir varlık olduğu için de ontik olarak müstesnadır. Yani Dasein'in ontik olarak diğer varolanlardan farklı, müstesna bir varlık olması, ontolojik bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır.¹²

Dasein'in ontolojik bir varlık olması, 'övarolu' (existence) kavramıyla açıklanabilir. Varoluş, Heidegger felsefesinde temel bir ayrımla ekillenmiştir. Ona göre, nesnelere ve insan dışındaki diğer canlılarla ilgili olarak kullanılan 'öexistentia' (mevcut-olma) kavramı, Dasein'e uygun değildir. Buna karşılık, 'öexistence', Dasein'e mahsustur.¹³ Dasein'in dışındaki başka varlık biçimleri- bir

¹⁰ Heidegger, *BT*, s. 5; Heidegger, *VZ*, s. 6.

¹¹ Heidegger, *BT*, s. 6; Heidegger, *VZ*, s. 7.

¹² Heidegger, *BT*, s. 10; Heidegger, *VZ*, s. 12.

¹³ Heidegger, *BT*, s. 39; Heidegger, *VZ*, s. 44.

hayvan, bir ta ya da bir bitki- ancak mevcut-olabilir, varolamaz (is extant, does not exist).¹⁴ Gerçekten varolan yalnızca insandır.

Heidegger'in tanımıyla varoluş, Dasein'u veya bu şekilde davranış, gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğuna varlığıdır.¹⁵ Bu sebeple de sadece varolmak suretiyle kavranabilir. Bu durum Dasein'ın ontik olarak müstesna oluşunu ortaya koyar. Çünkü Dasein kendini, daima kendi varoluşundan hareketle anlar. Dasein, varoluş imkanları, ya bizzat seçer ya da bunları içine atar, veyahut onları içinde doğar, büyür. Buna göre, her bireyin somut pratik varoluş imkanları vardır.¹⁶

Öte yandan Heidegger'e göre varoluş, insanın ayırt edici özelliğini ifade eden bir terim olarak Varlık hakikatine açık durmaktadır. İnsan özünün varoluşunda yatar¹⁷ cümlesinde özünden kasıt, klasik felsefedeki manasıyla öz değildir. Daha çok Dasein'ın, ekstatik¹⁸ karakterinden hareketle tanımlanmasıdır.¹⁹ Zira varoluş, Varlık yakınlıklarında ekstatik barınmadır.²⁰ Bu ifadeyi daha iyi anlayabilmek için öncelikle, Varlık ve insan ilişkisinin açıklanması gerekmektedir.

Heidegger'e göre bir varolan olarak insanın ne veya kim olduğu, Varlık kendi kendisini bir şekilde açıklama çabası, örtüsünü açmasıyla belirlenir. Çünkü insan, Varlık kendisinden, Varlık gerçekliğine (truth of Being) farklılık, insanın diğer varolanları tezahür edip etmeyeceğine karar vermemekle birlikte, Varlık çobanlığı olarak O'na gözcülük etmek zorundadır.²¹ Ancak bu çobanlık insana hiçbir şey kaybettirmez, aksine onu Varlık gerçekliğine eriştirir.²² Dasein, Varlık bir alan, ya da bölgesidir.²³ Varoluş çuluktan farklı olarak insan

¹⁴ John Macquarrie, *An Existentialist Theology*, Harper & Row Publishers, NY 1965, s. 32.

¹⁵ Heidegger, *BT*, s. 10; Heidegger, *VZ*, s. 12.

¹⁶ Heidegger, *BT*, s. 10; Heidegger, *VZ*, s. 12-3;

¹⁷ Heidegger, *BT*, s. 40; Heidegger, *VZ*, s. 44.

¹⁸ Ekstatik, Grekçe stasis, ek-statis kökünden gelmekte olup, -den dolayı, da olma durumu, kendinden geçme, mistik birleşme gibi anlamları ihtiva eder. Heidegger'de -den dolayı, da olma durumuyla açıklama, kendini açma anlamında kullanılmaktadır. (Cevizci, *Ekstasis Felsefe Sözlüğü*, s. 586.)

¹⁹ Heidegger, *Letter on Humanism* s. 231-3.

²⁰ Heidegger, *Letter on Humanism* s. 246.

²¹ Heidegger, *Letter on Humanism* s. 234.

²² Heidegger, *Letter on Humanism* s. 245.

²³ William Barrett, *İnsan*, trc. Salih Özer, Hece Yay., Ankara 2003, s. 220.

merkezli dü ünmeyen Heidegger, Varlık insanın tasarrufuna değil de, insanın Varlığını tasarrufuna vermiştir.²⁴

Varlığın hakikatine, her bir Dasein sadece varolarak, yani kendi varoluşundan hareketle ulaşılabılır. Öyleyse, her bir Dasein için geçerli olabilecek detaylı bir Dasein analizi yapmaya çalışmak, faydasız bir çabadır, olacaktır? Heidegger, bu soruya cevap vermek için *ö*existentiellö ve *ö*existentialö imkanlar arasındaki farktan bahseder. Buna göre birey olarak Dasein (yani özel olarak herhangi bir Dasein) somut pratik imkanlar, onun *existentiell* imkanlarıdır. Bir bireyin kendisini *existentiell* olarak kavraması, onun temel varoluşsal yapısından, değil de, sadece mevcut-olan (ya da nesne) olarak kendini kavradığını gösterir. Buna karşılık, her bireyin varoluşunu içine alan ve *existential* olarak adlandırılan geniş bir imkanlar alanı vardır. *Existential* yapı, Dasein ontolojik ve varoluşsal yapısından, veren temel özelliklerdir. Heidegger'in Dasein üzerine yaptığı analizlerinin asıl konusu, işte bu *existential* yapıdır. Dasein mevcut-olan değil de, bir varolan olarak ele alınması bunu gerektirir.²⁵

Heidegger, bu imkanlar alanı, içindeki Dasein varlık karakterlerinden her birine *ö*existentialö (egzistansiyel) der. Bunlar, Dasein içindeki varolanlara özgü varlık belirlemelerinden -yani kategorilerden- tamamen farklıdır.²⁶ Aristotelden bu yana Varlığın temellerini oluşturan kategoriler, tamamen fiziksel nesnelere kategorileridir. Fakat insan varoluşu, bir nesne gibi ele alınmadıkça, diğer nesnelere devrilmemiş kategorilerle tanımlanamaz. Ancak egzistansiyeller, insanın zihinsel yahut ruhsal özüne ait kavramlar değildir.²⁷

Ontolojik bir varlık olduğu için ontik olarak müstesna bir varlık olan Dasein üçüncü özelliği, kendi gibi olmayan varolanlar, anlama yetisine sahip tek varolan olmasıdır. Dasein içindeki varolanlar, kendileri içindeki dünyayla bir ilişki içinde olsalar da, bu ilişki anlama ve anlamlandırma gayretini temele

²⁴ Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün Heidegger Üzerine ki Yazı", trc. Doğan Özlem, İstanbul, İnkilap Yay., İstanbul 2006, s. 29-30.

²⁵ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 34; Çüçen, *Heidegger'de VZ*, s. 40.

²⁶ Heidegger, *BT*, s. 10-1; Heidegger, *VZ*, s. 12-4.

²⁷ Barrett, *rrasyonel insan*, s. 222.

alamaz. Varolanlar, ve Varlık anlamak sadece Dasein'a mahsustur. Bu anlamda o, mümkün olan bütün ontolojilerin ontik-ontolojik köküdür.²⁸

Dasein'ın analizinden hareketle Varlık anlam, sorusunu cevaplandırmak, Heidegger için temel problemdir. Zira Dasein, Varlıkta daima ileri ki içinde olan bir varolan olarak ontolojik bakımdan çalışır, vardır, gereken müstesna bir varolandır. Ancak bu varolan'ın analizinde, ne kadar kendiliğinden anlaşılır olursa olsun, onun varlık, ve gerçekliğine dair hiçbir fikir, hiçbir kavramsal açıklama Dasein'a ileri tirilmemeli, hiçbir kategori ontolojik açıdan incelenmeden Dasein'a yakıtılmamalıdır. Aksine Dasein'ın kendiliğinden kendisini gösterebilmesi için, bu varolan'ın kendini çoklukla ve en yakından gösterdiği haliyle yani gündelikli (everydayness) içinde incelenmesi gerekmektedir.²⁹ Böylece, söz konusu analizin nereden başlayacağı, ve yöntemi belirlenmiş olur. Heidegger analizine, Dasein'ın gündelikliğini temel alarak başlar ve yöntem olarak da fenomenolojiyi kullanır.

Öyleyse Varlık anlam, üzerine yapılan sorgulama, Dasein denilen varlıkta kendini açık ve belirgin yapar. Yani Dasein, Varlık anlam'ının sorgulandığı, varlık'tır. Bu sorgulama kavramsal değil, ontolojik bir sorgulamadır. Bu ontolojik sorgulamanın temelinde Varlık kendisini Dasein'ın mümkün varoluş tarzlarında açması, yatar.³⁰ Heidegger'ın Varlık ve Dasein arasında kurduğu bu ilişkinin otantiklik açısından önemi de burada yatmaktadır. Zira Dasein'ın varoluş tarzları, otantik ve otantik olmayan varoluş tarzlarıdır. Heidegger, Dasein'ın otantik olmayan varoluş tarzını, Dasein'a bizzat olduğu gibi sunduğu için önemser ve analiz eder. Ancak asıl önemli olan, Dasein'ın Varlık'ın hakikatine erişmesini sağlayacak olan otantik varoluş tarzıdır.

II. NSANIN VAROLUŞ HAL DURUMU

Heidegger'e göre, Dasein'ın analizini yapmak, bugüne kadar felsefede Dasein'a ait olduğu düşünülen ama aksine ona dışarıdan ileri tirilmiş bütün özellikleri paranteze alarak onu, olduğu gibi anlamak demektir. Bunun için

²⁸ Heidegger, *BT*, s. 10-1; Heidegger, *VZ*, s. 12-4.

²⁹ Heidegger, *BT*, s. 14-5; Heidegger, *VZ*, s. 15-7.

³⁰ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 40.

fenomenolojik yöntemle insan,ın varoluşsal durumunun betimlemesini yapmak gerekir. İnsan,ın varoluşsal durumunun betimlenmesi, ontoloji açısından temel teşkil ettiği gibi, otantik varoluşun temelini oluşturması, açısından da önemlidir. İnsan,ın varoluşsal durumunu ortaya koyan temel karakterlerini (egzistansiyellerini) tespit etmek gerekir. Heidegger'e göre otantiklik, öncelikle Dasein'in varoluşsal durumunu anlayarak kabullenmesinden geçmektedir.

Burada, insan,ın varoluşsal durumunu fenomenolojik olarak betimleyen dünya-da-olmak (being-in-the-world), fırlatılmışlık (thrownness) ve olgusalılık (facticity), zamansallık (temporality), tarihsellik (historicity) ve ölümlülük gibi varoluşsal karakterlerinden bahsedilecektir.

A) Dünyada Varlık Olarak Dasein

Bütün önyargılardan sıyrılarak insan,ın durumuna öyle bir bakışta, dünyada her şeyden önce onu görebiliriz: Dasein, varolduğu. Ancak Dasein'in bu varoluşunu, belli bir zemin üzerinden hareketle anlamak gerekir. Heidegger'e göre, bu zemin "dünya-da-olmak" olup Dasein analizinin bugüne kadar gözden kaçırılmış hareket noktasıdır. İnsan,ın çevre ile ilişkisini ontik açıdan ele alan biyologlar ve psikologlardan farklı olarak Heidegger bu ilişkiye ontolojik ve varoluşsal olarak bakar.

Dasein her şeyden önce "dünya-da-varlık"tır. Dünya-da-olmak iki açıdan ele alınmalıdır: Dasein'in dünya-içinde-varlık olması,³¹ ve Dasein'in dünyasallık, bakışından.³²

1. İçinde-var-olmak

Heidegger, dünya-da-olmak ifadesini öncelikle "içinde-olmak" olarak bakışından analiz eder. Ona göre, içinde-olmaktan bardak içindeki su, dolap içindeki elbise gibi durumlar, anlaşılır. Bu, bir mevcut-olan içinde mevcut olma, aynı varlık minvaline sahip bir şekilde beraber-mevcut-olmadır. Ancak bu sadece nesnelere için geçerli bir açıklama değildir ve kategorilerle ilgilidir.

³¹ Türkçeye "dünya-da" ekinde çevrilen ifade, dünya-içinde-olmak ekinde de çevrilebileceği için burada daha anlaşılabilir olması, açısından "içinde-olmak" ibaresi vurgulanmış, tır. Nitekim ifadenin İngilizce ve Almancasında bu anlam "in" ile verilmiştir.

³² Heidegger, *BT*, s. 49; Heidegger, *VZ*, s. 55.

Dasein aç,s,ndan bak,ld, ,nda ise içinde-olmak, insan bedeninin mevcut bir varolan,n içinde oldu u anlam,na gelmedi i gibi, -içindeøde mekanla ilgili bir ili kiyi ifade etmemektedir. çinde-var-olmak bir egzistansiyeldir. Egzistansiyel anlamda -içinde-olmakø urada veya burada ikamet etmek, una veya buna a ina olmak demektir.³³ Nesnel var olmalar,n, uzamsal ve konumsal ili kilere dayand,ran varolanlardan farklı olarak Dasein, dünya-da olmas,n, varolu sal ili kilerle belirler.³⁴

Daseinø'n dünya-da-olmakl, ,, içinde-var-olman,n belirli tarzlar, içine saç,lm, t,r: bir eyle u ra ,yor olmak, bir ey üretmek, bir eyi i lemek, iyi halde buldurmak, bir eyi kullanmak, bir eyden vazgeçmek ya da bir eyi kaybetmek, giri imde bulunmak vs. Söz konusu içinde-var-olma tarzlar,n,n varl,k minvali, bir di er ifadeyle temeli, ilgilenmedir (taking care of). Heidegger, bunun Daseinø'n ekonomik ya da -pratikø olmas,ndan de il, ontolojik olarak özünün -ihtimam göstermekø (care)³⁵ olmas,ndan kaynakland, ,n, vurgular.³⁶ Dasein, daima bir eyle ilgili ve ili kili olarak dünya-da-varl,kt,r. htimam göstermek, Daseinø ontolojik varl,k yapar. O halde dünya-da-varl,k olarak Dasein, varolu sal ve ontolojik yap,s, gere i ihtimam gösteren (ilgi ve kayg, duyan) varl,kt,r.³⁷

çinde-varolma hususunda Dasein ve nesnel biribirinden bu ekilde ayr,l,rken Heidegger, Daseinø'n her türlü mekandan mahrum oldu unu iddia etmez asl,nda. Aksine, der, Dasein bir mekan-içindedir (being-in-space) ama bu mekan içindelik ancak dünya-da-varolmak temelinde mümkündür. nsan,n mekansall, , (spatiality), onun cismanili i üzerine temellenen bir tabiat özelli i

³³ Heidegger, *BT*, s. 50-1; Heidegger, *VZ*, s. 56.

³⁴ Çüçen, *Heideggerøde Varl,k ve Zaman*, s. 60.

³⁵ -Careø kelimesi, ngilizcede -can s,k,nt,s,, kayg,, kayg,l, bir çabaø anlamlar,nda kullan,ld, , gibi, -bir eyle ilgilenmek, dikkat etmek, adamakø anlamlar,na da gelir. Heidegger kelimenin bu çift anlaml,l, ,na vurgu yaparak -careø'n Daseinø'n ontolojik yap,s,n,n temeli oldu unu vurgular. Öte yandan kelimenin Almancas, -sorgeø -dert, gam, üzüntü, ilgilenmek, itina göstermekø anlamlar,na gelir. Bu sebeple kelimenin Türkçe kar ,l, ,, Kaan Öktenø'n çevirisini de dikkate alarak, -ihtimamø olarak verilmi tir. Her ne kadar günümüz Türkçeønde -ihtimamø yaln,zca -özen ve ilgi göstermekø anlamlar,na anla ,l,yorsa da kelime köken itibariyle ngilizce ve Almancadaki kar ,l, ,n,n çift anlaml,l, ,n, ta ,r. Bu manada -ihtimamø Arapçada, -kederlenmek, endi elenmek, huzursuz olmakø anlam,na geldi i gibi -ilgilenmek, dikkat etmekø anlamlar,na da gelmektedir. (bkz. -careø *Oxford Advanced Learnerø Dictionary*, Cd version; -careø *Websters Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster INC, USA 1991, s. 207; bn Manzur, -ihtimamø *Lisanuø- Arab, Daruø-Sâd,r, Beyrut, c. XII, s. 619-20.*)

³⁶ Heidegger, *BT*, s. 53; Heidegger, *VZ*, s. 59.

³⁷ Çüçen, *Heideggerøde Varl,k ve Zaman*, s. 61.

de ildir. Dünya-da-varolmak, Dasein'ın özüne aittir ve ancak bu ekilde Dasein'ın varolu sal mekansall, ,na vak,f olunabilir.³⁸

Sonuç olarak, içinde-var-olmak Dasein'ın bazen sahip olup bazen olmad, ,, onsuz da varolabildi i bir niteli i de ildir. Dasein hem var, hem de buna ek olarak bir de ara s,ra kulland, , bir dünyayla varl,k ili kisine sahip de ildir. çinde-var-olmaktan münezzeh olup ara s,ra dünyayla ili ki kuran bir varl,k da de ildir. Dasein'ın dünyayla bu tür ili kiler kurabiliyor olmas,, ancak dünya-da-varolmas,yla mümkündür. Yani a priori olarak Dasein'ın varolma yap,s,n, belirleyen, onun dünya-da-varl,k olmas,d,r. Öyleyse dünya-da-olmak Dasein'a verilmi ; o, kendini dünya içinde bulmu tur. Dünya-da olmak, onun varolu sal karakteridir. Dünya-da-olmak, Dasein'ın bir varolan yapar.³⁹

2. Dasein'ın Dünyasall, ,

Heidegger'e göre, içinde-var-olmak bu ekilde aç,kland,ktan sonra, dünya-da-olmak, Dasein'ın dünyasall, , aç,s,ndan ele al,nmal,d,r. Dasein'ın dünyasall, ,, dünyanın ontolojik bir soru turmas,n, içermektedir. Bu soru turma, dünyadaki varolanlar,n fenomenolojik tasviri ve Dasein'ın bunlarla ili kisini ortaya koymay, amaçlar.

Heidegger, daha analizin ba ,nda Dasein'ın dünyadaki di er varolanlardan ay,rarak farklı bir yere koymu tu. Buna göre, Dasein d, ,ndaki bütün varolanlar mevcut-olurken, Dasein varolarak di erlerinden ayr,lmaktayd,. Nesnelere için kategoriler söz konusuyken, Dasein ancak 'egzistansiyeller' arac,l, ,yla kavranabilirdi. Bu ayr,ma ra men Dasein d, ,ndaki varolanlar, Dasein'ın onlarla ili kisi bak,m,ndan oldukça önemlidir. Zira Dasein'ın Varl,k'a giden yolda öncelikli olmas,n,n sebeplerinden biri de, onun kendi d, ,ndaki varolanlar, anlamlandırma özelli inin olmas,d,r.

Heidegger'e göre, Dasein'ın çevresinde kar ,la t, , varolanlar,n öteden beri 'nesne' olarak adlandır,lmaz,, onlar,n anla ,lmalar,n, engellemi tir. Dünya-da-varl,k olarak Dasein, varolu sal ve ontolojik anlam, itibariyle ihtimam

³⁸ Heidegger, *BT*, s. 53; Heidegger, *VZ*, s. 58.

³⁹ Heidegger, *BT*, s. 53-4; Heidegger, *VZ*, s. 59.

göstermek oldu undan, kendisinden farklı, varolanlarla ilgili kişi de bu açıdan ele alınmalıdır. Çünkü Dasein'in en temel karakteristiği olan ihtimam göstermek, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi olarak açıklanan "bilme" ile sınırlanmaz. Bilme, Dasein'in dünya-da-varolması, üzerine temellenmiş bir halidir ve salt epistemolojik bir olgu değildir.⁴⁰ Dasein ontolojik ve varoluşsal olarak bilir. Dünya-da bir varolan olmadan, bilme etkinliğinin olması mümkün değildir.⁴¹

Öyleyse varolanlar, insana bir özne-nesne ilişkisi içinde açıklanamaz, insandan ve onun epistemolojik bilme imkanlarından hareketle saptanamaz. Tam tersine varolanların kendi varlığı, içinde insana açıklanması, bizzat Varlık'ın kendisini bu veya bu şekilde nasıl açıkladığına bağlıdır. Heidegger'e göre herhangi bir varolanın (örneğin masanın) neli, özü diye bir şey yoktur, sadece Varlık'ın kendisini çeşitli şekillerde açıklaması vardır.⁴² Epistemolojik anlamda "bilme" dünya hakkında bize hiçbir bilgi vermiyorsa, dünya-da-varlık olarak çevresinde karşılaştığı varolanlara ihtimam ile yönelen Dasein'in hangi etkinliği, dünya ile varoluşsal ve ontolojik anlamda ilişki kurmasını sağlamaktadır?

Heidegger'e göre, bu sorunun cevabı, yapma ve kullanma etkinliği dir. Çünkü biz nesnelere, kullanım kapasitelerine göre değerlendiririz. Nitekim Yunancada nesnelere için "pragmata" yani "yapılabilir, ilgilenilen şey" terimi kullanılmaktadır. Ancak Yunan felsefesi, "pragmata"nın bu pragmatik karakterini bilerek karıştırmıştır. Halbuki varoluşsal açıdan dünyayı anlamak için, dünya içindeki şeylerin pragmatik karakteri ön plana çıkarılmalıdır.⁴³ Çünkü Heidegger'e göre, nesnelere daima, işe yararlılık, yardım, dokunulabilirlik, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi "bir-şey-için"dirler (in-order-to). Dasein de, nesnelere bir araç olarak görmektedir ve Dasein, bir araçından dolayı, ancak onu kullanarak keşfedebilir.⁴⁴

Heidegger'in dünyayı, araç veya alet olarak görmesi veya yorumlaması, hakikatin pragmatik bir yorumu değildir. Nesnelere bir-şey-için görmek, onları kuramsallaştırmaktan çok, ontolojik yapmaktadır. Dasein, bir şeyi kullanarak

⁴⁰ Heidegger, *BT*, s. 59-62; Heidegger, *VZ*, s. 65-9.

⁴¹ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 61.

⁴² Otto Pöggeler, *Heidegger, Bugün* s. 30-1.

⁴³ Heidegger, *BT*, s.64; Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 48.

⁴⁴ Heidegger, *BT*, s. 62-6; Heidegger, *VZ*, s. 70-3.

di er Daseinlardan ayrılır, çünkü ona öve dolayısıyla dünyaya- nesnel bir gerçeklik olarak de il, kullanılmadaki nesne olarak bakılmaktadır yani dünya ile varoluşsal bir ilişki içindedir.⁴⁵

Böylece Heidegger'e göre varolanlar üçe ayrılır:

1) Objektif olarak var olan varlık (objective occurrentness). 2) Bir araç olarak görülen ya da bir amaca dayalı, olarak tanımlanan, bir bağlam içinde olan varlık, el-altında-olanlar (instrumental availability). 3) İnsan, yani "dünya-da-varlık"(Dasein).⁴⁶

B) Dasein'in Olgusal, , ve Fırlatılm, l, ,

Dünya-da-olmak, Dasein'in varoluşunun zeminidir. Dasein içinde-olmanın artları, içinde, dünya-daki başka varolanlarla birlikte dünya-dadır. Ancak Dasein'in asıl varoluşsal durumunu belirleyecek sorular henüz sorulmamıştır: Dünya-da-varlık olarak Dasein kimdir? Hangi varoluşsal karakterlere sahiptir? Kendisini ve dünyayı nasıl anlamaktadır?

Heidegger'e göre dünya-da-varlık olarak Dasein üç tür temel karaktere sahiptir:

1. Varoluş
2. Olgusallık
3. Dümlük⁴⁷

Varoluş, daha önce tanımlandığı üzere Dasein'in bir davranış gösterebildiği varlıktır, bu açıdan Dasein'in özüdür. Dasein, kendini kendi varlığı içinde anlayarak, kısaca varolarak Varlıkta ilişki içine girer.

Öte yandan Dasein, dünya-da bir gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğin olgusalıktır. Dasein'in olgusal, , somut olarak kendisine verilmiş ve harici

⁴⁵ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 63-4.

⁴⁶ Taylor Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, New York 2003, s. 3, 13'ten naklen Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s.109.

⁴⁷ Dümlük, Dasein'in gündelik varoluşuyla ilgili olduğundan dolayı, da açıklanacaktır.

olarak belirlenmi pratik bir durum içinde bulmas,d,r.⁴⁸ Bir di er ifadeyle olgusal,k, dünya-da bir varolan olarak Dasein, kendi dünyas, içinde kar ,la t, , varolanlarla, kendi kaderi içinde ba lanm, olmas,d,r.⁴⁹ nsan, hiçbir neden olmaks,z,n böylece -buradaø(bu dünyada) bulur kendini. Niçin urada de il de, burada buldu unu bilmez. Zira bilince ve ya ama kavu tu u andan itibaren buradad,r ve burada olmay, kendisi istememi tir.⁵⁰

Öyleyse olgusal,k, Dasein,ın kaderidir. Bu kader, insan,n sanki buraya -f,r,lat,lm, ø oldu u hissini uyand,r,r. Heideggerøde -f,r,lat,lm, l,kø önemli bir varolu karakteri olup olgusal, ,n görünür hale gelmesi olarak tan,mlan,r. Ona göre, Dasein kendisini bir dünya içine ve di er varl,klar,n aras,na -f,r,lat,lm, ø olarak bulur. Öte yandan Heidegger, f,r,lat,lm, l, ,n dinî anlamda -cennetten kovulmaø ya da -dü meø olmad, ,n, vurgular. O, sadece dünya-daki Dasein,ın kendini di er tüm varl,klar,n aras,nda ve ortas,nda bulmas,d,r.⁵¹

F,r,lat,lm, l,k, kendisini üç temel yap,da ortaya koyar: ödurumö (attunement), ÷anlamaö (understanding) ve ösözö (discourse). Bunlar, dünya-davarl,k olarak Dasein olman,n egzistansiyelleri yani varolu sal karakterleridir. Bir ba ka ifadeyle Dasein kendisini durum, anlama ve söz ile if a eder (disclosure). Ontolojik bir ifade olan -durumøun ontik kar ,l, , ise ruh halleridir (moods). Bu üç temel yap, birbiriyle s,k, bir ili ki içindedir. Durum, her zaman bir -anlamaøy, içerir. Heideggerøn ifadesiyle -anlamak, daima bir ruh hali iledir.ø Öte yandan anlama, kendisini daima -sözø ile ortaya koyar.⁵² Bununla birlikte Dasein,ın otantikli i aç,s,ndan as,l önemli olan -anlamaød,r. Heideggerøn -anlamaøya yükledi i mana, Dasein,ın otantik olarak var olmas,n, sa layan -imkanø karakterini ortaya koyar. Zira ona göre, anlama her zaman imkanlarla ilgilidir.

Heideggerø göre, Dasein olmayanlar,n varl, ,n, anlamak için bile onlar,n imkân ko ullar,ndan bahsetmek zorunday,zd,r. Bir mevcut-olan, anlayabilmemizin yolu, neyin mümkün olup olmad, ,ndan geçmektedir. Dolay,s,yla anlama, Heideggerøn ötasar,ö (project) ad,n, verdi i egzistansiyel bir

⁴⁸ Çüçen, *Heideggerøde Varl,k ve Zaman*, s. 60.

⁴⁹ Heidegger, *BT*, s. 52; Heidegger, *VZ*, s. 58.

⁵⁰ Mounier, *Varolu Felsefelerine Giri*, s. 74.

⁵¹ Heidegger, *BT*, s. 167-8; Heidegger, *VZ*, s. 189-90.

⁵² Heidegger, *BT*, s. 134; Heidegger, *VZ*, s. 150.

yap, ya sahiptir. Dasein, bu sayede mevcut-olanlar, anlad, , gibi, kendi varlık imkanlar, n, da anlar. Ancak bu tasar,, üzerinde dü ünülmü bir plana kendini ili kilendirmek de ildir. Varlık imkanlar, n, anlayan Dasein, kendini hep tasarlam, t, r ve var oldu u müddetçe de tasar, mc, olacakt, r. Dasein, var oldu u müddetçe kendini imkan olarak anlar.⁵³

Öte yandan Dasein, tasarlad, , eyleri (yani imkanlar, n,) bizatihi tematik olarak kavramaz. Çünkü böylesi bir kavray, , tasarlanan eyin imkan karakterini elinden al, r, onu ba tan verili bir kal, p haline getirir. Oysa tasar,, imkan, imkan olarak tasarlar ve onun o ekilde var olagelmesini sa lar. Tasar, olarak anlamaya Dasein, n kendi imkanlar, n, birer imkan olarak ya ay, p kendini var etti i varlık minvalidir.⁵⁴

Öyleyse Dasein, unu ya da bunu olabilme imkan, na sahip bir mevcut-olan olmay, p öncelikle bir projedir. Dasein hep imkanlar, dahilinde ve olabilirlikler içinde vard, r. Öyleyse özü gere i dünyada-olan Dasein, zaten hep belirli imkanlar, n içine dü üvermi tir. O ba tan ba a fırlat, lm, imkand, r (thrown possibility).⁵⁵ Bu sebeple Heidegger'e göre fırlat, lm, l, k, sadece olup bitmi bir olgu de ildir, henüz tamamlanmam, t, r. Dasein ne ise ne oldu u müddetçe, fırlat, lm, l, k içindedir. Ancak bu fırlat, lm, l, k ona, varolu imkanlar, n, tan, r. Yani fırlat, lm, l, k, kendi imkanlar, n, var eden bir varolana, bu durumu sa layan varlık minvalidir. Çünkü Dasein, kendini fırlat, lm, l, k içinde ve fırlat, lm, l, n sundu u imkânlardan hareketle anlar, kendini onlara yönelik olarak tasarlar.⁵⁶

Bu aç, dan bak, ld, nda Dasein, asla fiilen oldu undan daha fazlas, de ildir. Çünkü varlık imkan,, onun olgusal, na özsel olarak aittir. Öte yandan imkanlara-do ru (being-possibility) bir varlık olarak Dasein, asla daha az, da demek de ildir. Çünkü kendi varlık imkan, bak, m, ndan henüz var etmedikleri, asl, nda egzistansiyel bak, m, ndan zaten vard, r.⁵⁷

Dasein, n böylece imkan olarak tasarlanmas,, otantikli in temelini olu turmaktadır. Tüm varolu çü dü ünürlerin yapt, , vurguyla Dasein, n olup

⁵³ Heidegger, *BT*, s. 136; Heidegger, *VZ*, s. 153.

⁵⁴ Heidegger, *BT*, s. 136; Heidegger, *VZ*, s. 153.

⁵⁵ Heidegger, *BT*, s. 135; Heidegger, *VZ*, s. 152.

⁵⁶ Heidegger, *BT*, s. 167-8; Heidegger, *VZ*, s. 189-90.

⁵⁷ Heidegger, *BT*, s. 136; Heidegger, *VZ*, s. 154.

bitmi bir eylem gibi de il de olacak olan olarak tanımlanması, bu imkansız karakterine bağlıdır. Çünkü farklılık, insan farkında olan Dasein, anlam karakteri sayesinde, kendini imkanlarına yönelir. Böylece, imkanlara doğru olarak kavraması ve anlaması, gelişir. Kendini anlamayı, geliştirir. Dasein kendi kendini yorumlamasıdır.⁵⁸ Böylece Dasein, en zati varlık imkanı, bir diğer ifadeyle otantik olarak varoluş imkanı doğru yolu alabilir.⁵⁹

C) Dasein'in Zamansallık, Ölümlülüğü, Tarihselliği

1. Zamansallık

Heidegger, zaman ve zamansallık temelinde analize başlamadan önce, Dasein'in bir tasarımı olduğunu vurgular. Zira ona göre, Dasein'in bütüncül bir analizi ancak, onun bir tasarımı olduğunu kavradığımızda yapılabilir. Dasein'in bir tasarımı olduğunu da, doğrudan onun zamansallığıyla alakalıdır. Bununla birlikte Heidegger'e göre felsefede yapılan en büyük hatalardan biri, insanı ya da varlık anlamaya çalışırken öz zaman (time) kavramının unutulması ya da ona gereken önemin verilmemesidir. Oysa zaman ve zamansallık kavramları, olmadan Dasein'i anlamak mümkün değildir. Dasein'in varoluşunun asli ontolojik temeli, zamansallıktır.⁶⁰

Dasein daima bir eylemle ilgili ya da ilişkili olarak dünya-da varlıktır. Heidegger'e göre bu özelliklere sahip Dasein kendi varlığına ilgi gösterdiği anda, kaçınılmaz olarak zamana ihtiyaç duyacak ve zamanla hesaplaşmak zorunda kalacaktır.⁶¹

Bunun için öncelikle zamanın ne olduğunu ortaya koymak gerekir. Heidegger, Aristoteles'in zaman kavramını inceleyerek klasik felsefenin kurducu zaman-ruh ve zaman-hareket ilişkisinin nasıl düzlenebileceğini sorgular. Aristoteles'te zaman, değişimlerin sayılmasıdır. Yani önceki ve sonrakinin sayılmasıdır. Güne doğmadan önce, doğuktan sonra gibi belirlenimler zamanı oluşturur. Ancak bu zaman anlayışı, sonsuzluk fikrini doğurur. Zira değişim

⁵⁸ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 73-4.

⁵⁹ Heidegger, *BT*, s. 135; Heidegger, *VZ*, s. 152.

⁶⁰ Heidegger, *BT*, s. 216-7; Heidegger, *VZ*, s. 249.

⁶¹ Heidegger, *BT*, s. 216-7; Heidegger, *VZ*, s. 249.

dedi imiz an, geçmi a,s,ndan bitmi , gelecek a,s,ndan henüz olmam, oldu undan; bir ba ka deyi le iki ucu da a,k oldu undan, zaman sonsuz olarak kabul edilir.⁶²

imdilerin s,ralanmas,, Daseinın nesnelere bir tarih s,ras,na koymas,d,r. Heidegger buna -kamu zaman,øad,n, verir. Kamu zaman,, Daseinın f,rilat,lm, l, , içinde olu turdu u saatle ölçtü ü zamand,r.⁶³ Öyleyse Daseinın zamansall, ,n,n fenomenal yönü, -tecrübe edilenø zamand,r ve bizim gündelik zaman alg,m,z olan -kamu zaman,ın, ortaya ç,kar,r.⁶⁴

Bu zaman anlay, ,, zaman, sayan, onu takip eden birini gerekli k,lmaktad,r. Ancak klasik felsefenin atlad, , ey, Daseinın zamana ilgiden ba ,ms,z ve nötr bir halde bakmad, ,d,r. Tam tersine Dasein, saate unu veya bunu yapmak için zaman, saptamak üzere bakar. Bu da zaman,n, daima -bir ey- için-zamanø oldu u anlam,na gelir. Zira zaman, daima saatlerden, günlerden, y,llardan, insan için önem ta ,yan olaylardan hareketle imlenebilir. Öyleyse Heidegger'e göre zaman, asl,nda -Daseinın zaman,ød,r. Dasein zaman içinde öyle bir tarzdad,r ki o zaman, kendisine göre ya amak zorundad,r.⁶⁵

Heidegger, Dasein-zaman ili kisini daha yak,ndan incelemek için Daseinın varolu undaki farklı imkanlar,n fark,na varmas,, anlam,na gelen -anlamaın,n, -gelecekte ba lant,s,n, ortaya koyar. Dasein, kendisini var etmek için imkanlar,na do ru yönelen, bir di er ifadeyle özü itibariyle tasar, olan bir varoland,r. mkan ve tasar,, z,mnen -henüz gerçekle memi olanø anlam,n, bar,nd,rmaktad,r. Henüz gerçekle memi olan ise gelecektir. Heidegger'e göre gelecek, insan,n varl, ,n, kendisinde tan,mlad, , zaman kipi oldu u için önceliklidir. Ona göre, insan daima ileriye, gelece e do ru bakar, böyle bakarak da geçmi in tasas,n, yüklenir ve kendini belirli bir ekilde kendi imdisine, ya amdaki gerçek durumuna yönlendirir.⁶⁶

⁶² Pöggeler, -Heidegger, Bugünø s. 61.

⁶³ Çüçen, *Heidegger'de Varl,k ve Zaman*, s. 97-9.

⁶⁴ Heidegger, *BT*, s. 217; Heidegger, *VZ*, s. 249.

⁶⁵ Pöggeler, -Heidegger, Bugünø s. 61.

⁶⁶ Barrett, *rrasyonel nsan*, s. 230.

2. Ölümlülük

Zamansallık kavramı, Heidegger'de ölümle ilgili kilidir. Zaman, "bir şey içinlik özelliği gösterdiğinden Heidegger, burada doğrudan ölümle bağlantılı olarak Dasein'in zamanı, kendisini ölüme karşı olan bir şey olarak ya da, "in ifade eder. Çünkü Dasein ölümlüdür.⁶⁷ Ölümlülük, kendisini zamanda açığa çıkarır. Yani biz geleceğimizi bildiğimiz için zaman, gerçekten biliyoruzdur. Ölümlülüğümüzün farkında olmasaydı, zaman sadece pasif olarak izlediğimiz saatin hareketinden başka bir anlama gelmezdi.⁶⁸ Peki, bu ölümlülük ve ölüm Dasein için ne anlama gelmektedir?

Heidegger'e göre, ölüm ya da am, "bir fenomeni olarak Dasein'in dünya-davranışları, "in, orada-varlık, "in sonu demektir.⁶⁹ Fırlatılmı olarak dünya-da var olan Dasein, ölüme mahkumdur. Öte yandan ölüm, bir mevcut-olmayan ya da asgariye indirgenmiş bir eksiklik değildir. Aksine, Dasein'in başına-gelecek (imminence) olan, "in. Ancak Dasein'e dair, "in, "in tirilmiş bir şey de değildir ölüm, "in, "in gelmez. Öyleyse ölümlülük ve ölüm, insanın olgusal, "in, "in ait bir fenomendir. Ölüm, Dasein'e varolduğundan itibaren devralır. Buradan yola çıkarak Heidegger, Dasein'e ölüm-do ru-varlık (being-toward-death) olarak karakterize eder.⁷⁰

Ölüme-do ru-varlık ne demektir? Mümkün olabilen bir şey-do ru-varlık demek, o mümkün olan şeyi gerçekleştirmek üzere onunla ilgilenmek demektir. Ancak ölüme-do ru-varlık, onu gerçekleştirmek gayesine sahip olamaz. Zira bu imkânın gerçekleştirmesi için vefatın sağlanması, demektir.⁷¹ Ölüme-do ru-varlık olmanın Dasein için ne anlama geldiği sorusu, ancak Dasein'in ölümle ilgili kisi incelenerek anlaşılabilir.

⁶⁷ Pöggeler, "Heidegger, Bugün s. 62

⁶⁸ Barrett, *rrasyonel insan*, s. 229.

⁶⁹ Macquarrie, *An Existential Theology*, s. 117. Burada değinilmesi gereken bir nokta da Heidegger'in ölümü asla metafizik olarak ele almaması, ölüm sonrasında dair herhangi bir yorumda bulunmamasıdır. O'na göre ölümün ontolojik karakterini tam anlamıyla anlamak, "in, "in, "in ancak ölüm sonrasında, hakkında soru sormaya bağlanabiliriz. Dolayısıyla ölüm bu noktada tamamen insan varoluşuna ait bir fenomendir. (Heidegger, *BT*, s. 230; Heidegger, *VZ*, s. 63-4.)

⁷⁰ Heidegger, *BT*, 229-33; Heidegger, *VZ*, s. 260-5.

⁷¹ Heidegger, *BT*, s. 241; Heidegger, *VZ*, s. 277.

Gündelik hayatta Dasein, ba kalar,n,n ölümü ile sürekli kar ,la ,r. Ba kalar, ölür. Dasein, ba kalar,y-la-birlikte bir varl,k oldu undan belli bir ölüm tecrübesi kazanm, olur. Bu durum ölümü, nesnel olarak anla ,labilir hale getirir. Ancak ba kalar,n,n ölümü, Dasein için gerçek bir tecrübe de ildir. Her ne kadar Dasein için vefat eden ki inin cesedi, öylesine mevcut-olan herhangi bir nesneden farklı, bir eyse de, -çünkü o, kendisine benzeyen bir varolan olarak can,n, kaybetmi tir- art,k ayn, dünya-da onunla birlikte de ildir. Bu, Dasein için çok çarp,c, bir tecrübe olmaz. Zira o, ba kalar,n,n ölümünü sahici anlamda tecrübe edemez, olsa olsa onun yan,nda olur. Dolay,s,y-la ölüm biriciktir. Her bir Dasein, kendi ölümünü tek ba ,na omuzlamak zorundadır. Ölüm, özü gere i -hep-kendi ölümümø olarak vard,r. Bu aç,dan ölüm kendine özgüdür. Burada kendi Daseinø,m,n bizzat varl, , söz konusu oldu undan asl,nda ölüm, zatî bir tecrübedir.⁷²

Öte yandan ölüm kesindir. Herkes bir gün ölece ini bilir. Ancak bir yandan da belirsizdir. Zira ölümün ne zaman gelece i belli de ildir, yani her an mümkündür. Üstelik bu haliyle ölüm, kendisini asla atlatamayaca ,m,z bir eydir. Dasein, ölümü tek ba ,na, imdilik belli olmayan bir vakitte mutlaka ya ayacaktır. Dasein, ölümü asla atlatamaz. Bu sebeple ölüm en zatî, kesin ama bu haliyle belirsiz ve atlat,lamazdır.⁷³ Ölüme-do ru-varl,k olmak, dünya-da varolan Daseinøn bu zatî, kesin ve atlat,lamaz duruma mahkum olmas, anlam,na gelmektedir ve bu haliyle ölüme-do ru-varl,k olmak, Daseinøn olgusal, ,na ait temel bir karakterdir.

Ölüme-do ru-varl,k ara s,ra kendini belli eden bir tutum de il, Daseinøn f,rlat,lm, l, ,na ait olup ruh halleri arac,l, ,yla u veya bu ekilde aç, a ç,kmaktadır.⁷⁴ Daseinøn ölüme yönelik ruh halleri, fiilî bir tecrübeyi gerektirmez. Tam tersine Dasein, daima ölümle iç içedir, ancak farklı, varolu tarzlar,nda farklı, tecrübeler ya ar. Bu yüzden Daseinøn ölümlülü ü ve ölüm, Heideggerøn temel terimlerinden biridir. Burada Daseinøn olgusal, ,na ait bir karakter olarak tespit edilen ölüm, otantik olmayan varolu ta Daseinøn kendisinden kaçt, , bir fenomen

⁷² Heidegger, *BT*, s. 221-3; Heidegger, *VZ*, 252-5.

⁷³ Heidegger, *BT*, s. 239; Heidegger, *VZ*, s. 274.

⁷⁴ Heidegger, *BT*, s. 233; Heidegger, *VZ*, s. 267.

olarak kar ,m,za ç,kmaktad,r. Öte yandan en zatî tecrübe olarak ölüm Daseinø,n, imkanlar,n, anlamas,n, ve kendini onlara göre tasarlamas,n, sa layarak otantikli in temelini olu turmaktad,r. Ancak konu bütünlü ü aç,s,ndan ölümün bu yönleri ileride ele al,nacakt,r.

3. Tarihsellik

Daseinø,n zamansall, , yukar,da ifade edildi i üzere zaman-içinde-bulunmakl,k ve ölümlülük d, ,nda bir de tarihsellik olarak anla ,mal,d,r. Daseinø,n tarihselli inin tam olarak anla ,mas, için, Heideggerøn tarihten ne anlad, ,n, aç,klamak gerekmektedir.

Heideggerø göre tarih, kayna , geçmi te bulunan bir eyin zaman içindeki de i imi ve geli imi olarak geçmi , imdi ve gelecekle ba lant,l,d,r. Bu anlamda tarih bir -olu ø sürecidir; insanlar,n, insan topluluklar,n,n ve onlar,n kültürlerinin dönü ümlerini ifade etmektedir. Böylece tarih, do an,n ve insan do as,n,n d, ,nda kalan varolu sal biçimler alan,na ait bir kavram haline gelir.⁷⁵ Buradan hareketle Heidegger, bir tarih tan,m,na ula ,r: "Tarih, varolmakta olan Daseinø,n zaman içinde cereyan eden ve ona özgü olan ya anm, l,klar,d,r. Bu ya anm, l,klar insanl,k için geçmi te olmu ama ayn, zamanda -nakledilmi ø olup etkisini hala devam ettirmektedirler."⁷⁶

Bu aç,dan bak,ld, ,nda Daseinø,n tarihselli i onun zamansall, ,yla ilgilidir. Yani tarihsellik, Daseinø,n geçmi , imdi ve gelecekle belirlenmi olmas,d,r.⁷⁷ Bir ba ka ifadeyle tarihsellik, Daseinø,n zaman,, kendi insanî durumu içinde ya amas,n, ifade eder.⁷⁸ Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, Daseinø,n -tarih içinde yer ald, ,ø için zamansal olmad, ,d,r. Aksine o, kendi varl, ,n,n temelinde zamansal oldu u için, tarihsel bir varolu a sahiptir.⁷⁹

Öyleyse insan,n tarihsel bir tarzda var olmas, demek, insan,n bir geçmi ten gelmesi, gelece e do ru ilerlemesi ve gelecekte ne olaca ,na imdide karar vermesi demektir. Dasein, belirli çevrede, belirli bir anda do mu ve bu dünyaya

⁷⁵ Heidegger, *BT*, s. 347; Heidegger, *VZ*, s. 402.

⁷⁶ Heidegger, *BT*, s. 347; Heidegger, *VZ*, s. 402.

⁷⁷ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 160.

⁷⁸ Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugünø s. 61.

⁷⁹ Heidegger, *BT*, s. 345; Heidegger, *VZ*, s. 400.

girerken zamansall, , arac,l, ,yla tarihselli in içine dü mü tür. Böylece Dasein, içinde buldu u sosyal ve kültürel zeminin ve zaman ilerledikçe kendi geçmi inin etkisi alt,nda kal,r. Bu geçmi i bar,nd,ran ÷ imdiğ gelecekle ilgili kararlar,n al,nd, , zamand,r. Benø kendini imkan olarak anlay,p tasarlad, ,ndan ÷anø itibariyle karar vererek gelece e yönelir.⁸⁰ Böylece insan kendini, ne kadar eksik ve yar, bilinçli de olsa, tarihsel olarak anlayan yani kendini zaman ve tarih içinde tan,yan bir varl,k olarak tan,mıan,r.⁸¹

D) Daseinø,n Özgürlü ü

Heidegger, insan,n varolu sal durumunu aç,klarken temel bir terim olarak ele almasa bile, onun Daseinø,n varolu sal karakterleriyle birlikte üzerinde durdu u kavramlardan biri de özgürlüktür. Özgürlük, Daseinø,n olgusall, ,, zamansall, , ve tarihselli i ile yak,ndan ili kilidir.

Olgusall,k, Daseinø,n kendisini bir dünya içine ve di er varl,klar,n aras,na f,rlat,lm, olarak bulmas,d,r. Bu manada olgusall,k, Daseinø,n kaderidir. Dasein kendisine ya da çevresine ait herhangi bir özelli i belirlemeksizin bir ekilde dünyada bulur kendisini. Bunun yan, s,ra kendisini gelece e yönelik imkanlar olarak anlar, yani o kendisinin seçmek zorunda oldu u bir tasar,d,r. Böylece insan hiçbir ekilde etkin olmad, , belirlenmi artlar içinde, özgür oldu unu tecrübe eder.⁸² Dolay,s,yla Heidegger için Daseinø,n özgürlü ü sonsuz olmay,p insan,n varolu sal kaderi ile s,n,rland,r,lm, t,r.

Öte yandan özgürlük, Daseinø,n zamansall, , ve tarihselli i ile de yak,ndan ili kilidir. nsan, bir tasar, olarak gelece e yönelir. Ancak gelece e yönelik olarak seçip karar verdi imiz imkanlar, kaç,n,lmaz bir biçimde geçmi ten miras ald, ,m,z eyler taraf,ndan s,n,rıan,r. Böylece özgürlük, ayn, zamanda kendi ki isel tarihimize ba l, bir özgürlüktür. Bu s,n,rı, özgürlük içinde, bütün imkanlar, gerçekle tirme ans,m,z yoktur.⁸³

⁸⁰ Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Be Klasi i*, trc. Vahap Mutal, Dergah Yay., stanbul 1992, s. 62-3.

⁸¹ Barrett, *rrasyonel nsan*, s. 230-1.

⁸² Tokat, *Varolu çu Teoloji*, s. 110-1.

⁸³ David West, *K,ta Avrupas, Felsefesine Giri*, Paradigma Yay., stanbul 1998, s. 144-5.

Sonuç olarak Heidegger'e göre, insanın varoluşsal durumunu şöyle özetlemek mümkündür: insan dünya-da bir varlık olarak dünyayla ontolojik ve varoluşsal bir ilişki içindedir. İnsan, dünya-daki varlık, kendisinin belirlemediği şartlar sebebiyledir. Yani insan varılmaya başladığında kendini bu dünya-yı varlık olarak bulur. Bu varlık, insan içinde kendisini imkan olarak anlar ve onun varoluşsal anlamında imkanlar-na-do ru bir varlık olarak kendini tasarlamasıdır. Böylece varlık-imkan olarak tanımlayabileceğimiz insan, zamansız ve ölümlü ve tarihsel bir varlıktır. Bu sebeple onun özgürlüğü de varlık, zamansızlık, ölümlülük ve tarihsellik içinde anlamlandırılmalıdır, imkanlar-na-do ru erlendirme özgürlüğü bu anlamda birlikte değerlendirilmelidir.

III. OTANTIKLAK TEHDİT EDEN VAROLUŞSAL ARTLARI

Yukarıda belirtildiği gibi, Heidegger'in incelemesi Dasein analitiği ile bağlantılıdır. O, içinde-var-olmanın Dasein için anlamının sorulmasıyla, dünya-dalmanın Dasein varoluşsal karakteri olduğu sonucuna varır. Dasein kendisini dünyada, başka varolanlarla birlikte ve varoluşun çeşitli imkanları içinde bulur. Heidegger'e göre, Dasein temel olarak üç varoluşsal karakteri vardır: durum, anlama ve söz. Durum, ruh halleriyle açığa çıkar; anlama, tasarlar, karakteri sebebiyle Dasein kendini imkan olarak belirlemesini sağlar ve söz olarak kendini ortaya koyar.

Dasein, kendisinin hiçbir etkide bulunmadığı varoluşsal şartlar içinde, dünya-da-varlık olarak varılmaya başlar. Ancak Dasein, bu varoluşsal durumun içinde özgürdür. İmkanlar-na-do ru bir varlık olarak Dasein, kendi imkanları, seçme ve böylece kendini tasarlama özgürlüğüne sahiptir. Bu nedenle Dasein mahkum olduğu varoluşsal şartlarda, özgürce seçim yapabilmesinden kaynaklanan genel ve öncelikli bir durumu vardır. Bu, Heidegger'in fundamental ontoloji açısından derli görüp analiz ettiği gündelik varoluşdur.

İnsan, temel ihtiyaçlar ve alışkanlıklar üzerine kurulu olan gündelik hayatın, yüklendiği sorumluluklar, yerine getirerek belli bir düzen içinde yaşar. Toplum ve kültür tarafından belirlenen bu sorumlulukların ortak özelliği, üzerinde

fazla dü ünmeden, sorgulanmadan yap,lan rutin davran, lar ve roller olmalar,d,r. Anne, baba, evlat, patron, i çi, ö retmen, kasap ya da doktor için önceden belirlenmi kurallar,, her bireyin tek tek sorgulamas,, yeniden olu turup ekillendirmesi dü ünülemez. Zira sosyal hayat, bireyden belirlenmi davran, lar,n d, ,nda farklı bir ey beklemez, o da farklı, davran, lar içine girmez. Böylece toplum içinde, herkesin uyum sa lad, , belli bir rutin olu ur ve ona göre ya an,r. çinde bulundu umuz, üzerinde fazla dü ünmeden, anlam,n, sorgulamadan yap,lan davran, lar ve al, kanl,klar taraf,ndan kontrol edilen gündelik hayat,m,z, Heideggerøde ögündeliklikö olarak terimle en bir varolu türüdür.⁸⁴

Heidegger, gündelikli i -Daseinø ne ise o olarak anlamam,z, sa layacak, öncelikle ve ço unlukla içinde bulundu u halø olarak tan,mlar. Bu özellikleri sebebiyle gündeliklik, fenomenal bir nitelikdir. Üstelik Heideggerø göre, gündeliklikte varolu un yap,s, a priori olarak yatmaktadır. Çünkü Dasein, gündelik halde, her ne kadar kaçsa ya da unutmaya çal, sa bile, Varl,kda belli bir tarzda ili ki içindedir ve kendi varl, n, mesele ediyordur. Bu sebeple Heideggerø göre, Daseinøn bu durumu, otantikli i ve onun ontolojik ba lant,lar,n, kavramam,z, sa layacaktır.⁸⁵ Öyleyse -gündelikli i içinde Dasein kimdirø⁸⁶ sorusuna cevap bulmak gerekmektedir. Bu analiz, Daseinøn dünya-da-varl,k olarak kendisi gibi olanlarla ili kisini, gündelikli in varolu sal karakterlerini ve bunlar,n Varl,kda olan ili kisine etkilerini içermektedir. Gündelikli in temel varl,k minvalleri, Daseinøn otantik varolu unu tehdit eden varolu artlar,d,r. Nitekim ba kalar, (others) ve kamu (publicness), yabanc,la ma ve ölümden kaç, olarak tasnif edebilece imiz bu artlar bizi otantik olmayan varolu un tan,m,na götürecektir.

A) Ba kalar, ve Kamu

Heidegger, Daseinø her zaman -bir tekø olarak ele al,r ve hatta Daseinø -hep-ben kendim oland,rø (Dasein is a being which I myself am) diye tan,mlar. Burada sadece, söz konusu varolan,n bir ba kas, de il de, -benø oldu uma dair

⁸⁴ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 91.

⁸⁵ Heidegger, *BT*, s. 41; Heidegger, *VZ*, s. 46.

⁸⁶ Heidegger, *BT*, s. 107; Heidegger, *VZ*, s. 119.

ontik bir tespit yap,lmamaktad,r. Bu tan,m ayn, zamanda, Varl,kø,n if as,n,n sadece bir tek kendi olan, o Daseinøda olabilece ini de kapsar.⁸⁷ Bununla birlikte Heidegger, gündelikli i içinde Daseinø, tan,mmlarken, hep-ben olan Daseinødan vazgeçmek gerekti ini ifade eder.⁸⁸ Çünkü Dasein öyle bir varl,kt,r ki bu -hep-benøolma hali sebebiyle ço unlukla kendisi olamamaktad,r.

Dünya-da-olman,n analizi yap,l,rken, dünya içinde kar ,la ,lanlardan bahsedilmi , ancak bu analiz, Daseinøsal nitelikte olmayan varolanlarla s,n,rland,r,lm, t,. Oysa Daseinø'n dünyas,nda sadece nesnelere ve gereçler yoktur. Dasein, kendi ba ,na vard,r, ancak ayn, zamanda da kendisi gibi olan öba kalar,öyla birlikte-dir. Daseinø'n dünyas, birlikte-dünyad,r. çinde-var-olmak demek, ayn, zamanda ba kalar,y-la-birlikte olmak demektir. Ba kalar,n,n dünya-içindeki varl, ,na Heidegger terminolojik olarak birlikte-Dasein (Mitda-sein) ad,n, verir.⁸⁹

Dasein, öz olarak ba kalar,y-la-birliktedir. Bu ifade, benim tek ba ,ma mevcut olamayaca ,ma, benim türümde ba kalar,n,n da varoldu una ili kin ontik bir tespitten ziyade, egzistansiyel bir manaya sahiptir. Ba kalar, dendi inde, benim d, ,mdaki bütün herkes ya da bir -benø'n di erlerine göre ayr,larak ortaya ç,k, , kastedilmez. Aksine, -ba kalar,ø benim kendimi ço unlukla -ønlarødan ay,ramad, ,m bir haldir. Dolay,s,y-la Dasein, ba kalar,y-la hemhal olmu tur. Nitekim ba kas,n,n fiilen mevcut olmamas, ve alg,lanmamas, durumunda da Dasein, egzistansiyel olarak ba kalar,y-la-birliktedir. Yani, Daseinø'n yaln,zl, , bile dünya-da-birlikte-olmad,r.⁹⁰

Heidegger, egzistansiyel olarak ba kalar,y-la-birlikte oldu umuz gündelik varolu un, büyümekte olan her Daseinø'n öncelikle içinde bulundu u ve onun dünyaya dair her anlay, ,n, kontrol eden bir yap, oldu unu söylemektedir. Dasein, en basit ili kilerinde bile normlar, ve toplumsal ya am,n gereklerini dikkate al,r. Hatta tek ba ,na yap,lan her bir i bile, kural ve modellere uyum sa lar. Bu sebeple Daseinø'n gündelik varolu tecrübeleri ortakt,r, sosyal ya am,n bir parças,d,r. Burada, bizimle di erleri aras,nda herhangi bir ayr,m yoktur.

⁸⁷ Heidegger, *BT*, s. 108; Heidegger, *VZ*, s. 120.

⁸⁸ Heidegger, *BT*, s. 108; Heidegger, *VZ*, s. 121.

⁸⁹ Heidegger, *BT*, s. 111-2; Heidegger, *VZ*, s. 124.

⁹⁰ Heidegger, *BT*, s. 113; Heidegger, *VZ*, s. 126.

Gündeliklik, bizim kendimizi öncelikle buldu umuz ve bir temsilcisi oldu umuz ortalama ya amd,r. Gündelik ya amlar,m,zda biz deneyimlerimiz ve fiillerimizin ortalamas,ndan fazla bir ey de iliz.⁹¹

Gündelik ya am içinde, Dasein'ın kendine has davran, ve kabiliyetlerinin yeri yoktur. Dasein topluma uyum sa lad, , ölçüde, bu ortalaman,n arad, , kriterleri sa lad, , sürece, kimse ondan -daha fazlas,n,ø beklemez. Dolay,s,yla buradaki tek de er ölçütü, uyumdur.⁹² Bu, ba kalar,y-la-birlikte olman,n, Dasein'ın, ba kalar,n,n hakimiyeti alt,na soktu onun aç,k bir göstergesidir. Zira gündelik varolu ta, var olan Dasein de ildir. Ba kalar,, onun varl, ,n, üzerine alm, t,r. Dasein'ın gündelik varl,k imkanlar,n, ba kalar, belirler ve seçer. Çünkü bu varl,k imkanlar, belirlenmi tir ve öherkesö (everybody) bunlara göre gündelik ya am,n, sürdürür.⁹³

-Herkesø Heidegger'de teknik bir terimdir ve yine Heidegger'ın ifadesiyle gündelik hayatta -diktatörlü ünü dikkat çekmeden ilan ederø Böylece kimsenin birbirinden fark, kalmaz. Böyle bir durumda tek ba ,na bir Dasein için, -ba kalar, kimdirø sorusunun cevap, herhangi birini kastetmeksizin -herkesøtir. Bu -herkesø belli de ildir ama herkesi içine al,r. Her ba kas,, bir ba kas,n,n yerini alabilmektedir. Gündelikli in varl,k imkânlar,n, tayin eden, -herkesøtir. Örne in, toplu ta ,ma ya da ileti im araçlar,ndan yararlan,rken herkes, -herkesø gibi olur. Herhangi biri, herkes gibi keyif al,r, e lenir, edebiyatla ilgilenir, televizyon izler ve görü beyan eder.⁹⁴ Yani biz gündelikli i analiz etti imizde, bir egzistansiyel olarak -benø de il, daha ziyade -bizø buluruz.⁹⁵

Peki, -herkesø Dasein'ın üzerinde nas,l hakimiyet kurmaktadır? Bir ba ka deyi le, -ba kalar,y-la-birlikte'di in egzistansiyelleri nelerdir?

Heidegger'e göre gündelik varolu ta, ba kalar,y-la birlikte, ba kalar, için ve ba kalar,na kar , yap,lan tüm davran, lar,n, ilgilerin alt,nda daima ba kalar,y-la olan fark,n yaratt, , endi e yatar. Bu endi e, ya söz konusu fark, ortadan kald,rma

⁹¹ Charles Guignon, -Becoming a Self: The Role of the Concept of Authenticity in Being and Timeø *The Existentialists*, ed. Charles Guignon, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, s. 123.

⁹² Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Be Klasi i*, s. 54.

⁹³ Heidegger, *BT*, s. 118-9; Heidegger, *VZ*, s. 133.

⁹⁴ Heidegger, *BT*, s. 119; Heidegger, *VZ*, s. 133-4.

⁹⁵ Guignon, -Becoming a Selfø 121.

ya da ba kalar,n,n gerisinde kalan Daseinø'n bu fark, kapatma yahut da ba kalar,na göre önde olan Daseinø'n, ba kalar,n, geride tutma endi esi olarak ortaya ç,kar. Dasein, hiç fark,nda olmasa bile ba kalar,yla aras,ndaki mesafeden huzursuz olur. Bu durum, egzistansiyel olarak ömesafelilikö (distantiality) terimiyle ifade edilir.⁹⁶

–Herkesø ba kalar,yla var olan mesafeden endi e duydu u için, herkesin ayn, olmas,n, sa layacak, s,n,rlar, belli bir –yap,labileceklerø listesi olu turulur. –Herkesån neyi yap,p neyi yapmayaca ,, neye cesaret edip neye edemeyece i kamu taraf,ndan belirlenir. Kamu, her türlü seviye ve sahiçilik fark,na kar , duyars,zd,r. Bir di er ifadeyle, kamu aç,s,ndan birinin neyi daha iyi, daha orijinal, daha sahiçi yapt, , önemli de ildir, önemli olan belirlenmi davran, ,n yap,lmas,d,r. Böylece kamu, öortalamaö (avaregeness) bir Dasein ve dünya yorumu ortaya koyar. Üstelik bu ortalaman,n d, ,na ç,kan istisnalara kar , teyakkuz halindedir. Toplum içinde her öne ç,k, , her orijinal hareket bast,r,l,r. –Herkesø kar , mücadele edilerek kazan,lan her ey, hafife al,n,r. Sonuçta ortalama, varl,k imkânlar,n, e itleyerek herkesin –herkesø gibi olmas,n, sa lar.⁹⁷

Kamunun ortalama anlay, ,, insan,n sorumluluktan kaç, ,na sebep olur ve asl,nda gündelik hayatta insanlar,n sahiçi sorumluluklardan kaçt, ,n,n en önemli göstergesidir.⁹⁸ Çünkü gündelik davran, lar,m,z, sergileyerek ya arken, –herkesø her yerdedir ve asl,nda bizimle birlikte dir. Fakat –herkesø her türlü yarg, ve karar, önceden tayin etmi oldu undan, Daseinø'n sorumlulu unu da al,p götürür. Zira seçimler yap,p karar al,rken, Daseinø'n ba vuraca , bir ortalama vard,r. –Herkesø nas,l yap,yorsa benim de öyle yapma hakk,m vard,r. Böylece –herkesø tek ve biricik Daseinø'n yükünü hafifletmi , bir anlamda onu aklam, (disburden) olur. Yani Daseinø'a seçimler yapmas,nda, kendi kararlar,n,n, hayat,n,n sorumlulu unu almas,nda kolayl,k sa lar. Zira seçimleri yapan benim ad,ma –herkesøse, tek ba ,ma ben sorumlu olamam.⁹⁹

Kamu kavram,, olgusal,kla yak,ndan ili kilidir. nsan s,n,rl, imkanlarla ku at,lm, bir dünya içine at,lm, oldu u gibi, ayn, ekilde bir kamu, sosyal çevre

⁹⁶ Heidegger, *BT*, s. 118; Heidegger, *VZ*, s. 133.

⁹⁷ Heidegger, *BT*, s. 119; Heidegger, *VZ*, s. 133-4.

⁹⁸ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 92.

⁹⁹ Heidegger, *BT*, s. 119-120; Heidegger, *VZ*, s. 134-5.

ve hatta kendi imkanlar, n, n da içine at, lm, t, r. Kamu hakimiyeti alt, ndaki Daseinø kendi imkanlar, özü itibariyle kapal, kalsa da, Heideggerø göre, Dasein bu haller içinde henüz kendini kaybetmi de ildir. Ancak ço unlukla böyle kal, r.¹⁰⁰ Bir ba ka deyi le, Daseinø, n bu kamu hakimiyetindeki varolu u, insan, n evrensel varolu tarz, d, r. Birey asla kamuya tamamen hakim olamaz, onun üstesinden gelemmez. Bunun anlam, udur: birey, kendi imkanlar, n, kendisiyle birlikte ve kamuya ra men bulmal, d, r.¹⁰¹

E er Daseinø, n gündelik varolu u -herkesø, n kontrolü alt, ndaysa, Daseinø, n bu durumuna özgü bir durumu (ruh hali), anlay, , ve bunlarla ba lant, l, bir söz anlay, , var m, d, r? Heidegger, anlamay, Daseinø, n varl, k imkan, olarak tan, mlad, , ndan, Daseinø, n ço unlukla içinde bulundu u imkan olan gündelikli i, bu temel karakterlerden hareketle analiz etmek gerekti ini söyler. Heideggerø göre, -herkesø içinde kaybolmu gündelik Daseinø, n egzistansiyelleri, öbo konu maö (idle talk), ömerakö (curiosity) ve öbelirsizliktirö (ambiguity).

Bo Konu ma: Terminolojik olarak söz, gündelik Daseinø, n varl, k minvallerinden olan anlamay, tesis eden bir fenomendir. Heideggerø göre söz, dildir. Anlama ve yorum, dille ortaya konur. Dasein, kamunun hakimiyetinde oldu undan, dil de kamunun boyunduru u alt, na girer. Kamu, ortalama bir anlay, ve bu anlay, üzerine bina edilmi çe itli yorumlar, dille olu turur.¹⁰²

Gündelikli i içinde Daseinø, n ba kalar, yla ayn, eylerden bahsedebiliyor olmas,, kamunun olu turdu u bu ortalama anlay, tan kaynaklanmaktad, r. Ancak Heidegger, bu ortalama anlay, , n sadece gevezelik ve bo konu may, olu turdu una i aret eder. Gündelik hayatta kamu taraf, ndan belirlenmi konular hakk, nda, kamu taraf, ndan belirlenmi alternatif yorumlardan hareketle konu ulur. Üstelik bu, sadece söze dayanan konu malara de il, yaz, l, alana da sirayet etmi tir. Gündelik hayat, içinde, okuduklar, ndan ve -herkesø, de olan konu malar, ndan beslenen Dasein, neyin kendisi için aslî oldu unu fark

¹⁰⁰ Heidegger, *BT*, s. 120; Heidegger, *VZ*, s. 135.

¹⁰¹ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 92-3.

¹⁰² Heidegger, *BT*, s. 157; Heidegger, *VZ*, s. 177.

edemedi inden, aslında sadece bir sözcükler y, ,n, etrafından dolan,p durmaktadır.¹⁰³

Ortalama anlay, ,n ortaya koydu u bo konu ma ve bunun yorumlar, sayesinde pek çok eyi ö renir ancak, ço u zaman neyin asli oldu unun fark,nda olmad, ,m,zdan bunlar,n ötesine geçemeyiz. Ortalama anlay, , böyle bir fark,ndal, , istemez. Zaten kendisi, -her eyi anlam, oldu unuø iddia etmektir. Böylece toplum bize, kendimiz tekrar anlamak zorunda kalmadan her eyi anlama imkan, sunar. Kendimiz anlamak zorunda kald, ,m,zda u rayaca ,m,z ba ar,s,zl,klardan, almam,z gereken sorumluluklardan kurtulmu oluruz. Yani sorular,m,z, hesaplama,m,z olmadan, hatta onlar,n bir ekilde engellendi i, bast,r,ld, , sözde bir anlay, a sahip oluruz.¹⁰⁴

Bo konu ma ile ö renilenler ve anla ,lanlar o kadar yayg,nd,r ki, Dasein'ın temel varlık minvalleri, yani Dasein'ın ne hissedece i, ne anlayaca , ne söyleyece i, ona neyin nas,l göründü ü buna göre belirlenmektedir. Bu da içinde ya anan kültürün bask,ını, ,n, ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre, Dasein içinde do up büyüdü ü kültürden asla tam anlam,yla kurtulamaz. Bu kültürün ortalama anlay, ,n,n ötesine geçen her türlü anlama, yorum ya da söz yine bu kültürden hareketle ya da ona kar , olarak ortaya ç,kar.¹⁰⁵

Bo konu ma, ortalama anlay, ,n içine sürükledi i Dasein'ı kökünden kopar,r. Burada kökten kas,t, dünya-da-varlık olarak Dasein'ın dünyaya, ba kalar,na ve içinde-var-olmaya dair aslî anlay, ,d,r. Heidegger, bu durumu Varlık'ın ili kinin kopar,ılması, olarak tanımlasa da, Dasein'ın varolmamas, olarak yorumlamaz. Aksine bo konu ma ile içinde ya ad, , toplumun ortalama anlay, ,na göre bilgiler, ruh halleri ve yorumlar elde etmek, Dasein'ın -inatç, gerçekli dir.ø Çünkü ortalama o kadar güvenilir, o kadar belirlidir ki Dasein, bu güvenli in içine kendini bırak,r.¹⁰⁶

Merak: Heidegger'e göre, gündelikli i içinde Dasein'ın bir ba ka varlık karakteri merakt,r. Bu merak, bir bak,ma bilimsel ke if sürecinin son noktas,d,r.

¹⁰³ Heidegger, *BT*, s. 157-8; Heidegger, *VZ*, s. 177-8.

¹⁰⁴ Heidegger, *BT*, s. 158-9; Heidegger, *VZ*, s. 178-9.

¹⁰⁵ Heidegger, *BT*, s. 159; Heidegger, *VZ*, s. 179.

¹⁰⁶ Heidegger, *BT*, s. 157-9; Heidegger, *VZ*, s. 177-80.

Buna göre, Dasein ötemel varlık karakteri olan- ihtimam ile öncelikle el-alt,nda- olana yönelir ve onu kefeder. Bu kefin ardından uzak ve yabancı, dünyaya e ilim gösterir. Ancak bu e ilim uzak ve yabancı, dünyaya, yakına ta ,mak, aradaki mesafeyi ortadan kaldırmak içindir. Yani Dasein, dünya-da-varlık olarak kendisini tanımlamadan önce, etrafındakileri görmeye ve tanımlamaya girişir. Kavramay,, anlamay,, hakikati bilmeyi de il, yeni olan, kefetmeyi, onu kefedince bir di erine s,çramay, amaç edinir. Böylece Dasein, di erlerini nesneleştirirken kendisini onlardan biri olarak görmez, kendisi ÷ dünyadaø de ildir. Üstelik yeni imkanlar içinde oyalanırken, hakikati aramaktan uzaklaşır.¹⁰⁷

Merak, bu konu ma ile yakından ilgilidir. Toplumun söyledikleri, okudukları,m,z, nelerin okunup görülmesi, nelerin kefedilmesi gerekti ini belirlemektedir. Böylece hakikati ve kendisinin o hakikatle ili kisini amaç edinmeyen merak sayesinde, güya hiç bir eyin kapal, kalmaması, sa lanacaktır. Bu konu ma, bize her eyin anlaşılabilir oldu u bir dünya hayatı sunar. Merak, kefetmemizi bekleyen onlarca ÷ eyø Ancak Heideggerø göre, bu ikisi hakikatin de il, sadece belirsizli in temelini oluşturmaktadır.¹⁰⁸

Belirsizlik: Belirsizlik, Heideggerın tanımladığı, herkesin ulaşabileceği, anlaşılabilir ve hakikatinde her eyi söyleyebildi i eylemlere dair, karar veremez durumdü memizdir. Bu öyle bir belirsizliktir ki sadece dünyaya, de il, bakıldığında birlikte varolmay, ve hatta Daseinın kendi varlığını bile sarmaları. Çünkü herkesø hal ve gidi at hakkında bir eylemler bilip söyler, hatta yapılımlar, gerekenler, ihmal edilenler hakkında bile konuşur. Böylece herkesø ulaşılabilir bilgi ve yorumlar sayesinde her ey anlaşılabilir ve merak aracılığıyla her ey açıklanabilir, kavranılabilir gibi görünse de, aslında hiç bir eyin sahicisi (genuine) bir şekilde kavranılamamıştır. Dasein, bu belirsizlik içinde kendi imkanlarından habersiz olur. Yani Dasein, ortalama anlayışın etkisi altında, herkesø gibi konuşup merak ettiği ve bildiği sürece, onun anlamaya dayanan varlık imkânları, üstü örtülüdür.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Heidegger, *BT*, s. 161-2; Heidegger, *VZ*, s. 182.

¹⁰⁸ Heidegger, *BT*, s. 159-62; Heidegger, *VZ*, s. 180-83.

¹⁰⁹ Heidegger, *BT*, s. 162; Heidegger, *VZ*, s. 183.

Heidegger'e göre, sahici bir anlamaya yönelik merak ve yaratıcılık, faaliyet, ortalama anlayışa dayanan faaliyete nazaran çok daha yavaş ilerler. Üstelik sahici anlamaya süreci, oldukça ketumdur. Dasein, bu sürecin içindeyken kendi içine dönüktür. Gerçek yaratıcılık, faaliyet sürüp giderken, ortalama anlayışa dayanan merak çoktan giderilmiştir, keşifler yapılmamıştır, üstüne çokça konu ulmuştur, konu çoktan eskitilmiştir olur. Bu sebeple Dasein'ın kendi imkanlarına yönelik çabası, daha baştan önemsiz ve gereksiz olarak tanımlanır ve Dasein'ın yolundan saptırılır.¹¹⁰

Başkalar, ve kamunun ortalama anlayışına, otantik varoluşu tehdit eden varoluş şartlarından biri olarak bu konuya, merak ve belirsizlikle kendini ortaya koyar. Bunlar, Dasein'ın dünya-da-varlık olarak başkalarıyla-birlikte olan gündelikli insanın varlık karakterleri yani egzistansiyelleridir. Bu egzistansiyeller, Dasein'ın gündelik varlığını temel bir türü olan ödümlü lüköü ortaya koymaktadır.

B) Dümlük

Yukarıda bahsedildiği üzere, dünya-da-varlık olarak Dasein, üç tür temel karaktere sahiptir. Bunlardan ilk ikisi, varoluş ve olgusal olarak açıklanmıştır, tunc. Dümlük, üçüncü temel karakter olarak öne çıkmaktadır.

İnsan varoluşu, olgusal, a dayanan bir imkan olarak vardır. Bu varoluş, öncelikle ve çoğunlukla gündeliklik dediğimiz varoluş tarzı, içinde açıklanmıştır. Dasein'ın varoluşu kamunun hakimiyetinde sorumluluktan kaçarak, gündelik konulara, araçlar, yla varoluş imkanlarını gizlerken, sözde merak ile olturdu ve sanal dünyaya, gerçekliğe tercih eder. Bütün bunlar Heidegger'ın dümlük kavramını oluşturur.¹¹¹ Yani gündelik hayatın bu temel şartları,, Dasein'ın dümlük dediğimiz bir varlık tarzı, içine iter. Dümlük, otantik varoluşu tehdit eden şartlardan biridir.

Terim olarak dümlük, bu konuya, merak ve belirsizlik araçları, yla başkalarıyla-birlikte-olmaklık içinde kaybolmuş olmak demektir. Dasein, kendi

¹¹⁰ Heidegger, *BT*, s. 162-64; Heidegger, *VZ*, s. 183-85.

¹¹¹ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 101.

varlık imkanlarından uzaklaşma eğilimi olur. Bu aynı zamanda, Dasein'in dünya-ya dönüşümü için ifadesidir.¹¹² Bir başka deyişle, Dasein'in dönüşümü için iki yönü vardır. Birincisi, insanın kendi varlık imkanlarından uzaklaşarak dünyaya dönüşümü için. Bu durumda Dasein, dünya ile kendisi arasındaki ayrımın farkında değildir, farklılık, yani dünya-da iken evde-olmadık, reddeder. İkinci olarak, Dasein'in kamunun içine dönüşümü için. Bu anlamıyla dönüşüm, birey olarak Dasein'in ilişkisizleştirilmiş bir kitleye teslim olması, kalabalıklar, körü körüne takip etmesi anlamına gelir. Burada Dasein, imkan ve sorumluluklarından kaçmaktadır. Kamunun hakimiyetinde olduğundan, ne kendisi için dönüşüm karar vermekte, ne de herkesin doğrusu kabul ettiği şeyler konusunda, kendi doğrusunu bulabilmek için vicdanının sesine kulak vermektedir.¹¹³

Heidegger, terminolojik olarak dönüşümün dinlerdeki dönüşümle karıştırılmaması gerektiğini vurgular.¹¹⁴ Çünkü, dinlerde cennetten yeryüzüne dönüşüm söz konusudur. Heidegger'ci bir terim olarak dönüşüm ise, bir yerden dönüşüm veya bir şeyin eksikliği anlamına gelmediği gibi, günah içinde bulunma anlamına da gelmemektedir.¹¹⁵ Bu terim, Dasein'in kendi varlığını, halktan biri olarak kaybetmesi ile başlayan ve kendi varlık imkanları, örtmesiyle devam eden bir durumu ifade etmektedir. Dönüşüm, farklılık, Dasein'in dünya-da olma gerçekliktir. Yani Dasein'in kendisini, farklılık olarak bulduğu dünyadaki bir tür varoluş tarzıdır. Dünya-da-varlık olmak, Dasein'e verilmiş tir. Bu nedenle dönüşüm, ontolojik bir yapıda olup Dasein'in varoluşunu belirleyen bir karakterdir.¹¹⁶

Dönüşüm Dasein, hem dünyanın, hem de birlikte-Dasein'in içinde kaybolmuştur. Özü gereği ihtimam gösterdiği dünyaya, sahici olmayacak şekilde başlar ve daha önemlisi kendi-gibi değildir (not-being-its-self). Bu durum, Dasein'e dair, andan itibaren tirilmiştir de ildir. Dasein bu konuda, merak ve belirsizlik

¹¹² Heidegger, *BT*, s. 164; Heidegger, *VZ*, s. 185.

¹¹³ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 101.

¹¹⁴ Heidegger, *BT*, s. 164; Heidegger, *VZ*, s. 185.

¹¹⁵ Bununla beraber Heidegger iman ve dünya görüşü üzerine yapılan yorumların dönüşümden dünya-da-varolan olarak Dasein'dan bahsettiklerinde, bu egzistansiyel yapılar, tamamen kavramsal olarak ele almak zorunda olduklarını belirtir. (bkz. Heidegger, *BT*, s. 168; Heidegger, *VZ*, s. 190)

¹¹⁶ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 117.

arac,l, ,yla herkes içinde kaybolma imkan,n, kendisine vermekte, bir ba ka deyi le, dünya-da-varl,k olarak kendi kendini ayartmaktad,rø (tempting). Zira dünya-da-varolma bizatihi ayart,c,ød,r.¹¹⁷

Dasein, kendi-gibi olmama konusunda neden kendisini ayartmaktad,r? Heideggerø göre Dasein, bo konu ma ve belirsizlik arac,l, ,yla kamunun kendisine sundu u her eyi anlam, olma güvencesi yüzünden, kendi varl, ,n,n teminat,n, dü mü lük içinde bulur. Herkesø öylesine kendinden emin ve kararl,d,r ki herhangi birinin sahici bir anlama süreciyle elde edece i hiçbir eye muhtaç de ildir. Ayart,lm, ø Dasein, böylece kendi varl,k imkanlar,na do ru olacak her çabas, için, ba tan æskinø (tranquillizing) edilir. Bu güven duygusu içinde Dasein için her ey yolundaød,r.¹¹⁸

Kamunun hakimiyetiyle ekillenen sözde güven ve rahatlk içinde Dasein, yine kamu taraf,ndan kendisine biçilen rollerin gereklerini yerine getirir. Öyle ki Daseinøn dü mü lü ü bo verme lik anlam,na gelmez, aksine Dasein tam bir me guliyet içindedir. Heideggerø göre, bu durum modern dönemde içinden ç,k,lamaz bir hal alm, t,r. Gündelik rollerimizin d, ,nda, bir de yabanc, kültürleri tan,ma ve onlar, kendi kültürümüzle sentezleme ideali olu mu , böylece ortaya ç,kan çe itli meraklar sayesinde, her eyi bilenø evrensel bir Dasein amac,na ula mak için çaba gösterilmeye ba lanm, t,r.¹¹⁹ Neyin anla ,mas, gerekti i sorgulanmad, ,ndan, anlaman,n bizatihi bir varl,k imkan, oldu u unutulmu , Dasein, kendi imkanlar,ndan ayr,l,p nesnelere aras,na geri çekilmi tir.¹²⁰ Böylece en zati varl,k imkan, Daseinøa kapalı kalm, , Dasein kendine yabancı,la m, t,r (alienating).¹²¹

C) Yabancı,la ma

Günümüzde bilinen anlam,yla yabancı,la ma, ilk defa Hegel taraf,ndan kullan,lm, t,r. Hegel, bu terimi birbiriyle ba lant,l, iki anlamda kullan,r. lk olarak yabancı,la ma, bireyin geçmi te birle ik oldu u bir eyden ayr,ld, ,n,n

¹¹⁷ Heidegger, *BT*, s. 164-5; Heidegger, *VZ*, s. 186-7.

¹¹⁸ Heidegger, *BT*, s. 166; Heidegger, *VZ*, s. 187-8.

¹¹⁹ Heidegger, *BT*, s. 166; Heidegger, *VZ*, s. 188.

¹²⁰ Çüçen, *Heideggerøde Varl,k ve Zaman*, s. 78.

¹²¹ Heidegger, *BT*, s. 166; Heidegger, *VZ*, s. 188.

fark,na varmas,d,r. kinci olarak ise bireyin, benli inden kasdî vazgeçi i ya da teslimiyetidir. Hegel'e göre toplumsal töz, insan faaliyeti taraf,ndan yarat,lm, t,r ve sürdürülmektedir. Bu anlamda toplumsal töz, insan,n tininden ba ,ms,z bir ey de il, onun bir yönü ve varl,k tarz,d,r. nsan,n tininin geli im sürecinin bir evresinde, bireyler kendilerini tikeller, ba ,ms,zca var olan karakterler olarak kavramaktadırlar. Ancak sürecin sonraki evresinde insan tini, toplumsal tözle birle ecektir. Bu birle me, varl,k tarzlar, aras,ndaki farklılıklar, yok eden de il, koruyan bir birle medir. nsan tiniyle toplumsal töz aras,ndaki böyle bir sentez, bu ikisinin yeni bir bütün olu turmas,na yöneliktir. Yabanc,la ma ise, tekil olarak insan,n tininin, bu sentezi olu turmak üzere toplumsal tözden ayr,lma sürecini ifade eder.¹²²

Feuerbach ise yabanc,la may, dinle ili kilendirerek, insan,n kendi içindeki özünü ke fetmeden önce, bu özü kendinin d ,nda bir eye yans,tmas, olarak tanımlar. Ona göre yabanc,la ma, Hegel'de oldu u gibi gerçek bir süreç de il, insan,n, -Tanr,øolarak sunulan kurmaca bir -özöimal etmesi sürecidir.¹²³

Kavram,n mal edildi i bir di er isim olan Karl Marx'a göre ise yabanc,la ma, kapitalist toplum ko ullar, alt,nda çal, anlar,n, öteki çal, anlardan, eme inin ürünlerinden, çal, ma etkinli inden hatta kendisinden uzakla mas,d,r.¹²⁴ Bir di er ifadeyle yabanc,la ma, öinsana ait olan,n, insan,n yaratt,klar,n,n, öznenin üzerinde yer alarak onun üzerinde belirleyicilik kazanmas, halidir.ö Böylece Hegel'in bireyin geli im sürecine ait olarak gördü ü toplumsal tözle birle me, Marx'a, insana d, ar,dan dayat,lan bir durumdur.¹²⁵

Kierkegaard ve Nietzsche ise yabanc,la may,, Bat,l, insan,n varl, ,nda gerçeikle mi olan akl,n, bir bütün olarak insanla çat, mas, temelinde aç,klamaya çal, r. Kierkegaard'a göre ak,l, iman,n kabulünü tehdit etti i için Bat,l, insan ya dindar olmay, ya da umutsuzlu a dü meyi tercih etmenin yol ay,r,m,ndad,r. Kierkegaard, böylece kendine yabanc,la an Bat,l, insanda, H,ristiyan iman,n,n

¹²² Sibel Özbudun- Temel Demirer, -Yabanc,la mağ Sibel Özbudun- George Markus- Temel Demirer, *Yabanc,la ma Veí* , Ütopya Yay., Ocak 2008, s. 18- 20.

¹²³ Özbudun- Demirer, -Yabanc,la mağ s. 20.

¹²⁴ Cevizci, -Yabanc,la mağ *Felsefe Sözlü ü*, s. 1728-30; Allen Wood, -Alienationğ *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, MacMillan Pub., New York 1972, c. I, s. 76-80.

¹²⁵ Özbudun - Demirer, -Yabanc,la mağ s. 22.

köklü bir dirili ini gerçekte tirmenin yollar,n, arar. Nietzsche'ye göre ise akıl ve bilim ça , insan,n ilkel içgüdüleri ve tutkular, konusunda bir eylem yap,lmaz, gerekti i sorusunu gündeme getirmi tir. Zira modern ça , bu unsurlar, bir kenara itmi tir.¹²⁶ Her iki dü üncenin arkas,nda insan,n, kendi varl, ,na yabanc,la t, , gözlemi yatmaktad,r.

Heidegger ise, bütün bu dü ünürlerin yabanc,la maya yükledi i manay, ele tirerek onu, Varl,køla ili kilendirir. Ona göre yabanc,la ma, evsizlikø (homelessness) terimiyle yak,ndan ili kilidir. Hölderlin'ın Heimkuntø adl, iirinde, insan,n özüyle alakal, bir metafor olarak kulland, , bu kavram, Heidegger, iirdeki insanl, ,n evinde ya amad, , imas,ndan da hareketle, evsizli in, Dasein'ın kendi özüne yabanc,la m, bir halde varolmas,n, ifade eden egzistansiyel bir durumu oldu nu ifade eder. Ona göre öinsan,n yabanc,la mas,n,n nedeni, evsizli inde yatmaktad,rö.¹²⁷

Heidegger'e göre insan Varl,køn kom usudur. (the neighbor of Being) insan,n varolmas, Varl,køn yak,nl, ,nda (the nearness of Being) bar,nmas,na dayanmaktad,r.¹²⁸ Varl, ,n kom usu ya da yak,nl, , metaforik bir ifadedir ve insanl, ,n eviø anlam,na gelmektedir. insan,n Varl,køn yak,nl, , oldu u dü üncesi, daha basitçe ifade edilirse Varl,kø ait olma, Varl,kø kendine mal etme anlamlar,na gelebilir ki Heidegger bunu Beiträge terimiyle ifade etmi tir. insanl, ,n asli evi, Varl,køn kenar,d,r. Dasein varl,k imkanlar,ndan hareketle özüne do ru ilerledi inde evøne giden bir yolculuk yapm, olur.¹²⁹ Ancak Varl,køtan uzak kald,kça, kendi varolu imkanlar,na da uzak kalacak, böylece kendine yabanc,la acakt,r.

Peki, Heidegger'e göre evsizli in nedeni nedir? Daha önce de inildi i üzere Heidegger'e göre, Dasein Varl,køn bir alan, ve O'nun çoban,d,r, insan,n ne oldu u Varl,køn onda aç,mılanmas,na ba l,d,r. Dolay,s,yla Heidegger'e göre, Dasein'ın evsizli i, Varl,kø yabanc,la mas,nda yatmaktad,r. Yabanc,la ma,

¹²⁶ Barrett, *rrasyonel insan*, s. 210-1.

¹²⁷ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 242.

¹²⁸ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 245.

¹²⁹ Paul E. Pedersen, *Martin Heidegger on The Homelessness of Modern Humanity and Ultimate God*, (Yay,nlanmam, Doktora Tezi), Graduate School of Cornell University, UMI no: 9995159, Cornell 2001, s. 428.

Varlık unutuldu una dair bir belirti olup insanın her zaman sadece varolanlar, gözlememesi ve sadece onlar üzerinde etkinlikte bulunmasıyla, bir başka ifadeyle, Dasein'in dümlü üyle dolaylı olarak kendisini gösterir.¹³⁰ Dümlük içindeki Dasein, kendine yabancılaşmıştır. Zira bakalar, ve kamunun hakimiyetinde olup kendi imkanlarını ve Varlık farkında değildir, onlarla ilgili kuramaz.

D) Ölümden Kaç,

Yukarıda ifade edildi üzere Heidegger'e göre, insanın varoluşsal durumunu karakterize eden en önemli durumlardan biri ölümlülüktür. Dasein ölümlüdür ve ölüm, Dasein için zati, kesin ve atlatılmazdır. Dasein, varolduğu sürece ölümlü olduğu ya da Heidegger'in ifadesiyle ölüme-doğru-varlık olduğu bilir ve bunu, farklı ruh halleri aracılığıyla yaşar. Dasein, gündelik varoluşunda ve dümlü ünde ölümden kaçmaktadır.

Heidegger'e göre ölüm, bütün insanlar için her an olası olduğu halde onu kölsüzca kabul edemeyiz. Ölüm, sadece empirik bir kesinliğe sahiptir.¹³¹ Gündelik varoluşta insanın ölüme karşı tutumunu cümleyle özetlenebilir: "Gün gelecek herkes ölecek ama imdilik ben de ilâ Bu cümle, ölümün kesinliğini ifade eder. Zira herkesin öleceğinden kimse üphe etmez. Fakat bu üphe etmeme, ölümün müstesna bir imkan olduğu kavrama anlamına gelmez. Gündeliklik, ölümün kesin olduğu belirsizlik içinde itiraf eder ve fakat orada kalır. Bundan sonra can vermeyi örterek yumuşatır ve ölüme fırlatılmayı kolaylaştırır.¹³²

Ölüm, dünya-da yer alan bilindik bir hadise gibi karşılanmaktadır. Bu yüzden de gündelik hayatımız içinde dikkat çekmez. Ortalama anlayışın, bunun için ortamı hazırlamasıdır. "Herkes bu göre hareket eder: Ölüm korkusu açkça itiraf edildiğinde korkaklık olarak adlandırılır, ölümü hatırlatan şeyler el-altından uzaklaştırılır. Ölüm, sosyal hayattan sürgün edilmiş gibidir. Onun hakkında çok unlukla bir şey söylenmeden kaçırcaşözler sarfedilir.¹³³

¹³⁰ Heidegger, "Letter on Humanism" s. 242.

¹³¹ Heidegger, *BT*, s. 237-8; Heidegger, *VZ*, s. 273.

¹³² Heidegger, *BT*, s. 236; Heidegger, *VZ*, s. 271.

¹³³ Heidegger, *BT*, s. 234; Heidegger, *VZ*, s. 268.

Heidegger'e göre, bu kaçırcaø ifadeler, gündelik dilde kendini s,kl,kla ortaya koymaktad,r. Birileri için öldüø ifadesini kullanmak kaba bir tabirdir. Farkl, kelimelerle mecaz yap,l,r,¹³⁴ ölümün ürkütücülü ü örtülür. Ayr,ca ölüm hadisesini ifade etmek üzere genel kavramlar kullan,l,r: ÷nsanlar ölürø ÷ölümlü dünyaø ÷hepimiz zaten ölecek de il miyiz?ø Böylece ölüm genelle tirilir, ÷benø kendi ölümünden kaçır.¹³⁵

Öyleyse gündelik varolu u içinde Dasein, dünya-daki varl, ,n,n geçici oldu unun fark,nda olsa da bu, sadece epistemolojik anlamda bir fark,ndal,kt,r. Dolay,s,yla ölümün Daseinøn varolu sal dünyas,nda bir kar ,l, , yoktur. Kamunun dünya hakk,ndaki bilgileri, Daseinøn da bilgileri oldu u ve Dasein, dünya-da bulununu unu sorgulamay, reddederek dü mü lü ün rahatl, ,na s, ,nd, , için, ölüm dü üncesinden kaçır.

Ba kalar, ve kamu, dü mü lük, yabanc,la ma ve ölümden kaçır, insan,n gündelikli i içinde bulundu u varolu artlar, olup onun otantik varolu unu tehdit etmekte, engellemektedir. Bir ba ka ifadeyle, bu varolu artlar, otantik olmayan varolu un çerçevesini çizmektedir.

E) Otantik Olmayan Varolu

Yukar,da da ifade edildi i üzere Dasein hem kendisinden farkl, di er var olanlarla, hem de ba kalar,yla-birlikte, üstelik her ikisiyle de e it derecede asli olarak dünya-da-varl,kt,r. Kendisini durum, anlama ve söz olarak aç,mlayan Daseinøn gündelikli inde bu varl,k minvalleri, bo konu ma, merak ve belirsizlik olarak ortaya ç,kmaktad,r. Böylece Dasein dünyaya ve kamuya ÷dü mü ø olarak varolmaya ba lar. Dü mü lük ise ayart,c, ve teskin edici bir egzistansiyel olarak Daseinø kendisine yabanc,la t,r,maktad,r. Aslî varl,k imkanlar,ndan uzakla arak kendisine yabanc,la an Dasein, dünya-da evinde oldu u izlenimine kap,l,r ve Varl,kda olan ili kisi kesilir. Oysa Daseinøn evi, Varl,køn kenar,ndad,r ve özüne do ru ilerledikçe ÷eviøne varmas, olas,d,r. Bununla birlikte Dasein, ço unlukla dünyaya dü mü lü ü içinde varolur ve ölür. Evinde olmad, ,n,n fark,na bile

¹³⁴Türkçede ÷ebedi istirahatø ÷ebediyete intikalø gibi mecazlar kullan,l,r. İngilizcede de durum ayn, ekildedir. Ölüm için ÷passing awayø ÷being at restøvb. ifadeler kullan,l,r.

¹³⁵Heidegger, *BT*, s. 234; Heidegger, *VZ*, s. 268.

varmaz. Bu temel özellikler ile ekillenen varolu biçimine Heidegger, "otantik olmayan varolu" adını verir.

Otantik olmayan varolu, Dasein'in gerek dünya-ya, gerekse birlikte-Dasein'e dü mü lü ünün bir sonucu olarak kendi varlık imkanlarını üstünü örtüp kendinden kaçması, me gulliyetleri, al, kanlıklar, ve sosyal rahatlı, içinde kendi ya amını sorumluluğunu almadan faaliyetlerini icra edip rollerini oynarken ne oldu uyla yüzle mekten kaçmasıdır. Böyle bir varolu, Dasein'in kendisini aldattı, bir ya am tarzıdır.¹³⁶

Otantik olmayan varolu ta Dasein, kamunun hakimiyeti altında, Herkes gibi davranır, dünyayı, hayatı, hayatın anlamını, kamunun yorumlarıyla anlamlandırmaya çalışır. Yani içinde doğdu u, büyüdü ü toplum, sosyal hayattaki rollerini belirledi i gibi varolu unun anlamını, da belirlemiştir. İnsan olmakla ilgili bütün sorulara, kamunun yorumları, cevap vermiştir. Böylece Dasein, sözde bir rahatlık ve güvenlik içinde varolmaya devam etmektedir. Otantik olmayan Dasein'in kendi soruları, kendi cevapları, kendi kararları, kendi sorumlulukları, yoktur. Sadece kendisine biçilen rolleri yerine getirir.

Otantik olmayan varolu ta, kamunun hakimiyeti altında kendi kendine yabancılaşma, Dasein'e kendi asli imkanları, kapalı, kalmıştır. Yapabileceklerinin ya da olabileceklerinin farkında değildir. Aynı şekilde, dünyadaki durumunun, farklılığı, ölümünü, dünyada iken evinde olmadığını da farkında değildir.

Dasein'in dünyada iken evinde olmadığını farkında olmaması, Varlıkın hakikatini unutmaması, anlamına gelir. Dasein, Varlıkın komusu olan, Varlıkın kendisinde açılmıştır, Varlıkın hakikatine ulaşabilecek tek varolandır. Ancak otantik olmayan varolu u içinde Varlıkın hakikatiyle olan ekstatik bağ kopmuştur. Yani otantik olmayan Dasein'in Varlıkta egzistansiyel bir ilişki yoktur. Bu açıdan otantik olmayan varolu, Varlıkta olan ilişki kesilmesidir.¹³⁷

Bununla birlikte Heidegger, otantik olmayan varolu tan "gerçekte de ilol anlamını çikartılmaması, konusunda bizi sürekli uyarır. Otantik olmayan varolu,

¹³⁶Charles Guignon, "Existentialism" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD Version 1.0, Routledge, London.

¹³⁷Heidegger, "Letter on Humanism" s. 236, 59.

daha az ya da daha d k bir varl,k derecesine sahip olmak manas,n, ta ,mad, , gibi,¹³⁸ art,k-dünya-da-varolmamak anlam,na da gelmez. Zira otantik olmayan varolu müstesna bir dünya-da-olma rne ini olu turur.¹³⁹ Bir ba ka deyi le otantik olmayan varolu , dnyan,n ve Varl,kn bir yorumudur. Hatta bu yorumda Dasein faal, canl,, ilgili, ac, çekti i ve haz ald, , haliyle tam anlam,yla somuttur.¹⁴⁰ Ancak kendisiyle birlikte her eyi hakikat olmayana yerle tirir. Heidegger göre, Daseinn bu varolu u ve bu varolu un dünya yorumu hata de ildir. Ancak hakikat da de ildir. Çünkü Dasein, kendi imkanlar,n,n yan, s,ra Varl,kn hakikatinden de kopmu tur.¹⁴¹

Heidegger göre, Daseinn otantik olmayan varolu u önceliklidir. Hatta f,rlat,lm, bir varolan olarak Daseina bu varolu tarz, verilidir. Tek ba ,na bir Dasein olarak ben öncelikle ve  unlukla ben olarak varde ilim, öherkesö tarz, içindeki bir ba kas,y,m.¹⁴² Ancak toplumsal bask, ve insan,n rahat ve güvenli buldu u bir alandan tekinsiz bir alana geçi konusundaki korkakl, , ve tembelli i, onun gerçekte kendisi ile ilgisi olmayan öherkesö içinde kaybolmas,na neden olur.¹⁴³ Ontolojik olarak hep-benimkilikolarak tasvir edilen Dasein, gündelikli i içinde, pratik hayatta ve sosyal ili kilerinde kendisini sözde bir benolarak ortaya koyabilir. Ancak bu, herkesin birbiriyle yer de i tirebilece i, yap,lan davran, lar,n öherkesö taraf,ndan yap,ld, ,, kimsenin sorumluluk almad, , ve böylece biricikli in ortadan kalkt, , bir alanda, bizya da öherkesö içinde erimi bir bendir.¹⁴⁴

Bütün bunlar, Daseinn zgrl  ve bu özgürlü  benimsemesiyle yak,ndan ili kilidir. Ona göre, Dasein zgrl n benimsedi i takdirde otantik varolu imkan, vard,r. zgrl n benimsemedi i takdirde ise otantik olmayan varolu a d er. Bu anlamda otantik olmayan varolu , Dasein için imkanlar,ndan ve özgürlü nden vazgemedir.¹⁴⁵

¹³⁸ Heidegger, *BT*, s. 40; Heidegger, *VZ*, s. 45.

¹³⁹ Heidegger, *BT*, s. 164; Heidegger, *VZ*, s. 186.

¹⁴⁰ Heidegger, *BT*, s. 40; Heidegger, *VZ*, s. 45.

¹⁴¹ Verneaux, *Egzistansiyalizm zerine Dersler*, s. 35-6.

¹⁴² Heidegger, *BT*, s. 121; Heidegger, *VZ*, s. 136.

¹⁴³ Jean Wahl, *Existentialismenin Tarihi*, trc. Bertan Onaran, Elif Yay., stanbul 1964, s. 14.

¹⁴⁴ Heidegger, *BT*, s. 121; Heidegger, *VZ*, s. 136.

¹⁴⁵ West, *K,ta Avrupas, Felsefesine Giri*, s. 144-5.

Peki neden otantik olmayan varolu insan için kaçınılmazdır, insan neden öncelikle ve genellikle otantik değildir? Bir diğer ifadeyle insan neden özgürlükten ve imkanlarından kaçarak bir kendini kandırma eilimi içine girer? Heidegger'e göre, gündelik olana boyun eğmek ve sorumluluğu bırakarak, bırakmak çok kolaydır. Ancak özgürlük ve kendi imkanlarından yararlanmak, kendi sorumluluğunu almak, güvenlik ve rahatlıktan çekilip tekinsizlik içinde kalmak demektir. Dolayısıyla dünya-da varlık olarak Dasein, ölümlülükten, fırlatılmaktan ve sorumluluktan kaçabildiği kamunun hâkimiyetine sığınabildiği otantik olmayan varoluşu, otantikliği tercih eder. Böylece rahatlık ve güvenlik içinde olur, onu rahatsız eden ölüm gibi pek çok düğünce kurtulur, en önemlisi de aldır, kararlar, sonuçlar, na tek başına katlanmak zorunda kalmaz.¹⁴⁶

Öyleyse otantik olmayan varoluş, Dasein'in Varlıkta olan varoluşsal ilinin kesilmesini, kendi asli imkanlarından uzaklaşarak dünya-ya ve kamu-ya düğmülükünü ifade etmektedir. Bu varoluş tarzında Dasein ölümlülükten, zamansallıktan ve fırlatılmaktan farkında değildir. Dünyayla arasındaki varoluşsal bağ böylece kopar ve Dasein, kendisini herkesle birlikte bir şeyler yapıyor bulur. Bu tarz varoluşta insan, ne kendisini, ne içinde bulunduğu toplumu, ne de Varlık anlamından sorgular. Doğal olarak büyüyor; insanlar nasılsa, yorsa ona göre yaşamıyor, eitim almıyor, meslek edinmiyor, evlenmiyor, çocuk sahibi olmuyor, ahlaki ve toplumsal kurallara uymuyor, gerekir. Sonunda ölecektir, ancak bunu imdilik düğünmeye gerek yoktur. Araştırma kararları, zıtlıklar içinde kalıyor ancak toplumun bu kararları için önceden belirlenmiş kalıplar vardır. Dolayısıyla ki insan, ne istediğini sorgulayıp tespit etme ihtiyacı hissetmez, çünkü kamu bunu onun yerine yapıyor. Seçimler kamunun seçimleri oldu u sürece, herkes mutlu olacaktır. Böylece Dasein, kendisine yabancılaşarak kendini aldatarak bir ömür geçirir.

IV. OTANTİKLIK

Heidegger felsefesinde otantikliğin tanımlanması yapmak oldukça zordur. Zira Heidegger'e göre otantiklik, birey olarak tek bir Dasein'in, kendi imkanlarından

¹⁴⁶ West, *Kıta Avrupası, Felsefesine Giriş*, s. 145.

de erlendirerek varolmas,yla ilgilidir. Heidegger, otantikli in tan,m,n, yapmaktan ziyade otantikli i tenzihi bir metodla ele al,r. Bu sebeple yukar,da otantik olmayan varolu u aç,klamaya çal, t,k. Bu son bölümde ise, Heidegger'ın otantik varolu a geçi te insan,n de erlendirece i imkanlar, ele alarak otantik varolu un çerçevesini belirlemeye çal, aca ,z.

A) Nas,l Otantik Olunur?

Heidegger'e göre, otantik olarak varolmak için insan,n önünde ölüm, kayg,, vicdan ve karar,l,k imkanlar, vard,r. Bu kavramlardan ölüm ve kayg, insan,n varolu sal durumunun idrak etmesini sa layan imkanlar olarak birbiriyle ili kilidir. Vicdan ve karar,l,k ise insan,n imkanlar,n, de erlendirmeye yönelmesi ve onlar, gerçekle tirme cesareti bulmas, aç,s,ndan birbirlerinden soyutlanamazlar. Bu sebeple, bu imkanlar, beraber de erlendirmek gerekmektedir.

1. Ölüm ve Kayg,

Heidegger'e göre, insan daima bir ruh hali içindedir. Her ne kadar insan ruh hallerini, bir durum, ruha ait bir nesne gibi alg,lasa da, ruh halleri insan,n böyle sahip olaca , eyler de ildir. Hal, bizim içinde oldu umuz bütün Varl,k alan,na nüfuz eder, bir ba ka deyi le herhangi bir hal içindeyken bütün varl, ,m,z o hale ayarl,d,r. Hal içinde kendimi kendi dünyamda, kendi konumumda, burada ve imdi ÷bulurumø Bir ruh hali ister hafif ya da zay,f, ister co kulu ve kuvvetli olsun, insan kendi halini dü ündü ünde u anda ve orada-bulunu unu fark eder.¹⁴⁷

te bu daima bir ruh hali içinde bulunan Dasein için, di erlerinden ayr,lan müstesna bir ruh hali vard,r. Heidegger'ın ökayg,ö (anxiety, angst) olarak isimlendirdi i bu hal, Dasein'ın otantik olmayan varolu u içinde kendini hissettirir ve onu Varl,k'ın yak,nl, ,na ça ,r,r. Çünkü Dasein, otantik olmayan varolu u içinde bile Varl,k'da ili kilidir. Heidegger'e göre, Dasein'ın kendisinden

¹⁴⁷ Barrett, *rrasyonel insan*, s. 223.

kaçmas, yüzünden ortaya ç,kan kayg,, müstesna bir ruh halidir. Anlama da daima ruh hali ile birlikte oldu undan, kayg, ile elde edilen anlay, da müstesnad,r.¹⁴⁸

Kayg,n,n müstesnal, ,, ökorkuö(fear) ile kar ,la t,rma yap,larak daha iyi anla ,labilir. Heideggerø göre korku, dünya-da kar ,la ,lan bir eye kar , olur. Korkulan ey, tehditkard,r. Tehdit edilen ey de bizzat korkan,n yani Daseinø'n kendisidir. Üstelik korku duyulan ey yak,ndad,r ve hatta yak,nla maya devam etmektedir. Bu yak,nla ma s,ras,nda olup olmama ihtimali Daseinø iyice tedirgin eder. Korku, Daseinø a ,rt,r, kafas,n, kar, t,r,r. Ancak korku yat, ,nca, Dasein kendisine gelebilir.¹⁴⁹

Heidegger, korku fenomenini olu turan etkenler üzerinde uzun uzun durmaz. Sadece korkman,n psikolojik olarak farklı ekilerde- köpekten, karanl,ktan, yüksekten korkma vb.- ve Daseinø'n durumunun ontik göstergesi olarak ortaya ç,kt, ,n, ifade eder. Buna göre Dasein, dünya-da-varl,k olarak -korku içindeødir.¹⁵⁰

Kayg, ise iç s,k,nt,s,, bunalma, nefes daralması, ekinde tasvir edilir. Gündelik varolu içinde herkesin ba ,na gelen -sebepsiz iç s,k,nt,s,øbu ruh halinin bir göstergesidir. Bu duygu bir iç uyumsuzluk duygusu de il, geni alanlara yay,lan kozmik bir s,k,nt,d,r.¹⁵¹ Kayg, durumu bitti inde insan, -asl,nda can,m, s,kacak bir ey yoktuø -bir ey yoktuø -asl,nda hiçbir eydiø gibi ifadeler kullan,r.¹⁵²

Kayg,, köpekten yahut karanl,ktan korkmada oldu u gibi belirli, yak,nla makta olan gibi niteliklere sahip de ildir. Kayg,n,n tehditkarl,k karakteri de farklı özellikler gösterir. Heideggerø göre, kayg,n,n nedeni tamamen belirsizdir. Bu belirsizlik sebebiyle dünya-da varolanlardan hangisinin o an için tehditkâr oldu u bilinemez, dolay,s,yla bu varolan,n önemsizli ine hükmedilir. Kayg, içindeyken etrafta görülen, duyulan hiçbir ey tehdit unsuru de ildir. Bu durum, kayg,ya sebep olan tehdidin -hiçbir yerde olu uønu karakterize eder. Yine bu sebepten tehditkar olan, belirli bir yönden gelemeyece i için -yak,nla maø

¹⁴⁸ Heidegger, *BT*, 170-1; Heidegger, *VZ*, s. 192.

¹⁴⁹ Heidegger, *BT*, 131-33; Heidegger, *VZ*, s. 148-9.

¹⁵⁰ Heidegger, *BT*, s. 132-3; Heidegger, *VZ*, s. 149-50.

¹⁵¹ Mounier, *Varolu Felsefelerine Giri*, s. 85.

¹⁵² Heidegger, *BT*, s. 175; Heidegger, *VZ*, s. 197.

karakteri de yoktur. Hiçbir yerdenø gelen bir ey, Daseinøa yak,nla ,p uzakla amaz. Bununla birlikte kayg, olarak tasvir edilen hal, genellikle iç s,k,nt,s,øolarak adland,r,ld, ,ndan, bu tehdit asl,nda çok yak,ndad,r.¹⁵³

çimizi daraltan u veya bu, hatta bütün mevcut-olanlar,n toplam, de ilse nedir? Kayg,n,n nedeninin hiç bir ey olmamas, ve hiçbir yerde olmamas,, Heideggerø göre bizi u sonuca götürür: kayg,n,n nedeni bizatihi dünya-da-varolmakt,r. Kayg, içerisinde insan, dünyay, en asli haliyle ve do rudan aç,mlar. Bu dü ünmele elde edilen bir ey olmay,p dünyanın,n ne oldu unu kavramak anlam,na da gelmemektedir. Kayg, halinde Daseinøa göre, dünyanın,n ve ba kalar,n,n hiçbir önemi yoktur. Bu karakteri sebebiyle de kayg,, Daseinøn münferitle mesini, kendi varolu una odaklanmas,n, sa lar. Bu ruh halinde Dasein, kendi imkanlar,n,n, kendi-kendini seçme hürriyetinin ve sorumlulu unun fark,na var,r.¹⁵⁴

Kayg, içindeyken Dasein, ötekinsizlikø (uncanny) içinde olur. Tekinsizlik, Daseinøn hiçbir ey olmayan ve hiçbir yerden gelmeyen iç s,k,nt,s,n, yaln,z ba ,na, yani içinde kimse olmadan ya amas,ndan kaynaklan,r. Dasein, gündelik varolu ta teskin edilir ve birlikte-Dasein arac,l, ,yla kendine güven kazan,r. Ancak kayg,, Daseinø bu dü mü lü ünden ç,kard, , için, onun dünyaya olan a inal, , bir anda ortadan kaybolur ve etraf,ndaki di er Daseinølar,n bir önemi kalmaz. Böylece Dasein, dünya-da tek ba ,na kal,r. Dasein, kayg, halinde orada-varl,k oldu unu; aslen æviø olmayan bir dünyaya f,rlat,ld, ,n, anlar. Heideggerø göre, egzistansiyel bak,mdan æyaln,z olmakø gündelik dü mü lükten çok daha asli bir fenomendir.¹⁵⁵

Öte yandan Heidegger, geç dönem eserlerinden *Metafizik Nedirøde* (æWhat is Metaphysics?ø) kayg,y, öyle ele alm, t,r: øVarl,k, æs,k,l,yorumø diye inledi imizde birden ortaya f,rılar. Derin iç s,k,nt,s,, sessiz bir sis gibi varolu umuzun uçurumlar,n, kaplayarak bütün eyleri, insanlar, ve kendimizi dikkat çekici bir fark,s,zl,k içinde eritir. Bu iç s,k,nt,s, var olan, bütünlü ü içinde

¹⁵³ Heidegger, *BT*, s. 174; Heidegger, *VZ*, s. 197.

¹⁵⁴ Heidegger, *BT*, 175-6; Heidegger, *VZ*, s. 198.

¹⁵⁵ Heidegger, *BT*, s. 176-8; Heidegger, *VZ*, s. 199-200.

bize gösterir.¹⁵⁶ Bununla beraber aynı şekilde Heidegger, kaygı, n, n -hiçlik^øn tecrübesi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, öykay, an,nda Dasein, her şey ile birlikte derin bir farkındalık içine batar. Ancak bu batma, bir kaybolma değildir. Bizi bütünlüğü ile kaplayan Varlık, kaygı, an,nda bizi sıkımsamaya başlar. Tutunacak hiçbir şeyimiz yoktur. Varolanların erimesi içinde, sadece üstümüze abanan bu -hiçlik^økalır. Kaygı, -hiçlik^ø ifade eder.¹⁵⁷

Heidegger'in kaygı, n, n hem Varlık^øn, hem de -hiçlik^øn ifadesi, olduğunu ifade etmesi ne anlama gelmektedir? Ona göre, kaygı, içinde Varlık ile -hiçlik^ø arasında parçalanmaz bir birlik vardır. Bir başka ifadeyle, -hiçlik^ø ile eriyip kaybolan Varlık^øn bütünlüğü, -birlik^ø içinde kaybolur, kaybolmaya gelir. Ancak Heidegger'e göre, bu -hiçlik^ø Varlık^øn zıddı, değil, bizzat Varlık^øn özüne ait olan ve insana var olan, n olduğunu gibi görünmesini sağlayan imkandır. -Hiçlik^øn asli görünüşü insana hem -kendi olmak^ø, hem de özgürlüğünü bah eder.¹⁵⁸

Heidegger'e göre, bu sahici kaygı, tecrübesi nadiren yaşanır. Dasein^øn ya da, , kaygı, çoğunlukla fizyolojiktir, Varlık^øda ilikili değildir. Ancak bu durum kaygı, n, n analize konu olmasın, engellemez. Dasein çoğunlukla, dümümlüğü içindeki faaliyetlerinde varolana fazlasıyla başlar, ve böylece varolan, n eriyip kaybolmasın engel olur. Bu durum, onun kendinden uzaklaşmasın sebep olur.¹⁵⁹ Yine de sahici kaygı, insan, n içinde daima baskın, altındadır. Kaygı, oradadır, der Heidegger. Yalnızca uyur ve her an uyanabilir. Uyandırılmaz, için alımlı, bir vakaya ihtiyaç bile yoktur. Kaygı, daima s, çramaya hazır, r, bununla beraber nadiren s, çrar.¹⁶⁰ Ancak bu nadiren ortaya çıkan sahici kaygı, sayesinde Dasein, otantik olarak var olabilir.

Öyleyse Heidegger'de kaygı, kavramı, n, iki farklı yönden ele almak gerekir. Öncelikle kaygı, gündelikliği içinde insan, n kendinden kaçınılmaz, n, n bir göstergesidir. Dünyaya dümümlüğü içinde Dasein, kendisini evinde zannederek başlar, nasıl

¹⁵⁶ Martin Heidegger, "What is Metaphysics?" *Basic Writings : From Being and Time 1927 to the Task of Thinking 1964*, ed. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, S.Francisco 1992, s. 99, Türkçesi için bkz. *Metafizik Nedir?*, trc. Mazhar . piro lu- S. Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., İstanbul 2003, s. 41.

¹⁵⁷ Heidegger, "What is Metaphysics?" s. 101.

¹⁵⁸ Heidegger, "What is Metaphysics?" s. 102-3; *Metafizik Nedir?*, s. 45-47.

¹⁵⁹ Heidegger, *BT*, s. 178; Heidegger, *VZ*, s. 201.

¹⁶⁰ Heidegger, "What is Metaphysics?" s. 106.

ya ,yorsa öyle ya ar, varolu sal durumunun fark,nda de ildir. Kendinden yüz çeviren Dasein, nereden geldi ini anlayamad, , bir -iç s,k,nt,s,ø ile kar , kar ,yad,r.¹⁶¹ kinci olarak kayg,, tek ba ,na ya anan sahici bir tecrübe oldu undan, insana dünyada iken evinde olmad, ,n, hissettiren, onu dü mü lü ünden çekip ç,karan, bir di er ifadeyle otantik olmayan varolu tan otantikli e geçi ini sa layan müstesna bir ruh halidir.

Kayg,n,n ölümle ili kisi de bu noktada belirginle ir. Otantik olmayan varolu u içinde Dasein,ø,n ölümden kaç, , tekinsizlikten kaç, t,r. Ölüm, ne olursa olsun insan için belirsizdir. Her an ölebilde ihtimali ile dünya-da varolma, Dasein için güvenli ve huzurlu hayat,n, sürekli tehdit eden bir varolu ekli olacakt,r. Bu tekinsizlik, kendisini kayg, denilen ruh halinde ortaya ç,kar,r. nsan kayg, halinde ölümlülü üyle de yüz yüze gelmektedir.¹⁶² Yani gündelikli i içinde Dasein, her ne kadar ölüme kar , kay,ts,z bir tav,r tak,nsa da, asl,nda ölüme-do ru-varl,k olarak ölümle irtibat halindedir. Ancak bu durum korku ve zay,fl,k olarak adland,r,ld, ,ndan ölümün ve onunla ili kili olarak kayg,n,n üstü örtülüdür. Böylece herkes, herkesin ölece i gerçe i kar ,s,nda kay,ts,z bir huzur içinde olur. Oysa böyle bir kay,ts,zl,k, Dasein,ø, en zatî varl,k imkan,na yabancı,la t,r,maktad,r.¹⁶³

Heidegger,ø göre, biz nadir ya anan -gerçek kayg,ø anlar,nda ölümün ne demek oldu unu anlar,z. Çünkü ölüm, asl,nda imkanlara-do ru varl,k olu umuzla ilgilidir. Yani ölüm, dü mü lük içinde kamuya teslim olmu gündelikli imizden kurtulmam,z,, Varl,k,da olan ili kimizi kurmam,z, sa layacak en zatî varl,k imkan,m,zd,r. Ölümün bu yönü, otantikli in temelini olu turmaktad,r.¹⁶⁴

-Herkes,ø'n, ölüm üstünde bir üstünlük yaratmak istercesine, ölüme kar , kay,ts,z bir tav,r almas, sadece unu ortaya koymaktad,r: ölümü anlamada bu empirik kesinlikten daha üstün bir kesinlik vard,r. Nitekim önemli olan herkesin bir gün ölecek oldu unu bilmek de ildir. Önemli olan Dasein,ø,n, ölümü kendi var

¹⁶¹ Heidegger, *BT*, s. 173-4; Heidegger, *VZ*, s. 196.

¹⁶² Heidegger, *BT*, s. 232; Heidegger, *VZ*, s. 266.

¹⁶³ Heidegger, *BT*, s. 235; Heidegger, *VZ*, s. 270.

¹⁶⁴ Heidegger, *BT*, s. 235; Heidegger, *VZ*, s. 270.

olu u içinde kalarak kesinli e kavu turmas,, kendini onun içinde effaf k,lmaya cesaret edebilmesidir.¹⁶⁵

Heidegger'e göre, dü mü lük içinde ölümden kaç,nma otantik olmayan bir tav,rd,r. Ancak bu otantik olmay, ,n temelinde, olas, bir otantiklik yatmaktadır. Nitekim otantik olmama, Dasein'ın ço unlukla içinde bulundu u hal olsa da, burada kalma sürekli ve zorunlu de ildir. Zira Dasein'ın anlamas, hep imkanlara-do rudur. Yani Dasein, kendisini hep bir imkan olarak tasarlar ve anlar. En zatî, kesin ve atlat,lamaz varl,k imkan, olarak ölümü de otantik olarak anlamas, mümkündür. Peki, Dasein otantik olarak ölümü nas,l anlayabilir? Bir ba ka ifadeyle, ölümle nas,l yüzle ebilir?

Öncelikle ifade etmek gerekir ki ölümü otantik olarak anlamak, ölümden kaçmamak ad,na onun hakk,nda sürekli dü ünme anlam,na gelmez. Böyle bir tutum, ölümün imkan karakterini tam olarak ortadan kald,rmasa da, onu ba a-gelecek bir ey olarak dü ünmeyi sürdürmek, böylece ölüm üstünde hakimiyet kurmaya, onu kontrol etmeye çal, mak demektir. Oysa ölümü imkan olarak anlamak yani ölüme-do ru-otantik olarak var olmak için ölüm hiçbir ekilde hafifletilmemelidir.¹⁶⁶ Yani otantik olarak var olabilmek için insan, ölümü herkesin ba ,na gelebilece ini bildi i ancak kendisine yak, t,ramad, , bir hal olarak anlamaktan vazgeçerek onunla yüzle mek zorundadır.

Heidegger, ölümü otantik olarak anlamay, terminolojik olarak 'öndeleme' (anticipation)¹⁶⁷ diye isimlendirir. Bir imkan olarak ölümü öndeleme, Dasein'ın 'ihtimam' karakteri gere i ölüme yönelmesi; kendisini en zatî, kesin, atlat,lamaz imkan,na yönelik olarak tasarlamas, demektir. Burada Dasein, kendi varolu undan vazgeçmesi gerekece ini anlar. Ancak bundan kaçmadan kendini özgür bir biçimde ona b,rak,r. Böylece Dasein, ya amakta oldu u varolu durumunda sabit

¹⁶⁵ Heidegger, *BT*, s. 238; Heidegger, *VZ*, s. 273.

¹⁶⁶ Heidegger, *BT*, s. 241; Heidegger, *VZ*, s. 277.

¹⁶⁷ 'Anticipation' İngilizce'de bekleme, umma, sezme, önceden tahmin edip ona göre davranma, hatta önceden ya ama gibi anlamlara gelmektedir. Daha önce Türkçeye 'bekleyi', 'beklenti' olarak çevrilmiştir. Ancak ölümü-bekleme, Heidegger'ın kastetti i manay, tam olarak verememektedir. Zira 'anticipation of the possibility' ölümü beklemekten ziyade 'ölüm gelmeden onu varolu sal olarak anlamak, onu önceden ya amak' anlam,na gelmektedir. Bu sebeple Kaan Ökten'ın 'öndeleme' ifadesi daha uygun görünmektedir. Yine de eksik bir ifade oldu undan burada Heidegger'ın kast,n, tam olarak anlayabilmek için 'öndeleme' terimini İngilizce 'anticipation' yahut Arapça 'ø' kelimelerinin anlam, çerçevesinde dü ünme isabetli olacaktır.

kalmaktan kurtulur. Kendi sonlu varolu anlay, ,ndan yola ç,karak ba kalar,n,n etkisinden uzakla ,r, hatta önceki varolu unu tekrar ele al,r ve de erlendirir. Böylece Heidegger'ın ifadesiyle, noksanl,ktan kurtularak -bütünø olarak var olabilir.¹⁶⁸

Bir -bütünø olarak var olma, Heidegger terminolojisinde noksanl,k (outstanding) ve otantiklikle birlikte kullan,lan bir terimdir. Zira Heidegger'e göre Dasein, varoldu u müddetçe onda hep bir eyler noksand,r. imkanlar,na-do ru bir varl,k olarak Dasein'da, daima noksan bir eyler vard,r. Bu noksanl,klar, onda varl,k imkan, olarak henüz -gerçekle memi ø eylerdir. Buna göre Dasein daima -tamamlanmam, ø,r, bir ba ka deyi le o hep -kendi-henüz-olmam, l, ,ød,r (not yet). Dasein var oldu u sürece noksand,r, bu noksanl, ,n ortadan kalkmas,, onun varl, ,n,n yok olu u anlam,na gelir.¹⁶⁹ Bu anlamda ölüm, bir biti i ifade eder. Ancak ba ka biti lerin özelliklerini ta ,maz. Nitekim ders biter. Ders bitti inde art,k mevcut-de ildir. n aat biter. Bu biti ise, onu bir in aat olarak -mevcutø k,lar. Ancak biti in bu iki anlam, da Dasein'ın ölümünü karakterize edemez. Dasein'ın ölümünün bu iki ekilde karakterize edilmesi, Dasein'ın bir mevcut-olan olarak ortaya koymak demektir. Oysa ölümle birlikte Dasein, ne olgunla ,r, ne öylesine ortadan kalkar, ne de tümüyle haz,r hale gelir.¹⁷⁰ Zira Dasein, ölümü itibariyle kendi -seyrini tamamlam, ø olmakla birlikte, bu onun kendi varl,k imkanlar,n, kulland, , anlam,na gelmez. Dasein'ın varl,k imkanlar,n, kullanmas,na, meyve¹⁷¹ örne inden hareketle -erginle meø (fulfillness) ad,n, veren Heidegger'e göre, Dasein'ın kendi ölümüyle -erginle meøsi gerekmez. Dasein ölümünden önce erginle me s,n,r,n, a m, olabilir ancak o, ço unlukla erginle memi olarak ölür.¹⁷²

Heidegger için, -daimi tamamlanmam, l,kø içinde bulunan Dasein'ın ölümle birlikte tamamlanmas,, onun varolu unun yoklu u anlam,na geldi inden, bütün-imkan olarak var olmas,n,n tek yolu ölümü- öndelemektir. Bu yolla Dasein,

¹⁶⁸ Heidegger, *BT*, s. 243-4; Heidegger, *VZ*, s. 279-80.

¹⁶⁹ Heidegger, *BT*, s. 219-20, 227; Heidegger, *VZ*, s. 251, 259.

¹⁷⁰ Heidegger, *BT*, 227-8; Heidegger, s. *VZ*, s. 260.

¹⁷¹ Ham meyve zamanla olgunla ,r. Meyve olgunla ,rken henüz var olmayan bir ey ona eklenmez. Haml,k, meyvenin bizzat kendisini ima eder. Dasein da buna benzer biçimde hep kendi-olmam, l, ,ød,r ve varl,k imkanlar,n, kulland, , sürece -erginle ir.ø (Bkz. Heidegger, *BT*, s. 227; Heidegger, *VZ*, s. 259.)

¹⁷² Heidegger, *BT*, s. 227; Heidegger, *VZ*, s. 259.

sadece en zatî varlık imkan, olan ölümü de il, di er imkanlar,na, da anlar ve kendisini bu imkanlara göre tasarlayabilir.

Heidegger'e göre, ölümü-öndeleme ve böylece ölümün hakikatini anlama, dünya-da kar ,la ,lan her türlü kesinli e k,yasla çok farklı, bir aslîli e ve kesinli e sahiptir. Çünkü ölümü-öndelemi Dasein, öncelikle dünya-da oldu undan emindir.¹⁷³ İkinci olarak, ölümü-öndeleme Dasein, dünya-da varlık olarak tek ba ,na ve kendisine dönük olarak b,rak,r. Kendisiyle böylece ba ba a kalan Dasein, ba ka Daseinlerle olan bütün irtibatlar,ndan ar,n,r. Bu, onun herkesin ortalama anlay ,ndan kopuk bir anlamıyla kendine yönelmesi demektir.¹⁷⁴ Böylece Dasein, dü mü lü ünden kurtulmu oldu undan tutkulu, herkesin vehimlerinden s,yr,lm, , fiilî, kendinden emin ve özgürdür.¹⁷⁵ Üçüncü olarak, ölümü-öndelemek, s,n,r,l,l, ,n,n ve sonlulu unun bir idrakidir. Bu idrake sahip Dasein, kendisini sonlu bir proje olarak bitebilecek ve asl,nda kesinlikle bitecek bir ey olarak görür, dolay,s,yla onu ekillendirmek için imkanlar,na yönelir.¹⁷⁶ Bu haliyle ölüm, Dasein için bir dönüm noktas,, otantikli in ba lang,c, ya da bir parças,d,r. Demek ki ölümü-öndeleme, en zatî varlık imkan,na, anlama imkan,d,r, yani otantik varolu imkan,d,r.¹⁷⁷

Öte yandan, Heidegger'de ölüm ve otantikli in -hiçlikde ilgisini kurmak mümkündür. Çünkü otantikli in bir parças, olan ölüm, ba kalar,na,n ölümü olarak ya and, ,nda zaman,na -içindeø bir olay olarak görünse de, Dasein, kendi ölümü, -zaman,na sonuødur. O, Dasein için kendi varolu unun imkans,zl, ,n,n imkan, (the possibility of the impossibility of existence),¹⁷⁸ art,k orada-olamama ihtimalidir.¹⁷⁹ Bu anlamda ölümü-öndelemek, Dasein,na -hiçø olu unu kabullenmesi, bir ba ka ifadeyle, -hiçlikde kar , kar ,ya kal,p onun -gerçekø

¹⁷³ Heidegger, *BT*, s. 244-5; Heidegger, *VZ*, s. 281.

¹⁷⁴ Heidegger, *BT*, s. 232; Heidegger, *VZ*, s. 266.

¹⁷⁵ Heidegger, *BT*, s. 245; Heidegger, *VZ*, s. 282.

¹⁷⁶ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 183.

¹⁷⁷ Heidegger, *BT*, s. 242; Heidegger, *VZ*, s. 278.

¹⁷⁸ Heidegger, *BT*, s. 242; Heidegger, *VZ*, s. 278.

¹⁷⁹ Heidegger, *BT*, s. 232; Heidegger, *VZ*, s. 266.

oldu unu fark etmesi demektir. Ancak Dasein için, bu -hiçlikten bir şey yaratma imkan, söz konusudur.¹⁸⁰

Nitekim daha önce de bahsedildi i üzere Heideggerde kayg., hiçli in if as,d,r. Ölümle Heideggerın anlad, , manada yüzle ince ortaya ç,kan kayg, an,nda, Dasein hiçbir şeyin birbirinden fark,n,n kalmad, , derin bir fark,s,zl, ,n içine batar, varolanlar -erirø¹⁸¹ te bu, -hiçlikın tecrübesidir. Dolay,s,yla sahici kayg, tecrübesiyle birlikte ölüm, Daseinın -hiçlikde yüzle mesi, buradan bir -kendini tasarlamaø gücü kazanmas, anlam,na gelir.

Heideggerde ölümün otantik ve otantik olmayan varolu la ili kisini daha iyi anlamak için son olarak Heideggerın etkilendi ini ifade etti i bir hikaye, Lev Tolstoyun *van Ilichın Ölümü* isimli hikayesi de erlendirilebilir. Hastal, ,n, ö rendi i andan itibaren van Ilichın, ölümünün ard,ndan etraf,ndaki insanlar,n ölüme kar , tepkisi, Heideggerın dü üncelerini örneklendirmektedir.

Tolstoyun hikayesi, hikayenin kahraman, van Ilichın ölüm haberiyle ba lar. Ilichın ölümünü ö renen -ba kalar,ø söz konusu olan kendi-ölümleri olmad, , için, ÷ te o öldü, ben ölmedimø diye dü ünerek, Heideggerın -kaç, ø olarak de erlendirdi i gündelik varolu taki ölümle ilgili hali ortaya koyarlar.¹⁸²

Ilichın cenazesini gördü ünde -can, s,k,lanø ne yapaca ,n, bilemez hale gelen arkada ,n,n tutumu da,¹⁸³ her ne kadar ölümden kaçsak da, ölümle bir ekilde irtibat halinde olu umuzu hat,rlatan kayg, halinin bir tasviridir.

Öte yandan hikaye, Ilichın bireysel olarak ölümle yüzle mesini ele almaktad,r. Ilich, k,rk be ya ,nda bir mahkeme üyesi olarak iyi e itim alm, ve i inde gayet ba ar,l, biridir. Kamunun kendisine yükledi i bütün görevleri yerine getirdi i için kendisine göre o, -gerekti i gibi ya amaktad,r.ø Buna göre Ilich, kamunun yorumlar,n, kendi cevaplar, gibi benimsemi ve gündelik hayat, içinde varolu unun anlam,n, sorgulamay, b,rakm, t,r.

¹⁸⁰ Rudiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalc, Yay., stanbul 2008, s. 241.

¹⁸¹ Heidegger, -What is Metaphysics?ø s. 101.

¹⁸² Lev Tolstoy, *van Iyichın Ölümü*, M.E.B. Yay., 1944 , s. 5.

¹⁸³ Tolstoy, *van Iyichın Ölümü*, s. 9.

İlich'in kamunun ve ba kalar,n,n hâkimiyetindeki güvenli hayat, hastal, ,n, ö renmesiyle birlikte sars,l,r. Ancak ba lang,çta İlich için bu hastal,k, bir -korkuø seabedir. Heideggerøce ifade edecek olursak İlich -empirik bir kesinlikø içinde, tedavi olmad, , takdirde ölece ini -bilirø Ancak bu bilgi, varolu sal anlamda bir anlama de ildir. Ölüm al, mak bir yana, onun kendi ba ,na gelece ini bile anlayamaz.¹⁸⁴ Herkes gibi ölece ini bildi i halde, ölüm gelip çatt, , anda bunu kabullenmek zordur. Kendisini di er insanlardan çok farklı,, bamba ka bir insan olarak dü ünür. Ölümün biricikli inin (hep-benim-ölümüm) aç,k bir tasviri olarak u pasaj oldukça dikkat çekicidir:

÷Gaius,¹⁸⁵ gerçekten faniydi ve onun ölmesi do ruydu. Fakat ben, Vanya van İlich, ben ba kay,m. Bütün duygular,m,la, bütün dü üncelerimle ben ba kay,m. Zorla ölüme götürülmeme imkan yok. Çok feci bir ey olurdu bu.¹⁸⁶

İlich, ölüm dü üncesiyle bo u tu u anlarda, bunca y,l boyunca ölümün üstünü kapat,p onu unutturan eski dü üncelerine dönmek, eski al, kanl,k,lar,n, devam ettirmek, ölece ini unutmak ister. Ancak kendi-ölümü olarak dü ünmeye ba lad, , ölümden kaçmak için s, ,nmak istedi i bu bahaneler, onu sadece bir süreli ine teselli ederler. Bu kaçma ve s, ,nma ihtiyac,, insan,n ölüme-do ru-varl,k olu unu unutmas,n, ifade etmektedir. Ölümü unutmaya çal, mak, tekinsizlikten kaç, , ifade eder. Zira ölüm, kamuya ve dünyaya dü mü ekilde güvenlik ve rahat içinde bulunan insana, dünya-da iken evinde olmad, ,n, hat,r,lat,r. Ancak insan, bizzat kendisinin ölümlülü ünü ve ölüme-do ru-varl,k olu unu kavrad,ktan sonra ölümü örtecek herhangi bir ey kalmaz. Art,k -herkesin ölümle ilgili sözleri, yorumlar,, davran, lar, insan için bir anlam ifade etmez, -önceleri ölümü perdeleyip ona idrak ettirmeyen, gizleyen ve yok eden bütün eyler art,k bu tesiri yapamazø¹⁸⁷ Nitekim Heidegger de ölümle yüzle en kimsenin, art,k bu zatî imkandan kaçamayaca ,n,, onu örtemeyece ini ve onu herkesin anlay, ,na uygun ekle dönü türemeyece ini vurgular.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Tostoy, *van İliç'in Ölümü*, s. 63.

¹⁸⁵ Ünlü k,yas örne inde geçen bir isim olarak: Bütün insanlar ölümlüdür. Gaius da bir insandır. Öyleyse Gaius ölümlüdür.

¹⁸⁶ Tolstoy, *van İliç'in Ölümü*, s. 64.

¹⁸⁷ Tolstoy, *van İliç'in Ölümü*, s. 65

¹⁸⁸ Heidegger, *BT*, s. 240; Heidegger, *VZ*, s. 276.

van Ilich, ölümle yüzle mesinin ardından geri dönüp hayatın, gözden geçirir. Hayat ve ölüm, artık onun için başka anlamlar ifade etmektedir. Ölümde ruvarlık olarak geri dönüp baktığında gündelik hayat, içine sızın, olan her şey; işi, evliliği, başarıları, sevinçleri anlamsız görünür. Gerçekten de ru bir hayat için gereken şeyleri yapıp yapmadığından artık emin değildir.¹⁸⁹ Böylece van Ilich, ölümün sürekli üstünü örten hayatın, tam bir yalan ve aldatmaca olduğunu inanır. Ancak "do ru hayatın ne olduğunu" cevabını da bulamaz. Zira "imkanların, anlayıp kendini tasarlayarak cevap bulacak zaman, kalmamıştır."

2. Vicdan ve Kararlılık

Heidegger'e göre, otantikliğe geçiş sağlayan imkanlardan biri olarak övicdanö (conscience), genel olarak kabul gördüğü ekliyle (vicdanın sesi) "sözün bir halidir. Ancak Heidegger'in vicdana yüklediği asıl mana, "anlama", sağlayan bir sarsma ve sertçe uyandırma olmasıdır.¹⁹⁰ Söz ve anlama olarak vicdan ne demektir ve otantikliğe sağlanmada ne etkisi vardır?

Dasein, dünyelü içinde sadece kamusal olan, yani "herkesin" söylediklerini duyar, onların yorumlarına göre hayatın, yarar. Böylece kendi benliğini duymazdan gelmeye başlar. Oysa otantik olmak, kendi varoluşunu kendi ellerine almak yani kendi sesine kulak vermek demektir. Öyleyse otantiklik için "herkesin" sesine kulaklar, tutmak gerekir. Yani Dasein, kamusal olanın etkisinden kurtulmak için bir başka sese kulak vermek zorundadır. Bu dönüşümü gerçekleştirecek olan ses ise Heidegger'e göre ancak vicdandır.¹⁹¹ Dasein otantik olarak varolabilmesi, ancak vicdan ile mümkündür.¹⁹²

Gündelik hayatta çokça kullandığımız bir mecaz olarak "vicdanın sesi" üzerinde, Heidegger çokça durur. Vicdanın sesi nedir? Kim insana böyle seslenmektedir? Heidegger, vicdanın Tanrıya atfedilmesini ama aynı zamanda Tanrıyı reddetmek için ortaya konulan teorileri, örneğin vicdanın biyolojik yorumunu reddeder. Ona göre, vicdanın sesinin başka bir kudrete atfedilmesi

¹⁸⁹ Tolstoy, *van İyicğin Ölümü*, s. 97.

¹⁹⁰ Heidegger, *BT*, s. 251; Heidegger, *VZ*, s. 287.

¹⁹¹ Heidegger, *BT*, s. 250-1; Heidegger, *VZ*, s. 287.

¹⁹² Heidegger, *BT*, s. 216; Heidegger, *VZ*, s. 248.

tamamen yan,lt,c,d,r.¹⁹³ Çünkü vicdan,n sesi, Daseinø'n kendi içinden gelmektedir. O, kendi tekinsizli i içinde Daseinø'd,r, f,rlat,lm, dünya-da-varolu un evsizli idir.¹⁹⁴

Böylece Heideggerø göre, Dasein hem vicdan,n sesidir, hem de vicdan,n sesine kulak verendir. Vicdan,n sesi, kendi varl,k imkan,n,n kayg,s,n, duyan Daseinø'n sesidir, yine vicdan,n seslendi i de bu imkana ça r,lan Daseinø'd,r.¹⁹⁵ Heidegger, böylece Dasein olmayan kudretlere s, nman,n yersiz oldu unu ifade eder. Çünkü ona göre vicdan, bu kudretlere atfetmek, vicdan,n bizi ça rd, , tekinsizli i aç,klayamaz hatta onu tamamen yok eder.¹⁹⁶ Oysa bu tekinsizlik, Daseinø kamunun hâkimiyetinden kurtaracak ve otantik olmas,n, sa layacak yegane kuvvettir. Heideggerø göre, vicdan, Daseinø'a hamletmek onun amans,zl, n, ve kesinli ini özgür k,lmaktad,r.¹⁹⁷

Peki, vicdan Daseinø'a ne söyler? Heideggerø göre: hiçbir ey. Zira vicdan,n sesi hiçbir ey dile getirmez, dünyevi olaylar hakk,nda hiçbir malumat vermez, hiçbir ey anlatmaz. O, sadece otantikli e bir ça r,d,r. Daseinø'n otantikli e do ru meyletmesini sa lar.¹⁹⁸

Vicdan,n sesine kulak veren Dasein, herkesø'n sesini duymamaya ba lad, , için kendi ba ,na kal,r. Çünkü vicdan, müsamahakâr de ildir. Daseinø, kendi gerçekli iyle ba ba a b,rakan sert bir uyar,c,d,r. Ona ölümlülü ünü hat,rlatarak onu otantik varolu a ça r,r.¹⁹⁹ Böylece Dasein, kendinden kaçarak ya ad, , hayat,n koruyucusu mahiyetindeki kamudan uzakla ,r ve tekinsizli in ve anlams,zl,kø'n (insignificance) içine dü er. Ancak yine vicdan sayesinde kendi içine döner.²⁰⁰ Yaln,zl, n, anlarø ve kayg,y, hissetmeye ba lar. Vicdan, Daseinø, kayg, için haz,r hale getirir.²⁰¹

¹⁹³ Heidegger, *BT*, s. 254; Heidegger, *VZ*, s. 291.

¹⁹⁴ Heidegger, *BT*, s. 255; Heidegger, *VZ*, s. 293.

¹⁹⁵ Heidegger, *BT*, s. 256; Heidegger, *VZ*, s. 293-4.

¹⁹⁶ Heidegger, *BT*, s. 256; Heidegger, *VZ*, s. 294.

¹⁹⁷ Heidegger, *BT*, s. 257; Heidegger, *VZ*, s. 295.

¹⁹⁸ Heidegger, *BT*, s. 252; Heidegger, *VZ*, s. 289.

¹⁹⁹ Heidegger, *BT*, s. 251; Heidegger, *VZ*, s. 287.

²⁰⁰ Heidegger, *BT*, s. 252; Heidegger, *VZ*, s. 289.

²⁰¹ Heidegger, *BT*, s. 272; Heidegger, *VZ*, s. 312.

Öte yandan vicdan, suçlulukla (guilty) beraberdir. Zira vicdan, n sesi ya yap, lmas, gerekti i halde yap, lmayan bir ödevi ça , r, r ya da huzurlu bir vicdan olarak yap, lan ödevi teyit eder.²⁰² Asl, nda Heideggerøde suçluluk bir yan, lg, dan, bir eyi yapm, olmaktan kaynaklanmaz. Sadece insan, n f, rlat, lm, l, , n, n ve tasar, karakterinin bir sonucudur.²⁰³ Daseinøn suçlulu u onun varl, , n, n kendi gücü alt, nda olmamas, ndan, onu yaratan, n kendisi olmamas, ndan kaynaklan, r. Çünkü Dasein, varolmaya ba lad, , nda kendini dünya-ya f, rlat, lm, olarak bulur. Bu da, varl, , n, bir ba kas, na borçlu oldu unu göstermektedir. Varl, , n, ba kas, na borçlu olma durumu ise suçluluk ya ant, s, na sebep olmaktadır. Dasein bir yandan tasar, karakteri sebebiyle özgür oldu unun fark, ndad, r ama bir yandan da varl, , n, ba kas, na borçludur. -Varl, , n, n tamamen kendi elinde olmamas,, ba ka bir ifadeyle varl, , n, ba kas, na borçlu olmas,, Daseinøda borçluluk ve onun sonucu olarak da suçluluk hissine yol açmaktadır.²⁰⁴

Dasein, otantik olarak var olmak için herkes içindeki kaybolmu lu undan bizzat kendisini kurtar, p geri kazanmal, d, r. Dasein, kendisini otantik varolu a vicdan arac, l, , yla ça , r, r. Bu ça r, ya kulak veren Dasein, art, k kayg, içindedir, özgürce kendini tasarlamam, n sorumlulu unu üstüne al, r. Vicdan, n, n sesine kulak verip kendisine yönelen, kendi sorumlulu unu üstüne alan Dasein, bir eyi seçer yani varl, k imkanlar, ndan biri üzerinde karar k, lar.²⁰⁵ Heidegger, Daseinøn otantik olmaya karar verdi i bu duruma -kararl, l, kø(resolutness) ismini verir.²⁰⁶

Dasein, otantik olmayan varolu u içinde her zaman karars, zl, k içindedir. Çünkü kamunun hakimiyeti alt, ndad, r. Herkes nas, l ya , yorsa öyle ya ayan Dasein, herhangi bir kararl, l, k gösterme ihtiyac, hissetmez. Sadece herhangi bir fiil hakk, nda bir karara var, lm, gibi yap, l, r. Ancak otantik olmaya kararl, olmak demek, art, k -herkesøn karars, zl, , ndan etkilenmemek anlam, na gelmektedir.²⁰⁷

Kararl, l, k neye yönelik bir kararl, l, kt, r? Ne üzerine karar verilmesi gerekmektedir? Heideggerø göre u ya da bu fiili imkan olarak belirlemek ve onu

²⁰² Heidegger, *BT*, s. 259; Heidegger, *VZ*, s. 297.

²⁰³ J.M. Bochenksi, *Ça da Avrupa Felsefesi*, trc. Serdar R, fat K, rko lu, Kabalc, Yay., stanbul 1997, s. 199-200.

²⁰⁴ Tokat, *Varolu çu Teoloji*, s. 127-8.

²⁰⁵ Heidegger, *BT*, s. 248; Heidegger, *VZ*, s. 284.

²⁰⁶ Heidegger, *BT*, s. 273; Heidegger, *VZ*, s. 313.

²⁰⁷ Heidegger, *BT*, s. 275; Heidegger, *VZ*, s. 315-6.

tasarlamak üzere kararlılık gösterilir.²⁰⁸ Ancak bu, fiil hakkında bilgi edinip buna göre bir ideal tasavvur ederek gerçekleştirilmez. Tam tersine kararlılık, zaten Dasein o fiilin içine atılır. Yani kararlılık içindeki Dasein, zaten belirli bir fiil (action) içine girer.²⁰⁹

Böylece Heidegger, insanın karar vermesi gereken içerik veya değerlerden bahsetmeyen bir kararlılıktan bahseder. Nitekim şu açık bir formül olarak kararlılık, öğrencilerinin "Kararlılık ama neye kararlı oldu umu bilmiyorum" diyerek Heidegger'ı alaya alması sebep olmuştur. Safranski, öğrencilerin bu tutumunu Heidegger'ı anlamak ama yanlış anlamak olarak değerlendirir. Zira Heidegger felsefesinden böyle talimatlar ve yönlendirmeler beklemek yanlış, tır.²¹⁰ Çünkü her birey kendi imkanlarını, kendisi değerlendirir ve tercih eder. Otantiklik de bu yüzden tam olarak hangi değerleri, hangi fiil ve davranışları içerdiği belli olmayan bir varoluştur.

Öte yandan kararlılık, gerçeklikten kopuk değildir. O, fiilen mümkün olanı keşfeder.²¹¹ Bir diğer ifadeyle insan, varoluşsal durumunun, zamansallığını, tarihselliğini ve sınırlı özgürlüğünün farkında olarak belli bir fiil için kararlılık gösterir. Kararlılık insan, varoluşsal durumunu ya da tarihselliğini amaç mümkün olmayan bir fiile doğru meyletmez.

Kararlılık, ölümlü olarak iliklidir. Çünkü ancak ölümü-öndeleyen Dasein için otantik bir kararlılık söz konusu olabilecektir.²¹² Dolayısıyla kararlılık, varoluşsal durumunu idrak edip ölümü-öndeleyen kimsenin, vicdanını sesine kulak vererek kendi imkanlarından biri üzerinde kararlılık, ve böylece otantik varoluşa geçiş anlamına gelmektedir.

B) Otantik Varoluş Nedir?

Buraya kadar ki analizinden Heidegger'ın insanî varoluşu, doğumla ölüm arasında uzanan bir hayat seyri olarak kabul ettiğini anlıyoruz. İnsan, öncelikle

²⁰⁸ Heidegger, *BT*, s. 275; Heidegger, *VZ*, s. 315.

²⁰⁹ Heidegger, *BT*, s. 276-7; Heidegger, *VZ*, s. 317.

²¹⁰ Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, s. 246.

²¹¹ Heidegger, *BT*, s. 275; Heidegger, *VZ*, s. 316.

²¹² Heidegger, *BT*, s. 282; Heidegger, *VZ*, s. 323.

dünya-da varl,kt,r. Bu onun, dünya-ya, dünya-da olman,n varolu sal karakterlerine yani olgusal, a, zamansal, a, tarihselli e ve ölümlülü e f,rlat,ld, ,ø anlam,na gelmektedir. nsan,n bu varolu sal durumu, gündeliklik içinde dünya-ya ve kamu-ya dü mü lü üne neden olmaktadır. Zira insan, dünya-ya ve kendisine dair her türlü yorum ve de erlendirmeyi, içine f,rlat,ld, , tarihsel ba lamdan ç,karmaktadır. Bu tarihsel ba lam, hangi kültür olursa olsun belirli bir ortalamaø sunmakta ve insan,n aslî varolu unu aç, a ç,karmas,n, engellemektedir. Böylece ço u insan, içinde bulundu u toplumun cevaplar,yla tatmin olarak dünya hayat,n, geçirmekte, kendi imkanlar,n,n ve ne olabilece ininø fark,nda olmadan ölüp gitmektedir.

Oysa Heideggerø göre, terminolojik olarak Dasein ad, verilen insan, Varl,k nedirø sorusunun cevab,n, bulabilece imiz varoland,r. Çünkü bu soru, ancak Varl,køn bu özel varolanda aç,mlanmas,yla cevaplanabilir. Öyleyse insan, bireysel olan,n kamunun kar ,s,ndaki güçsüzlü ünün, kamu alan,n,n ayart,c, etkisinin fark,na varmal, ve Varl,k taraf,ndan talep edilmesine izin vermelidir. Böylece insana, Varl,køn hakikati içinde bar,nmak için bir ev bah edilmi olacakt,r.²¹³ Heideggerø göre bu, ancak Daseinøn ço u zaman bulundu u tarz,n d, ,nda bir varolu ta mümkündür. Heideggerøn otantik varolu dedi i bu tarz, Daseinøn dünya-daki durumunun yani f,rlat,lm, bir varolan olarak dünya-da oldu unun, tarihselli inin ve ölümlülü ünün fark,nda oldu u, bunun yan, s,ra f,rlat,lm, bir imkan olarak kendi asli imkanlar,na do ru hareket etti i, böylece Varl,køda ontolojik ve varolu sal bir ili ki kurdu u varolu tarz,d,r. Otantikli in bu tan,m,, Daseinøn ve onun otantik olmayan varolu unun analizinden ç,kar,lmaktadır.

Heideggerøn otantikli ini kavrayabilmek için, onun insan, ve insan,n varolu sal durumunu nas,l tan,mlad, ,na dikkat etmek gerekir. Zira Heideggerø göre otantikli in temeli, varolu çular,n ele ald, , biçimiyle insand,r. Bu insan, her eyden önce kendini hep-ben olarak anlayan bir bireydir ve bu birey, duygular,, dü ünceleri, iradesi, eylemleri ile bir bütündür ve kendisini varolarak ortaya koyar. kinci olarak insan, dünya-da varl,kt,r. Kendini dünyaya f,rlat,lm, øolarak

²¹³Heidegger, Letter on Humanismø s. 223.

bulan insan, dünya ile varolu sal ve ontolojik bir ili ki içerisinde. Bu ili ki insan,n ölümlülü ü, zamansall, , ve tarihselli i ile belirgin ekilde ortaya konur. Bununla birlikte f,rlat,lm, l,kø hali, insan,n bu dünyaya ait olmad, ,n,n bir göstergesidir. nsan,n evi Varl,køn kenar,d,r, dünya de il. Üçüncü olarak insan, imkanlar,na-do ru bir varl,kt,r. O, dünyaya geldi i andan itibaren imkanlar, olarak vard,r. Dolay,s,yla kendi seçimleri ve eylemleriyle kendisini olu turacaktır. Dördüncü olarak insan, özgür bir varl,kt,r. Varolu sal durumunun s,n,rl,l,klar,na ra men insan kendi seçimlerini yapmada ve kendini olu turmada özgürdür.

Bu insan tan,m,ndan yola ç,karsak otantiklik, her eyden önce her bireyin, tek ba ,na gerçekle tirebilece i bir varolu tarz,d,r. Nitekim her birey kendi varolu unda tek ba ,nad,r. Kalabal,klar otantik varolu u gerçekle tiremezler.²¹⁴ Varl,køda ili kiyi her birey tek ba ,na kurabilir, Varl,køn kendini aç,mılas, her defas,nda tek bir birey için söz konusu olabilir. Öyleyse otantiklik sürecinde birey tek ba ,nad,r.

Bununla birlikte ölümü-öndeleme, kayg,, vicdan ve karar,l,k Daseinø içinde güven ve huzur buldu u kendi dünyas,ndan s,y,r,p alarak ask,da b,rakmaz. Tam tersine benli i ihtimam gösterdi i varolanlara yak,nla t,r,r ve ba kalar,yla olan ili kisini yeniden yorumlamas,n, sa lar.²¹⁵ Otantik Dasein için ba kalar,, kendi varl,k imkanlar, aras,ndan seçim yapabilmekte hürdür. Hatta bu Dasein, ba kalar,n,n vicdan, bile olabilir.²¹⁶ Dolay,s,yla bireysel tecrübe üzerine kurulu bir varolu tarz, olan otantiklik, insan,n toplumdaki soyutlanmas, anlam,na gelmez.

kinci olarak otantiklik, insan,n varolu sal durumuyla yak,ndan ili kilidir. Her eyden önce ki inin bu durumla yüzle mesi gerekir. Gerçekte pek çok varolu çuya göre otantik olmak öncelikle birey olmak ve kendi hayat,ndaki baz, eyleri yapmayla yüzle mek aç,s,ndan kendi varolu unun bilinçli bir kavray, ,d,r. Heideggerø göre de otantiklik için, insan,n be eri sonlulu un ve s,n,rl,l, ,n a ,rl, ,n, kabul etmesi gerekir. Bu s,n,rl,l,k ve sonluluk insan,n ölümlülü ü, zamansall, , ve tarihselli i ile ilgilidir. Ona göre otantiklik, sonlu ve s,n,rl,

²¹⁴ Mounier, *Varolu Felsefelerine Giri* , s. 109.

²¹⁵ Heidegger, *BT*, s. 274; Heidegger, *VZ*, s. 314.

²¹⁶ Heidegger, *BT*, s. 274; Heidegger, *VZ*, s. 315.

oldu umuzu görmek, bizim için her şeyin mümkün olmadıkça, farkına varmak ve böylece bize tanınan süreyi kendi üzerimize almanın ve bir şeyler yapmanın ne kadar önemli olduğunu anlamak; içerisinde bulunduğumuz tarihsel durumda gerçekten önemli olanı, tespit ve tayin etmek ve bu amaçları peşinde koşma konusunda kararlı bir duruş sergilemektir.²¹⁷

Bu anlamda Heidegger'in otantiklik anlayışı, Nietzsche'inkinden oldukça farklıdır. Nietzsche'nin otantik varoluşu, insanın içinde bulunduğu toplumun değer sistemlerini yıkarak estetik ideallerin hükmü altına giren daimi bir kendini oluşturma projesidir. Nietzsche'den tamamen farklı olarak Heidegger, otantiklik için içinde bulunduğu tarihsel durumdan soyutlamaktan yana değildir. Zira ona göre, insan zaten tarihsel bir varlık ve kendisiyle ilgili projesini oluşturabileceği bütün imkânlar, içinde bulunduğu kültürden miras alır.²¹⁸

İnsanın varoluşsal durumunun farkına varması, ve otantik olmayan varoluştan otantik varoluşa geçişini hiçbirlikde yüzlemesiyle gerçekleşir. Bunun için insanın önünde en zati imkan, olarak ölüm ve hiçbirliğin bir ifadesi olarak kaygıyı durmaktadır. Çünkü hiçbirlik insanı gizli kalmaktadır. Otantik olmayan varoluşta içinde insan, kendini tamamen var olanın içinde kaybettiğinden, gündelik yaşamında bakıldığında ve bakıldığında rollere kendini kaptırarak, bundan hiçbirlikten uzaklaşır. Böylece insan kendini güvende hisseder. Ancak ölümle yüzleşme ya da aslî kaygının ortaya çıkması, müstesna anlarda ki varoluşsal durumunun idrakine varır.²¹⁹

Hiçbirlikde yüzleşmek için insanın, gündeliklik içinde kendini kaybetmeye ve kendini aldatmaya doğru sürüklenmemesi yahut bu sürüklenmesini durdurması gerekir. Böylece insan, kendi asli imkanlarını, gerçekleştirmeye yönelir. Çünkü o, ontolojik olarak en asli varlık imkanına yönelik varlıktır. İmkanlar-na-doğru varlık olarak insan, hep kendisinin ilerisinde olan bir varlıktır.²²⁰

Burada dikkat edilmesi gerekir ki Heidegger düüncesinde otantiklik, kişinin kendi özüne doğru hareket etmesini isteyen bir benlik öretisi değildir.

²¹⁷ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 185-6.

²¹⁸ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 186.

²¹⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 48.

²²⁰ Heidegger, *BT*, s. 179; Heidegger, *VZ*, s. 179.

Tam tersine insan bir tasar, d, r. O farklı imkanlar içerisine fırlatılm, t, r ve kendisini sadece imkan olarak anlamaktadır.²²¹ Öyleyse otantikliğin de özü ya da doası yoktur. O, sadece Varlıkın farklı imkanlar, olarak var olmak demektir. İnsan, kendisine ait olan asli imkanların, gerçekleştirdiği içinde otantik olarak var olur. İmkanlar, kendine yabancı, tasarımlar olarak kaldıkça, süreçte ise otantik olamaz. Böyle bir durumda kendisi kaybolmuş ve parçalanmış, asli imkanlar, ise ulaşamaz olur.²²²

Bu insan ve hayat anlayışının bir sonucu olarak Heidegger'de otantiklik, bireyin kendini ve imkanlarını kaybettiği gündelik varoluşundan, dünya-daki varoluşsal durumunun yani sınırlı, insan ve ölümlülüğünün farkına vararak uzaklaşması, kendi imkanlarından hareketle kendini seçmesi ve böylece Varlıkta ilikini kurmasıdır. Bu ilikini kuran otantik insan, insan olmanın gereğini yerine getirmiş insandır, denebilir. Zira her ne kadar genellikle ve öncelikle gündelik varoluşunun içinde kaybolursa da insan için asıl amaç, varoluşsal durumunun idrakine vararak otantik olmaktır. Öte yandan otantiklik, elde edilmesi, ulaşılması gereken bir haldir. Heidegger'in ifadesiyle bu varoluş tarzı, gündelikliğin üstünde bir yerlerde askıda durmaz. Egzistansiyel bakımdan onun yakalanması gerekir.²²³

Varlıkta ilikini açışından bakıldığında otantiklik, anlamlı bir haldir. Anlamlı haller içinde yaayan insan, sürekli aynanın varoluşunu koruyamaz. Bir kere otantik olan Dasein, bundan sonra her zaman otantik olacak demek yanlış olacaktır.²²⁴ Bununla birlikte dünyadaki durumundan memnun olup, nereden gelip nereye gittiği, varoluşunun nedeni gibi asli sorulara karşılık, kayıtsız olan, bu sorulardan kaçan insanın ölümle yüzleşmesi ya da kaygı, anında, bir başka ifadeyle Varlıkta karşı karşıya kaldığında, bu kayıtsızlık, kırılır. O anda, yaadığı yerin güvenli bir ev olmadığı fark eder. İnsana güvenli hayatın teminatını sunan kamuya ve ortalamaaya ait bütün cevaplar birdenbire ortadan kaybolur. Bu, bakıldığında kopmuş yalnızlık halinde insan için, benim doğru hayatım nedir sorusu önemli hale gelir.²²⁵ Gerçekten insan nasıl yaaması, bu ölümle sonlanacak hayat, nasıl

²²¹ Heidegger, *BT*, s. 136; Heidegger, *VZ*, s. 153.

²²² Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 136-7.

²²³ Heidegger, *BT*, s. 167; Heidegger, *VZ*, s. 189.

²²⁴ Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 114.

²²⁵ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 135-6.

de erlendirmelidir? Otantik varolu u ya ayan insan, tekrar toplum içine dönüp gündelik hayat,n, sürdürmeye devam etse de, gerçekte art,k farklı, bir bak, aç,s,na sahiptir. Art,k -do ru ya amø onun için ortalaman,n dayatt, , -do ru ya amødan farklı, olacaktır,r.

Bununla birlikte Heidegger, otantikli i ahlaki aç,dan ele almaz. Dolay,s,yla otantik olmayan varolu , gayriahlâkî bir ya am anlam,na gelmemektedir. Ancak kararlar,n ve seçimlerin kamuya b,rak,lmas, aç,s,ndan, insan için -kendini belirleyememeø durumu söz konusudur. Bu Nietzsche'nin otantik olmayan insan,yla az çok benze se de, aslî olarak Kierkegaard'ın etik insan,yla uyu ur. Çünkü Kierkegaard gibi Heidegger de, otantik olmayan insan, ahlakî olarak yarg,lamaz. Her ikisinde de evrensel ahlak kurallar,na uyman,n, insanî aç,dan bir sak,ncas, yoktur. Hatta Heidegger için otantik olmayan varolu Dasein'ın öncelikle ve genellikle içinde bulundu u bir durumdur. Onun için bu varolu , analizinin temelini olu turmakta, Daseinø anlamam,z, sa lamaktad,r. Çünkü otantik Dasein, varolu unu otantik olmayan varolu una borçludur.²²⁶ Heidegger'ın Varl,k'ın hakikatini arayaca , yer olan otantik varolu ise ahlaki olarak -yeniden ekillenmeøden ziyade bir fark,ndal,k ve varolu sal bir idrak durumu olup ancak bu fark,ndal,k sayesinde ahlaki bir dönü ümden bahsedilebilir.

Sonuç olarak tam bir tan,m,n, yapamamak da Heidegger'e göre otantikli in çerçevesini belirlemek mümkündür. Buna göre otantiklik:

1. nsan,n varolu sal durumunun, dünya-da varl,k oldu unun, f,rlat,lm, l, ,n,n yani dünyanın,n onun evi olmad, ,n,n, zamansall, ,n,n, ölümlülü ünün, tarihselli inin ve özgürlü ünün fark,na varmas,d,r. Bu fark,ndal,k, ancak ölümlü ya da -hiçlikøe yüzle erek gerçektir.
2. imkanlar,na-do ru bir varl,k olarak insan,n, kendi imkanlar,n,n fark,na vararak bunlar aras,nda seçimler yapmas, ve kendini tasarlayarak olu turmas,d,r. nsan,n imkanlar,n, de erlendirmesi vicdan,n,n sesine kulak vererek otantiklikte karar k,lmas,n, gerektirir.

²²⁶ Çüçen, *Heidegger'de Varl,k ve Zaman*, s. 113.

3. İnsan,ın Varlıkta ontolojik ve varoluşsal ilişkisini kurmasıdır. Böylece kendini ve Varlığın hakikatini anlaması, mümkün olacaktır.

K NC BÖLÜM: OTANT KL K VE D N

Varolu çu anlamda otantiklik üç temel üzerine kurulmaktadır. Birincisi insan,n varolu sal durumunu idrak etmesi; ikincisi bu varolu sal durumu içinde imkanlar,na-do ru özgür bir varl,k olarak hayat,n,n sorumlulu unu üstlenmesi ve imkanlar,n, de erlendirmesi, üçüncüsü ise Varl,køda ili ki kurmas,d,r. Acaba bu üç önemli temelin dindeki kar ,l, , nedir?

Dinin bir insan ve hayat anlay, , vard,r. Bu çerçevede bir insan tan,m, yaparak onun varolu sal sorular,na cevap verir. Acaba din, insan, nas,l tan,mlamakta, ondan nas,l bir varolu tarz, beklemektedir? Varolu çu anlamda otantiklik e din, engel mi olmaktadır yoksa dinin insandan talep etti i belli bir otantiklik anlay, , var m,d,r? Dinin otantik varolu la ili kisi nedir?

Bu sorulara cevap vermek amac,yla tezimizin bu ikinci bölümünde otantiklik ve din ili kisini inceleyece iz. Bu sebeple bu bölümde ilk olarak, dinin insan anlay, ,n, otantiklik aç,s,ndan de erlendirece iz. kinci olarak, dine göre otantik ve otantik olmayan varolu un ne oldu unu ele alaca ,z. Son olarak da Tanr,ø,n, insandan talepleri çerçevesinde dinin otantiklik e engel olup olmad, , konusunu tart, aca ,z.

I. D N N NSAN ANLAYI I VE OTANT KL K

Heidegger felsefesinin amac,, Varl,kø konu eden bir ontoloji kurmak olsa da onun bu ontolojinin temelini koydu u varl,k insand,r. Bu felsefenin ürünü olan bir kavram olarak otantiklik de bir insan sorunudur. Nitekim Heideggerøn otantiklik anlay, , insan,n ontik ve ontolojik olarak müstesna bir varl,k olu u dü üncesiyle ekillenmi tir. Buna göre, Varl,køn anlam,na dair soruya cevap verecek tek varl,k olarak insan, akl,, duygular,, eylemleri k,saca varolu uyla birey olarak bir bütündür. Bu insan, s,n,r,l, özgürlü üyle kendini bir proje olarak tasarlar ve olu turur. Çünkü her ne kadar dünya-ya -f,rlat,lm, ø ölümlü ve s,n,r,l, bir varl,k olsa da insan, imkanlar,na-do ru bir varl,kt,r ve bu imkanlar, aras,nda seçim yapma özgürlü üne sahiptir. Onun otantiklik i de, bu özgür seçimlerinin sorumlulu unu üstüne almas,yla ilgilidir. Genel olarak varolu çu felsefenin de

insan anlayışının, onun varoluşunun bu temel niteliklerin, din açısından ne ifade ettiğini ele almak otantiklik-din ilişkisi açısından gereklidir.

A) Bütünlük içinde Birey Olarak İnsan

Heidegger'in ve varoluşçu felsefenin insan anlayışının temeli bireyciliktir.¹ Bireycilik, insan varoluşunun tek tek bireyler açısından hep-benim varoluşunu olarak ele alınması, ve bu varoluşunun, insanın bilinci, iradesi, duyguları, bedeni ve eylemleri ile bir bütün olarak algılanması, gerektiği düşününcesine dayanır. Dolayısıyla Heidegger'in birey, dünyaya kapalı, soyut epistemolojik bir öznedir, dünya-da varlık olarak somut insandır. Bu nedenle Heidegger, klasik felsefenin önce zihinde var olup sonra dünyaya dahil edilen rasyonel insana, insanın bilgisinin varoluşundan soyutlanma, epistemolojik bir bilgi olduğu ve insanın zihin-beden ya da ruh-beden ekinde düalist bir yapıda olduğunu düşününceye karşı çıkar. Ona göre, Antik Yunan-Hıristiyan antropolojisinin iki temel argümanı, insanın bütünlük içinde bir birey olarak anlaşılması önünde engel olmuştur. Bu iki argüman şöyle özetlenebilir: 1. İnsan, aklın, bir canlıdır. 2. İnsan, ruh ve beden adıyla verilen ontolojik olarak birbirinden farklı iki cevherden oluşur.²

Otantiklik açısından bakıldığında, Heidegger ve varoluşçuluğunun bu itirazı oldukça önemlidir. Zira otantiklik insan için bir varoluş tarzı olarak tanımlanmaz, insanın ruh ve beden olarak iki ayrı cevherden oluştuğunu düşünmesi, bedeninin kötülüklerin kaynağı olan aklı bir cevher; ruhun ise onun tam karşıtı olarak yüce bir cevher olduğu görüşünün temelini oluşturur. Buna göre insan tabiatı, yüce bir ruhun aklı bir bedene hapsedilmesiyle ibarettir. Bu da insanın, bedene bağlı benliğinden kurtulup ruhu özgür bırakması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bu anlayışta otantiklik bedenden kurtulma mümkündür. Öte yandan insanın evrensel bir aklıdan payını alması, rasyonel bir birey olarak yorumlanması, otantikliğin insan doğasının bastırılarak aklının, mantığının

¹ Walter Kaufmann, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, çev. Akif Göktürk, De Yay., [ys] 1965, s. 5.

² Heidegger, *BT*, s. 45-6; Heidegger, *VZ*, s. 51.

denetimine girmesi sonucu elde edilen zihinsel bir kavrayış, la gerçekte tirilebilece i anlam,na gelmektedir.³

Otantik varoluş , insan için sahici, gerçek bir varoluş tur. İnsan ancak bu sayede insan olmanın anlam,na, varoluş sal durumunu idrak eder. Ancak bu, yalnızca zihinsel bir idrak de ildir. Çünkü Heidegger'e göre, insan,ın özü zihni ya da bedeni de il, dünyadaki somut gerçekli i dir. Bu sebeple otantik varoluş , insan,ın birbirinden ayrı, unsurlar,ndan birinin di eri üstündeki hâkimiyeti olarak algılanamaz.

Peki dinler açış,ından bakıldığında insan,ın durumu nedir? Dinin insandan bekledi i bedeninin isteklerinden kurtularak ruhunu özgürlü e kavu turması, m,, yoksa akl,ın,ın mantık,ın,ın denetimine girmesi midir? Ya da aslında dinin istedi i, insan,ın bir bütün olarak dinin kendisine verdi i cevaplar, özümsemesi ve bu cevaplara göre seçimler yapması, m,d,r? Burada Heidegger'ın Antik Yunan-Hıristiyan antropolojisine yaptık,ı, ele tiriler çerçevesinde bu sorular,ın cevabı aranacaktır.

Heidegger açış,ından, insan,ın bütünlü ünü ve do ru olarak anlaşılmas,ın, engelleyen ve otantikli in gerçek manası, açış,ından sorun olu turan ilk problem, insan,ın Antik Yunan'dan gelen bir tanrımla "akıl, canlı,ø olarak tanrımlanması,d,r. Çünkü bu tanrıml, insan,ın di er canlı,larla ayrı, ontik ve ontolojik özelliklere sahip olan "mevcutø bir nesne gibi kabul etmektedir. Böylece insan, dünyadaki varlıık, ve dünya ile ili kisi bakış,ından di er canlı,larla ayrı, yapıda kabul edilmi tir. Onu di er canlı,lardan ayrı,ran yalnızca "logos'tur.⁴ Oysa Heidegger'e göre insan,ın di er canlı,lar gibi "mevcutø de ildir, o varolmaktadır. Öyleyse insan,ın "akıl, canlı,ø olarak tanrımlanması,, öncelikle onun nesnele tirilmesine, sonra da ayrırt edici vasfı, olarak sadece "logos'un belirlenmesine sebep olmu tur.

Heidegger'e göre Dasein, ontik ve ontolojik olarak farklı, ve öncelikli bir varlıktır. İnsan,ın özü, varoluş unda yatar. Çünkü Dasein, bir yandan "varolmaktaø öbür yandan kendi "varoluş unuø mesele etmektedir. Bu varoluş , insan,ın duygular,, bilinci, iradesi ve eylemlerini içine alan somut varoluş udur ve onu di er

³ İbrahim Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Akça Yay., Ankara 1999, s. 69.

⁴ Heidegger, *BT*, s. 45-6; Heidegger, *VZ*, s. 51.

varlıklardan ayrılan temel özelliştir.⁵ Zira Heidegger'e göre Varlık anlayabilecek tek varlık olarak Dasein, soyut bir kavram değildir, aksine somut, kendini anlayan ve kendi deneyiminden hareket eden insandır.⁶

İnsan, bu şekilde tanımlanması, onun bilme eylemiyle doğrudan ilgilidir. Zira insanın bilme, varlık olması, bilmeyle bilen bir varlık olduğu anlamına gelir. Halbuki Heidegger'e göre, insanın bilme serüveni, salt epistemolojik bir olgu olmayıp varoluşsal ve ontolojiktir. Çünkü insanın bilme anlamı, ruh hali ve söz ile açıklanması, anlamına gelmektedir. Anlama ile insan kendini imkan olarak tasarlar, ruh halleri ve söz aracılığıyla da kendini ortaya koyar.

Nitekim Kierkegaard da bilme temelli insan algısını ele alır. Ona göre, insanın varoluşu bir düşünce ya da bilgi değil, ya anlam ya amaçla ilgilidir. Varolan birey değil, düşününce bireydir.⁷ Bilgi, bir davranış, yahut varoluş tarzıdır ve ancak bilme sorusu etrafında cereyan eden subjektif düşünme sonucu, kişisel deneyimlerin derinleşmesi yolu ile keşfedilebilir. Kierkegaard felsefesinin temeli olan subjektif düşünme bilgisi ya amaç ve var etme anlamına gelir. Objektif düşünmede insan, sadece bir seyirci olmasıyla değil, subjektif düşünme sürecine giren birey, seyirci olduğu kadar bir aktördür.⁸

Varlık salt epistemolojik olarak bilen insanla, otantik insan arasında iliği kurmak zordur. Otantik insan, kendini anlayan, tasarlayan ve buna göre eylem yaparak oluşan, dönüşen insandır. Süje-objektif iliği kisi içinde her şeyi bilmek, otantiklik açısından hiçbir anlam ifade etmez.

Din açısından bakıldığında ise, insanın ontik ve ontolojik farklılığı, açıkça ortadadır. Din sadece insanı muhatap alır, onun varoluşuna anlam katar, onun sorularına cevap verir. Üstelik din insanın aklı, duyguları, eylemleri arasında da bir ayrışma getirmez. İnsandan bütün varoluşuyla teslimiyet ve iman bekleyen dinlerin pek çoğuna göre, insanın aklı, ruhu ve insanın varoluşuna anlam katacak bilgiye ulaşması, ancak farklı süreçlerle mümkündür. Teoloji ve felsefe tarihi iman-aklı iliği kisiyle ilgili tartışmalarla doludur.

⁵ Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, s. 21-2.

⁶ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, trc. Sedat Umran, İz Yay., İstanbul 2009, s. 336.

⁷ Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yay., Ankara 2004, s. 115.

⁸ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beklenti Klasiği*, s. 33-9.

Dini dü üncede bilgi, felsefi bilgiden daha geni anlamlarda kullan,lm, t,r. Nitekim kutsal kitaplar,n bilgi anlay, ,na bakt, ,m,zda epistemolojik anlamda bir -bilmeø de il, bütüncül bir -bilmeø anlay, , görmekteyiz. Gerek Kitab-, Mukaddesøte, gerekse Kurøan-, Kerimøde -bilenø⁹ varl,k olarak tan,mlanan insan,n bu bilgisi, çe itli kavramlarla aç,klanm, t,r. Biz, burada slam dü ünçesindeki øhikmetø kavram, üzerinde duraca ,z.

Kurøanøda ifade edildi i üzere Allah, insana hikmet vermi tir.¹⁰ Bu kavram, slam dü ünçesinde çok geni bir manada kullan,lm, t,r. Buna göre hikmet, sözde ve fiilde do ruyu tutturma, hem bilgi, hem de i yani bilmek ve bildi iyle amel etmek, varl,klar,n özündeki manalar, anlamak, Allahøn emrini anlamak, her eyi yerli yerince koymak, adalet, güzel ve do ru i lere yönelmek, Allahøn ahlak, ile ahlaklanmak gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Dolay,s,yla Allahøn hikmet verdi i insan anlayan, yapan, eyleyen ve bu ekilde dönü en/olu an somut olarak var olan bir bireydir. Bu kavram oldukça ümullü bir kavram olup dinde insan,n bilinci, akl,, iradesi, eylemleri ve duygular, ile somut varolu u içinde bir bütün olarak kabul edildi inin en önemli göstergelerinden biridir.¹²

Heideggerøn klasik felsefe ve teolojiyle ilgili ikinci ele tirisini, insan,n düalist bir yap, içinde ele al,nmas,d,r. Platonødan bu yana ruhun ontolojik olarak bedenden ayr, bir cevher kabul edilmesi, Augustinusøda birlikte H,ristiyan teolojisinin önemli bir parças, haline gelmi tir. Birbirinden ayr, iki cevher olarak ruh ve beden, insan için -kendili inden anla ,lanø eyler olarak kabul edilerek insan alg,s,ndaki hakimiyetini, Descartes ve Kantøda birlikte sürdürmü tür.¹³ Dinler aç,s,ndan bak,ld, ,nda da özellikle geni halk kitlelerinin inançlar,n,n belirlenmesinde çok önemli olan büyük mezheplerin olu turdu u teolojilerin, ruh-beden düalizmini benimsedi ini görmekteyiz. Örne in, slam dü ünçesinde Farabi, bn Sina, Gazali, bn Rüd gibi filozoflar nefsin soyut, manevi bir cevher oldu u görü ünde birle ir. Fakat son dönem teologlar, ba ta olmak üzere bir çok

⁹ Bakara 2/31; Tekvin 2: 19-20.

¹⁰ Bakara 2/269.

¹¹ Elmal,l, Hamdi Yaz,r, *Hak Dini Kurøan Dili*, Azim Yay., stanbul [ts.], c. II, s. 205-10.

¹² Hikmet kavram,n,n slam dü ünçesinde farklı anlamlarda nas,l kullan,ld, ,n,n açıklamas, için bkz. lhan Kutluer, *slamøn Klasik Ça ,nda Felsefe Tasavvuru*, z Yay., stanbul 2001; Alparslan Aç,kgenç, *Bilgi Felsefesi*, nsan Yay., stanbul 2007.

¹³ Heidegger, *BT*, s. 45-6; Heidegger, *VZ*, s. 51-52.

dü ünür de, bu düalizmi reddederek dinin aslında böyle bir ayrım yapmadığını, söylemleridir. Nitekim ne Kitab-ı Mukaddes'te, ne de Kur'an'da "cevher" kavramı kullanılmaktadır. "Cevher" Yunan felsefesinden dini düinceye geçmiş bir kavramdır.¹⁴ Bununla birlikte konumuz itibarıyla ruh-beden düalizminin ontolojik yönü bizi ilgilendirmeden burada bu tartışmaların ayrıntılarına ele almayacağız. Burada, bu ayrımın otantiklik açısından önemini tartışacağız.

Din açısından ruh ve beden ayrımının değerlendirilmesi için dini literatürde "nefes" kavramının incelenmesi gerekir. Branice'de "nephes", Arapçada da "nefes", Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de farklı şekillerde kullanılmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'te "nephes" ayrı bir "cevher" anlamında ruh (soul) manasında, örneğin hayat (life), kişi (person), nefes (breath), insanın özü (inner person), benlik (self), istek (desire); ruah ise rüzgar (wind), nefes, idrakin ve/veya iradenin bulunduğu yer (seat of cognition), tabiat (disposition), can (spirit) olarak anlaşılabilir. Bu anlamda Branice'de "nephes" kelimesi, insanın bütünlüğü içinde algı ve duyguların ifade ettiği fakat insanın maddi vücudundan ayrı bir cevhere işaret etmez.¹⁵

Kur'an'da da nefes, farklı manalarda kullanılmaktadır. *"Öyle bir günden korkun ki o gün hiç kimse (nefes), ba kas (nefes) için herhangi bir ödemedede bulunamaz"*¹⁶, *"Allah, her ahs (nefes) ancak gücünün yetti ölçüde mükellef tutar"*¹⁷; *"Allah, her nefsin ne kazanacağını bilir"*¹⁸ ayetlerinde nefes, ahs, kişi, zat anlamında kullanılmaktadır. Burada nefes aklın, duyguların, bedenini ve eylemleri ile bir bütün olarak insan ahsı ve varlığı anlamındadır. Bu nefis eylemlerinden sorumlu, ba kasından ayrı, tek başına bir bireydir.

İkinci olarak nefes, *"Nefisleriniz size (kötü) bir işi güzel gösterdi"*¹⁹ ve *"Nefislerinin onlar için hazırladığı şey ne kötüdür"*²⁰ ayetlerinde olduğu gibi insan

¹⁴ Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun ki Ayr, Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Tavır", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33 (2007/2), s. 56-9.

¹⁵ Joel B. Green, "Restoring The Human Person: New Testament Voices For A Wholistic And Social Antropology", *Neuroscience And The Person*, ed. Robert J. Russel ve diğerleri, Vatikan 2002, s. 4-5'den naklen Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun ki Ayr, Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Tavır" s. 56-7.

¹⁶ Bakara 2/ 48.

¹⁷ Bakara 2/ 286.

¹⁸ Ra'd 13/ 42.

¹⁹ Yusuf 12/ 18.

tabiat,n,n bir hali için kullan,lmaktad,r. Bu hal, insandaki kötülü ün kayna ,d,r ve onu kötü i lere do ru meylettirir.

Gazali de nefsin -bütün olarak insan hakikatiø ve -öfke ve ehvet gibi duygular,n toplam,ø olarak iki anlamda kullan,ld, ,n, ifade eder. Ancak Gazaliøye göre, bütün olarak insan hakikati anlam,ndaki nefs, manevi, soyut, rabbani ve ilahi bir cevherdir.²¹ kbal, Gazaliønin -bütün olarak insan hakikatiø tan,m,na kat,lmakla birlikte, onun nefsi yanl, anlad, ,n, iddia eder. Nefs ya da benlik zamandan ve mekandan münezzeh, bölünmez ve de i mez bir cevher de il,²² -kendini zaman içinde olu turan, kendi hayat tecrübesiyle te ekkül ve idare edilenø benliktir.²³ Bir di er ifadeyle nefs, -insanda arzular,n, u ra ,lar,n, emellerin, gayretlerin, kararlar,n, hareketin ve ki ilik geli iminin dinamik merkezidir.²⁴ nsan dü üncesi, nefsi ne kadar tahlil ederse etsin, nefs akl,n almayaca , derecede derin olmas,na ra men malum ve gerçektir.²⁵ Öyleyse nefs bedeni de içine alan, iyilik ve kötülük potansiyeli bar,nd,ran, herhangi bir ekilde ayr,m kabul etmeksizin insan,n varl, ,n, ve ahsiyetini ifade eden bir kavramd,r.

Dine göre, insan bir bütündür²⁶ ve bu bütüne, kutsal kitaplarda -nefsø ad, verilmektedir. Bu bütünlük, varolu u s,ras,nda sadece farklı haller içinde bulunmaktadır.²⁷ Bu sebeple ruh ve beden ayr,m, teorisi üzerine kurulan bir dini ya am biçimi olarak zühd ve zühd ile -gerçek benøe ula ma yolu, bedenini ya da nefsin yok edilmesi anlam,na gelmez. Zühdde amaç, kendi kendini disipline ederek nefsin dönü ümünü sa lamakt,r.

Bu dönü üm, Kur'andan hareketle aç,klanabilir. Nefsin dalalet içinde olup Allah'ın uzakla an haline Kur'anda nefs-i emmare²⁸ ismi verilmi tir. Ancak ki inin iradesiyle, kendisini hesaba çekerek bu nefsin emirlerine kar ,

²⁰ Maide 5/ 80.

²¹ Muhammed Gazali, *hyaø Ulûmiød-din*, Darüø-maarife, Beyrut [ts.], c. III, s. 4; Türkçesi için bkz. Gazali, *hyaø Ulûmiød-din*, trc. Ali Arslan, Arslan Yay., [ys] 1972, c. IV, s. 10.

²² Muhammed kbal, *slamøda Dini Tefekkürün Yeniden Te ekkülü*, trc. Sofi Huri, K,rkambar Yay., stanbul 1999, s. 117-8.

²³ kbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Te ekkülü*, s. 124-5.

²⁴ Ahmet Albayrak, ÷ kbaløde Dinamik nsan Anlay, ø *Dîvân: Imî Ara t,rmalar*, III/5 (1998/2), s. 241.

²⁵ kbal, *Dini Tefekkürün Yeniden Te ekkülü*, s. 116-7.

²⁶ ems 91/ 7-9.

²⁷ n ikak 84/ 19.

²⁸ Yusuf 12/ 53.

mücadele etmesi, böylece nefs-i levvameøye²⁹ dönümesi, en sonunda da nefs-i mutmainne³⁰ halinde karar k,rmas, gerekir. Nefs-i mutmainne, gafletten uzak, kim oldu unun fark,nda olarak Allahøda ili ki içinde olan haldir.³¹

Nitekim bn Arabiøye göre, nefsin etkisinden kurtulmak, nefsin yok edilmesi anlam,na gelmez. Sadece insan,n kendini de i tirebilmesi için, nefsini kontrol alt,na alarak dönü türmesi gerekir. Nefsin olumsuz halinin böylece kontrol alt,na alınarak dönü türülmesi, insan,n varolu amac,d,r.³² Yine Mevlanaøya göre, insan,n toplumsal alg, sebebiyle kendisini bir -nesneø gibi görmesiyle olu an bir -mahdud (s,n,rl,) benlikø alg,s, vard,r. Bu s,radan benli i -ezelî benlikøe dönü türmek gerekir. nsan,n as,l amac, da budur.³³ Nefsi terbiye ya da zühd de otokontrolle bu dönü üme engel olacak eylemleri engellemek, dönü ümü sa layacak eylemlerin benlikte hissedilmesini sa lamakt,r.³⁴

Özetle kutsal kitaplar aç,s,ndan bak,ld, ,nda insan,n ontolojik manada iki farklı cevherden olu tu una dair aç,k bir i aret görmemekteyiz. Buna kar ,lk özellikle -nefsø kavram,ndan hareketle, kutsal kitaplar,n insana bütünlü ü içinde bir birey olarak bakt, ,n, söylemek mümkündür. Dolay,s,yla din aç,s,ndan bak,ld, ,nda insan, kendi varlık artlar,ndan hareketle anla ,lmal,d,r. Bu da insan,n kendi bütünlü ü içinde bilen, yapan, eden, de erleri olan, tav,r tak,nan, özgür olan, önceden görüp tayin eden ve inanan varlık oldu unu kabul etmek demektir.³⁵ Öte yandan insan,n en önemli özelliklerinden biri olan -bilmeø epistemolojik anlamda bir bilme de il, irade eden, anlayan ve eyleyen bir varlık olarak insan,n ontolojik ve varolu sal anlamdaki dönü ümüdür.

Otantiklik, insan,n zihni, bedeni ve eylemleri ile bir bütün oldu u bir hal ya da varolu tarz,d,r. Dine göre de insan, somut gerçekli i içinde bir bütündür. Dolay,s,yla din insandan, akl,n, kontrolü alt,na almas,n, ya da bedeninin arzular,n, tamamen yok edip ruhunu özgürle tirmesini istemez. nsan bir bütündür

²⁹ K,yame 75/ 2.

³⁰ Fecr 89/ 27.

³¹ Gazali, *hya*, c. III, s. 4-5.

³² Zafer Erginli, -bn Arabiøye Göre Hz. Ademøde Temel nsan Nitelikleriø *Tasavvuf İmi ve Akademik Ara t,rma Dergisi*, IX/ 21 (2008), s. 192.

³³ Osman Nuri Küçük, *Mevlanaøya Göre Manevi Geli im Benli in Dönü ümü ve Mirac,*, nsan Yay., stanbul 2009, s. 47-8.

³⁴ Küçük, *Mevlanaøya Göre Manevi Geli im*, s. 114.

³⁵ İhan Kutluer, -nsanø D A, c. XXII, s. 320-3.

ve bir bütün olarak halden hale geçerek varolur. Bu hallerden bazıları, dini anlamda kabul görmeyen, reddedilen, zemmedilen; bazıları, ise insandan olmasın, talep edilen hallerdir. Dolayısıyla dini anlamda insanın farklı varoluş tarzları, vardır ve insan zihni, bedeni, iradesi, eylemleri, duyguları, kasacası, nefsi ile bu varoluş tarzları, vardır.

B) Yaratılm, Bir Varlık Olarak İnsanın Özünü ve Varoluşunu

Heidegger'de otantiklik, kişinin kendi özüne doğru hareket etmesini isteyen bir benlik özetisinden ziyade, farklı imkanlar içerisinde farklılaşmış ve kendisini sadece imkan olarak anlayan insanın kendini tasarlaması, olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla otantiklik, insanın imkanları-na-doğru-bir varlık olması, düşünce üzerine şekillenir. Yani insan bir projedir, sürekli kendi kararları, ve seçimleriyle ne olacak, tasarlar ve olduğuyun sorumluluğunu üstlenir. Bu sebeple başlangıçta insanın ne olduğı belirlenmemiştir, o kim olacak,na kendisi karar vermek zorundadır. Böylece özgün bir varoluş ortaya çıkar. Bu düşünceye göre insanın özünü, onun varoluşu, yani imkanlarıdır. Ancak insanın imkan olarak var olması, acaba yaratılmış düşüncesinin hakim olduğu dinler açısından ne anlam ifade etmektedir? Her şeyden önce dinlerin temelini oluşturan insan, yaratan Tanrı, fikri, bu otantiklik anlayışıyla başlar mı? Eğer Tanrı, insanı bir özgün binaen yaratmışsa, insanın kendi kendini oluşturduğu bir tasarım olması, fikri Tanrı, fikri ile çatışır mı? Yani insanın otantiklik imkânı, bulunan bitmemiş bir proje olarak düşünmemiz için Tanrı'nın olmaması gerekir? Bir başka ifadeyle, insan kendi kendini mi tasarlar yoksa o, kendisinin hiçbir katkısı, olmaksızın bir Tanrı, tasarısından mı ibarettir?

İnsanın öncelikle varolduğu ve varolduğunda kendini oluşturduğu fikrinin, Tanrı, fikriyle çelişmesini açık şekilde iddia eden Sartre'dır. Sartre'a göre genel olarak karşıt, özgün varoluştan önce geldiğidüşüncesinin kaynağı, dini düşüncedir. Çünkü Tanrı, pek çok dini gelenekte bir zanaatçı, olarak tasarlanmıştır. Tanrı, yaratırken, neyi yarattığını, çok iyi bilir, diye düşünülür. Böylece Tanrı, teknik bir kavrayışa göre örnek alın, bir kâğıt kesiciyi tasarlayan bir zanaatçı, gibi, insanı tasarlayıp yaratmış olur. Yani bireysel insan, Tanrı'nın zihninde var olan bir kavram, gerçekleştirebilir. Dolayısıyla eğer Tanrı, varsa, insan

için öz, varolu tan önce gelmek zorundadır ve bu da insan, kendi kendini yaratma projesinin yani otantikli inin önündeki en büyük engeldir.³⁶ Sartre, bu iddiayı, imkân kavramı üzerine temellendirir.

Sartre ontolojisinde iki temel kavram vardır: kendinde-varlık ve kendisi-için varlık. Kendinde-varlık sabit, de i mez ne ise o olmaktadır yani varolanlar, nesnelere, fenomenlerdir. Kendisi-için-varlık ise eksik, akıcı, ve belirsizdir. Bu haliyle, bilincin ya da insan, kendisidir. Ancak kendi-için eksikli i bilince d, ar, dan gelmez. Kendi-için eksik olan dolunay olabilmek için son dördün halindeki ayda eksik olan eydir. Ona yabancı, de ildir, kendinden bir eydir, aslında sadece benidir. Sartre, bilincin sürekli tasar, lar yapmas, na sebep olan bu eksikli i dolduracak olan, kendi-için ait imkanlar oldu unu ifade eder.³⁷

nsan, imkan olarak vardır. Bir di er ifadeyle insan ne ise o olmak yerine, ne ise o olma hakkı olarak vardır. nsan, en karakteristik yönü olarak imkan, onun henüz bitmemi , devamlı, gayrete açık olu unu gösterir. Öyleyse imkân, imkân olarak anlamak ya da kendi kendisinin imkânlar, olmak, varlık, ,n, soru konusu eden varlık olarak insan için zorunluluktur.³⁸ Çünkü kendi-için varlık olarak insan, daima kendinde-varlık olmaya, varlık, ndaki eksikli i kapatarak tamlı, a kavu maya çal, ır. Fakat bu imkân, z bir sentez arzusudur. En son tamlı, a hiçbir zaman eri ilemez.³⁹ Bu açıdan kendi-için varlık olarak insan, kendiyle örtü mesi imkân, zdır. Çünkü insan, kendi kendisi oldu u ölçüde kendisinden ba ka bir eydir.⁴⁰ mkân, n gerçekle mesiyle eri ilen kendi-için, ba ka bir mümkün olanlar ufkuyla kar ,la acaktır. Nitekim insan, n arzulad, , eyleri elde etti inde ortaya ç, kan hepsi bu muymu o duygusu, doyumun verdi i somut zevkin zayıf, ,n, de il, kendi ile örtü ememenin s, k, nt, s, n, dile getirir.⁴¹

Buna göre imkan, insan kendi olmak için neyin eksikli ini çekiyorsa odur. Ancak Tanrı, n varlık, ,n, kabul etti imizde imkan, sadece Tanrı, n bir tasavvuru olarak var olacaktır. Örne in, Leibniz'e göre sonsuz say, da imkân Tanrı, n

³⁶ Sartre, *Varolu çuluk*, s. 28-9.

³⁷ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, trc. Turhan Ilgaz- Gaye Çankaya Eksen, thaki Yay., stanbul 2009, s. 160.

³⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 165.

³⁹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Be Klasi i*, s. 91.

⁴⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 164.

⁴¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 167.

anlama yetisinin tasavvurlar, olarak vard,r. Ancak Sartre'a göre bu, imkan,n gerçekli inin, yaln,zca Tanr,ın,n dü üncesinin gerçekli i olmas, anlam,na gelmektedir. Bu demektir ki imkan, hiçbir ekilde gerçekle tirilmemi dü ünçe olarak varl, a sahiptir. Oysa Sartre'a göre imkan, varolanlar,n somut gerçekli idir yani imkan,n var olabilmesi için her eyden önce, bu imkana do ru kendini açan bir varolan,n bulunmas, gerekir. Mümkün olan, düpedüz bir tasavvur olarak varolamaz. Mümkün olan, önce tematik olarak ortaya konmu olamaz.⁴² Çünkü insan,n imkanlar,ndan birinin gerçekle memesi, Tanr,ın,n kendi tasavvurlar,n, olumsuzlamas, demektir ki bu da, imkan, gerçekte kar ,l, , bulunmayan biçiminde olu turmak demektir. Oysa imkan vard,r, son dördünün dolunay olmas, için geçen sürede, ay,n geri kalan k,sm,n,n var olmas, gibi vard,r. Öyleyse Tanr,ıdan yola ç,karak mümkün olan, kurmaya yönelen her çaba, ilke olarak ba ar,s,zl, a mahkûmdur.⁴³

Sartre'ın bu aç,klamalar,ndan ç,kan sonuçlar, özetleyecek olursak; ilk olarak insan,n otantikli i kendisini imkânlar,ndan hareketle bir proje olarak tasarlamas,na ba l,d,r. kinci olarak imkân bir tasavvur de il, varolanlar,n somut gerçekli idir. Oysa yarat,l, teorisine göre insan, iki ekilde ortaya koymak mümkündür. Birincisi Tanr,, insan, kendi tasavvurundaki bir özæ binaen yaratm, t,r. Dolay,s,yla insan,n -kendisi olma hakk, yahut imkan, söz konusu de ildir, çünkü zaten Tanr, taraf,ndan tasarlanm, bir -kendisi vard,r. kincisi de Leibniz'den hareketle ortaya konulabilecek bir dü ünçe olarak insan,n imkânlar,n,n, Tanr,ın,n zihninde bir tasavvur olarak var olmas, ve insan var oldukça bu tasavvurlardan baz,lar,n,n gerçekle mesi, baz,lar,n,n ise gerçekle memesidir. Ancak Sartre, imkan,n asla bir tasavvur olarak tan,mlamayaca , dü ünçesinden hareketle bu teoriyi de reddeder. Ona göre imkan,, bir tasavvur olarak tan,mlamak demek, onu hiçbir zaman varolmayacak bir ey olarak tan,mlamak demektir. Oysa ki bu, imkan,n özüne ayk,r,d,r.

Sartre'ın iddias, dinî aç,dan insan,n, Tanr,ın,n bir ka ,t kesece i misali tasarlay,p kendisinin önceden tayin etti i bir tak,m olaylara ba l, olarak dünyaya gönderdi i statik bir varl,k oldu udur. Bu aç,dan bak,ld, ,nda insan,n Allah,n

⁴² Sartre, *Varl,k ve Hiçlik*, s. 168.

⁴³ Sartre, *Varl,k ve Hiçlik*, 163-4.

halifesi⁴⁴ olarak tasavvur edilmesi ve Allah'ın kendi suretinde⁴⁵ insanlar yaratması, insanın, kendinin içinde bir varlık açışından tanımlamak ve sınırlanarak demektir. Öte yandan Tanrı, mutlak kadir bir varlık olarak insanlar, belli bir otoritenin hakimiyeti altına sokar. İnsan, Tanrı'nın yarattığı, ekliyle O'nun hükümlerine, itaat eder. Dinlerin bu anlayışı, insana Tanrı tarafından verilmiş ve Tanrı'ya benzeyen bir öz kazandı, çünkü sanki onun kılıcını elinden almaktadır. Sartre'nin kararı, oldu u düşünce budur.

Sartre'nin etkilendiği isimlerden biri olan Heidegger, insan, dünya-daki durumundan hareketle imkanlar-na-do ru varlık olarak tasvir ederken bu imkanlar, Tanrı ile ilişkilendirmez. İnsan yapısı, gereği imkanlar-na-do rudur ve Tanrı olsa da olmasa da imkanlardan hareketle kendini anlamak zorundadır. Heidegger'ın zaman zaman Tanrı ile özdeşleştirilen Varlık da insanın bu yapısına izin vermektedir. Zira insanın Varlıkta onun ilişkisi yani otantikliği, imkanlar, arasında kararlılıkla bir seçim yapmasına bağlıdır.

Öte yandan otantikliği, insanın imkan olarak var olması, üzerine temellendiren teist varoluçlar, insanın imkanlar-na-do ru bir varlık olması, Tanrı fikri ile çelişmeyeceğini düşünmektedirler. Marcel, Sartre ve Heidegger'e benzer şekilde insan, kendi hareketleriyle kendini tayin eden bir özne olarak kabul eder.⁴⁶ Marcel, imkan-Tanrı problemi insanın yapısında var olan bir düalizmle çözer. Bu düalizm, klasik felsefe ve teizmdeki ruh-beden düalizminden oldukça farklıdır. Marcel'de varoluşun özden önce gelişi, varoluşsal olanın nesnel olana göre önceliklidir. Yani insanın kendi kendini oluşturması, gereken bir tasarımı, Tanrı tarafından yaratılmış olan sınırlı, özünden önce gelmektedir. Bir başka ifadeyle insanda öz, varoluşun içinde ve onun vasıtasıyla kendine ulaşır.⁴⁷ Öyleyse insanın Tanrı tarafından belirlenmiş ve sınırlı bir varlık olması, önemli değildir. Önemli olan insanın sınırlanarak, ilahî ve belirlenmişliğini kabullenmesi

⁴⁴ Bakara 2/ 30.

⁴⁵ Tekvin 1: 26.

⁴⁶ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 104-5.

⁴⁷ M. Celalettin Muhtar, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 36.

imkan, d. r. insan, n belirlenmi li i ve kendini a ma imkan, birbiriyle çeli en bir durum de il, aksine insan varolu unun en özel karakteristi idir.⁴⁸

Kierkegaard'a göre de, 'öz' olarak nitelendirilebilecek genel bir varolu tan söz edilemez. Her bireyin varolu u di erlerinden farklı oldu u gibi, bireyin kendine özgü varolu u bile kendi içinde sürekli farklıla maya u rar. Ancak bu sürekli de i en varolu ta insan kesinlikle edilgen de ildir. Aksine varolu , 'insan, n an içinde kendisini seçmesi ve gerçekle tirmesi durumudur.'⁴⁹ Varolu sorumlulu umuzu yerine getirmek için seçim yapmak gerekir. Seçim yapmak d, 'nda bir seçimimiz olamaz. Seçim yapmamak bile, daha az bilinçli de olsa bir seçimdir.⁵⁰ Bu sebeple Kierkegaard'a göre, insan önceden belirlenmi bir birlik içinde yahut varlık aç, s, ndan 'tam' de ildir. Varolu u içinde kendi kendisini yapma mecburiyetindedir ki, bu da ancak Tanrı ile ki i aras, ndaki münasebetin idrakine varmakla olabilir. Görünen o ki Kierkegaard da, Tanrı dü üncesiyle insan, n varolu imkanlar, aras, nda bir çeli ki görmez. Marcel'edekine benzer düalist bir anlay, la insan, n 'sonsuzla sonlu, fani ile ebedi, hürriyet ile zorunluluk aras, nda bir sentez oldu unu' iddia eder. Ona göre birey, ancak bu sentez haliyle varolu plan, nda yer alabilir.⁵¹

Bu açıdan bakıld, 'nda Tanrı taraf, ndan yaratılm, , belirlenmi ve s, n, rland, r, lm, insan, bir taraftan da 'potansiyel bir olu ūu bar, nd, rlmaktad, r. Dine göre dünya hayat,, insan, n yolculu udur. İnsan, ba lang, çta var olan özellikleri ve potansiyeli ile bu yolculu a ç, kar. Ancak yolculuk sonunda insan, ba lang, çtakinin ayn, de ildir. Örne in, Konevî'ye göre, insan yaratılm, , kemale erinceye ve istivas, tamamlan, ncaya kadar sürekli halden hale geçer, ba kala , r.⁵² Yine insan f, trat,, dünya hayat, boyunca hiç de i meden kalacak de ildir. Aksine dünyaya geldi i andan itibaren ba layan insan, n dönüşümü, do al bir süreç takip eder. Zira William Chittick'ın ifadesiyle 'insan, n iç boyutu sonsuz bir biçimde e ilip bükülmeye yatk, nd, r.'⁵³ Tanrı insan, bu potansiyel ile yaratılm, t, r. Bu

⁴⁸ Gürsoy, J.P. *Sartre Ateizminin Do urdu u Problemler*, s. 72-3.

⁴⁹ Ta delen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varolu* , s. 116.

⁵⁰ West, K, *ta Avrupas, Felsefesine Giri* , s. 168-9.

⁵¹ Gürsoy, J.P. *Sartre Ateizminin Do urdu u Problemler*, s. 72-3.

⁵² Konevî, *Tasavvuf Metafizi i* , s.149.

⁵³ William Chittick, *Varolman, n Boyutlar,*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 118.

potansiyelin nas, l ekillenece ine, nas, l bir -benlikøolu turaca ,na karar verecek olan ise birey olarak insand,r.

Öyleyse Sartre'ın iddia etti i üzere varolu un özden önce gelmesinin, Tanr, fikri ile çeli mesi bir zorunluluk de ildir. Nitekim özün varolu tan önce geldi ini kabul eden klasik felsefeyle ayn, görü ü payla an pek çok dinî dü ünce sistemi, insandaki -olu ø karakterini göz ard, etmemi tir. nsan varl, ,, Tanr,ø,n bir tasar,s, olarak dünyada var olmaya ba lam, sa bile birey olarak bakt, ,m,zda insan, kendi kendinin tasar,mc,s,d,r. Çünkü hangi imkan, seçece ine kendisi karar verir ve sorumluluk ona aittir.⁵⁴ Böylece dünyada, var olan imkânlar,ndan hangisini seçmi se ona göre bir insan -ölurø ve bu oldu u eyden dini aç,dan sorumludur. Dolay,s,yla insan, kendisini tasarlar,ken otantik varolu a yönebilir ya da otantik olmayan varolu un içinde kaybolup kendi kendine yabanc,la abilir. Bu, Tanr,ø,n insan için tayin etti i bir yol de il, insan,n kendi tercihidir. Bu aç,dan insan,n kendi kendisinin tasar,mc,s, olmas,, onun özgürlü ü ve sorumlulu uyla yak,ndan ili kilidir. Bu nedenle, dini aç,dan insan,n özgürlük ve sorumlulu unu tart, madan Tanr, ile imkan aras,ndaki ili kiyi olumlamak do ru olmayacaktır.

C) Tanr,ø,n Varl, , nsan,n Özgürlü üne Engel midir?

Tanr,ø,n varl, , ile insan,n imkanlar,na-do ru bir varl,k olarak tasarlanmas, aras,ndaki varoldu u iddia edilen çeli kinin bir ba ka yönü, insan,n özgürlü ü ve sorumlulu udur. Dini dü üncede insan,n özgürlü ü ve sorumlulu u, otantiklik-din ili kisi aç,s,ndan önem ta ,maktad,r. Zira Heidegger, otantikli i insan,n özgürlü ü ve iradesi üzerine kurar. D, ar,dan herhangi bir güçle s,n,rlanmayan insan,n iradesi, kendi kararlar,n, kendisi vererek otantik ya da otantik olmayan varolu u seçer. Di er taraftan otantik olmak, özgür iradeyle al,nan kararlar,n bir sonucudur. Birey, -ba kalar,ø,n kararlar, ve seçimlerini hayat,na uygulayarak otantik olamaz. Çünkü kendi kararlar,n,n sorumlulu unu kendisi üstlenmelidir. Peki, kutsal metinlerin öngördü ü ve klasik teizmin kabul etti i mutlak irade, kudret ve ilim sahibi bir Tanr, varken, insana özgürlü ü ve sorumlulu unu teslim etmek mümkün müdür? Tanr,ø,n kudretinin

⁵⁴ Enam 6/ 164.

s,n,rland,r,lmamas, için insan,n bütün fiillerini Tanr,øya yüklemek, insan,n sorumlulu unu ortadan kald,rmaz m.? Din, insan,n özgürlü ünü elinden mi almaktad,r?

Din aç,s,ndan bak,ld, ,nda özellikle klasik teizm Tanr,ø,n mutlak kadir oldu unda hemfikirdir. Bununla beraber, Tanr,ø,n insan, yarat,rken onu özgürlükle donatt, ,n, da kabul eder. Ancak bu özgürlü ün mahiyeti tart, mal,d,r. Örne in, Martin Luther insan,n özgürlü üyle ilgili unlar, yazar: *÷nsan,n iradesi ya Tanr,ø,n ya da eytanø,n yönlendirmesi aras,nda bulunan bir hayvan gibidir. ayet Allah yönlendirirse, Allahø,n yönlendirmesine göre hareket eder. eytan,n yönlendirmesine kap,l,rsa, onun yolunu tutar.*⁵⁵ Yine Kalvinizmin kurucusu John Calvin de, insan,n kurtulu unun ya da kaybedenlerden olu unun, kendi iradesiyle hiçbir ilgisi olmad, ,n,, bunun tamamen Tanr,ø,n takdiri oldu unu ifade eder. nsan bunun neden böyle oldu unu sorgulamamal,d,r.⁵⁶ Buna göre klasik H,ristiyan dü ünçesinde insan, kendisini kurtaracak kadar bile özgürlü e sahip de ildir. Tanr,ø,n etkin, insanlar,n ise edilgen bir rol oynad, , bu anlay, ta, insanlar,n iyi fiillerinin bile bir önemi olmay,p, bu fiiller Tanr,ø,n fiillerinin sonuçlar,ndan ibarettir.⁵⁷

slam dü ünçesinde de insan fiilleri, Allahø,n her eyin yarat,c,s, oldu una dair ayetlerden⁵⁸ hareketle ele al,nm, , bir yandan da insan,n sorumlulu una i aret etmek için onun özgürlü üne vurgu yap,lm, t,r. Bununla birlikte, insan,n özgürlü ünü tamamen elinden alan cebrî anlay, lar mevcuttur. Cebrî dü ünçeye göre, insan,n hiçbir iradi özgürlü ü yoktur. Her ey, Allah taraf,ndan önceden takdir edilmi tir. nsan takdir edilen bu fiilleri yapmaya mecbur bir robot gibidir. Dolay,s,yla insan,n fiillerinin yarat,c,s, da yine Allahø,r.⁵⁹

Bu örneklerde ifadesini bulan teolojik determinizm gibi görü llerden hareket edersek, Tanr, dü ünçesinin gerçekten insan özgürlü ünü ortadan

⁵⁵ Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trc. Henry Cole, Michigan 1931, s. 74øten naklen Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 59.

⁵⁶ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 60.

⁵⁷ Karen Armstrong, *Tanr,ø,n Tarihi*, trc. Oktay Özel ve di erleri, Ayraç Yay., Ankara 2008, s. 417.

⁵⁸ Saffat 37/ 96; Kamer 54/ 49; Hadid 57/ 22.

⁵⁹ Saim Yeprem, *rade Hürriyeti ve mam Maturîdi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., stanbul 1984, s. 197.

kaldır, ve insan iradesi ve özgürlüğüne bağlı, bir ideal olarak otantiklik için, dini açıdan hiçbir derisi olmadıkça, kabul etmek zorundayız. Ancak eğer Tanrı, kararlarında hiçbir özgürlükümüz yoksa seçimlerin, kararların, nasıl bir hayatı ya ayaca, miza dair çabamızın, dünyayı, ve hayatı, anlamlandırılan bir varolan olarak insan olmamızın anlamı olabilir? Nitekim pek çok dini gelenek, Tanrı'nın insanı yaratması ve "Rabbî oldu" iddiasını koruyarak insana irade özgürlüğüne teslim etmektedir. Bu özgürlüğün bir sonucu olarak da insan, kendisine karşı sorumlu olmaktadır.

Örneğin, Kur'anın pek çok ayetinde Allah'ın insana iki yol gösterdiğini ve doğruyu ve yanlış, birbirinden ayırt etmesi gerekenin insanın kendisi⁶⁰ olduğunu vurgulamış, t. r. "Bilen"⁶¹ ve "irade sahibi" olan insanı yaptıkları, kararlardan sorumludur ve kararlardan görecektir.⁶² Bununla beraber "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o, çok zalim ve çok cahildir"⁶³ ayeti de insanın özgürlüğü ile birlikte aldığı sorumluluğu vurgu yapmaktadır. Dini açıdan bu sorumluluk, insanın sadece kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu, eylemlerinin sorumluluğunu başkasına yükleyemeyeceği anlamına gelir. Onun için, kendi eylemlerinden, kendi varoluşundan başka bir şey yoktur.⁶⁴

İkbal'e göre, insan benliğinin Allah tarafından verilen bir güçle Allah'ın istemediği eylemler yapabilmesi, ilahi benlik için bir sorumluluktur. Ancak bu sorumluluk, Allah için değil, aradan bir baskı değil, O'nun yaratması, özgürlüğünün bir sonucudur. Allah, kendi özgürlüğünü sorumluluk alabilen insanı, bir benliğin ortaya çıkmasına izin vermiştir. Onun sayesinde insan, kendi hayatının, gücünün, özgürlüğünün katlımlı, olan bir "benlik" olarak var olmaktadır.⁶⁵

Teist varoluşçular da teolojik determinizmi reddetmişlerdir. Kierkegaard'a göre teolojik determinizm, iyi ve kötü her şeyi Tanrıya bağlaması, açıktan

⁶⁰ İnsan 76/ 3; Beled 90/ 8-10.

⁶¹ Alak 96/ 4-5; Rahman 55/ 4.

⁶² Zilzal 99/ 7-8.

⁶³ Ahzab 33/ 72.

⁶⁴ Necm 53/ 38-39.

⁶⁵ Rıfat Hasan, "İkbal'in Dünyesinde İrade Hürriyeti ve Kader" trc. Ahmet Şak Demir, *Kelam Araştırmalar, Dergisi*, 1 (2004/ 2), s. 84-5.

problemlidir. Her şey Tanrı'nın iradesi ve kudretiyle oluyorsa, bütün kötülüklerin de O'ndan sadır olması gerekir. Bu ise Tanrı, açışından dü ünülemez.⁶⁶

Kierkegaard'a göre, insanın bütün eylemlerinin de, nında özellikle iman, bir irade içermesi gerekmektedir. Aksi takdirde, Kitab-, Mukaddes'teki mümin olmayan kimsenin Tanrı, tarafından cezalandırılacağı, hükmü açıklanamaz.⁶⁷ İman, varoluşsal bir durumdur ve Tanrı'ya kişisel bir güvenle mümkündür. Bunu yapabilmek için insan, temelinde tutku bulunan özgür bir karar ile iman seçer, yapmalıdır.⁶⁸ Özgürlük sayesinde insan birey olur, seçer ve karar verir. İnsan sonsuz bir tutku ile isteyerek var olabilir. Ancak sonsuz bir tutku ile istenecek olan şey, yalnızca sonsuz olabilir. Dolayısıyla insan, ancak Tanrı'ya istediğinde, Tanrı'ya iman ettiğinde, kendisini Tanrı'nın önünde hissettiğinde özgür olabilir.⁶⁹ Bu sebeple özgürlük, Tanrı'nın bir lütfüdür. Bir varlık için yapılabilecek en büyük iyilik, onu hür kılmaktır ki bunu ancak mutlak kudret sahibi bir Tanrı, yapabilir. Mutlak anlamda her şeyimi borçlu olduğum ama aynı zamanda mutlak anlamda her şeyi koruyan kimse, beni özgür yapan da O'dur. O'nun dışında kimse bunu yapamaz çünkü O, insana özgürlüğünü bah ederek gücünün birazını, bile kaybetmeyecek tek varlıktır.⁷⁰

Yine Marcel'e göre, özgürlük ancak Tanrı, varsa anlamlı hale gelmektedir. Tanrı'ya inanmak, O'nunla samimiyet kurmak, O'na güvenmek demektir. İnsan Tanrı'ya inanıp güvenerek aklın olanla bağlantı kurmuş, böylece özgürlüğü erişebilir.⁷¹ Öyleyse teist varoluşçulara göre insan, Tanrı'nın önünde özgür bir benlik olarak vardır ve Tanrı, zaten insanı, böyle görmektedir. Bu yüzden onu yaptıklarından sorumlu tutmuşur. Ayrıca insan, ancak Tanrı'nın varlığını kabul ederek aklın bir alana geçirdiğinde özgürlüğüne temel bulabilir.⁷²

Bu açıdan Tanrı'nın varlığı, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu önünde bir engel değildir. Hatta Aliya Zzabetbegoviç'in dediği gibi: *ÖYaratma, esas itibar,yla*

⁶⁶ Soren Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, trc. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yay., İstanbul 2005, s. 23.

⁶⁷ Kierkegaard, *Günlükler*, s. 31.

⁶⁸ Uslu, *Felsefi Açışın, Temellendirme*, s. 96-8.

⁶⁹ Wahl, *Existentializme'nin Tarihi*, s. 9.

⁷⁰ Kierkegaard, *Günlükler*, s. 287-8.

⁷¹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, s. 114-5.

⁷² Latif Tokat, *Varoluşçuluk ve Hürriyet*, Lotus Yay., Ankara 2008, s. 140.

insan hürriyeti meselesidir. Yarat, a hürriyet tan,mak suretiyle onu fiilleri için mesul tutsan,z, o zaman Tanr,ø,n varl, ,n, z,mnen veya sarih olarak kabul etmi olursunuz. Çünkü serbest olan bir varl, , ancak Tanr, yaratabilmi ve hürriyet ancak yaratma fiili ile meydana gelebilmi tir.⁷³ Sonsuz bir güç olarak Tanr,, birey aç,s,ndan -ba kas,ø olarak kabul edilmeyecek, dolay,s,yla kendisiyle ili ki kuruldu u takdirde insan,n özgürle ece i tek varl,kt,r. nsan,n otantik olmayan varolu unda kendisini ba kalar, ve kamuya teslim etti ini, imkanlar,n, seçme özgürlü ünden vazgeçip -ortalamaø,n seçimlerini ya ad, ,n, dü ünecek olursak, insan,n gerçek özgürlü ü Tanr,øda buldu unu iddia etmek mümkündür.

II. D NE GÖRE OTANT KL K

Birinci bölümde ifade edildi i üzere, otantiklik orijinal imkânlar,n, kullanan insan,n, Varl,køda ontolojik ve varolu sal ili ki kurmas,d,r. Bunun için insan,n varolu sal durumuyla yüzle ip kararlar,n,n sorumluluklar,n, almas, gerekmektedir. Heidegger, otantikli i insan,n Varl,køda ili ki kurabilece i hal olarak tan,malar ve onun için dünyada Varl,køda kurulacak ili kiden daha önemli bir ey yoktur. Zira Varl,k, insan,n evi olup hakikatin anla ,labilece i tek yerdir. Öte yandan Sartre, do mu ya da ölecek olmam,z,n saçma oldu unu ancak bunun, insan hayat,na bir anlam katt, ,n, iddia eder. Bu anlam ve amaç da insan,n kendi sorumluluklar,n, alarak kendi kendini olu turmas,d,r. Nietzscheøye göre, insan,n amac, -üst-insanø olabilmek, Kierkegaardøa göre ise, -dini varolu øtur. Bütün bunlardan hareketle varolu çu dü ünceye göre, insan hayat,n,n amac,n,n dünya-da imkanlar,na-do ru bir varl,k olarak otantikli e ula mak oldu unu söylemek mümkündür.

Peki, dine göre insan hayat,n,n amac, nedir? Din, varolu çulukta ifadesini buldu u ekliyle otantikli i bir ideal olarak belirler mi? Otantikli i, varolu sal durumunu fark eden insan,n, imkanlar,n, kullanarak ve sorumlulu unu üstlenerek Varl,køda varolu sal ve ontolojik ili ki kurmas, olarak tan,mam, t,k. Din ise insandan, varolu sal durumunun, yani bir Tanr, taraf,ndan yarat,l,p bu dünyaya gönderilmi s,n,rl, bir varl,k oldu unun fark,na varmas,n,, böylece Varl,køn

⁷³ Aliya zzetbegoviç, *Do u ve Bat, Aras,nda slam*, trc. Salih aban, Nehir Yay., stanbul 1993, s. 74.

sebebi olan Tanrı ile iman ili kisi kurmasın,, bunun sonucunda da -do ru yolø yani Tanrı,ın ona gösterdi i yola girmesini ister. Ancak insan,ın bütün bunlar, yapabilmek için dünyanın,ın aldat,c,, kendine ve Tanrıya yabancı,la t,r,c, etkisinden kurtulabilmesi gerekir. Bu aç,dan bak,ld, ,nda dine göre insan,ın amac,, bu dünyada kendisini Tanrıdan al,koyan her eyden kurtularak Tanrıyı, hat,rılamas,, Oınunla ili ki kurmas,d,r. Burada bu amac,, -dine göre otantiklikø olarak isimlendirece iz.

Dine göre otantiklik nedir? Bu sorunun cevab,, her eyden önce insan,ın dünyadaki varolu sal durumunun dinî cevab,na ba l,d,r. Bu sebeple bu bölümde Heideggerın otantiklik anlay, ,yla kar ,la t,r,mal, olarak dine göre insan,ın varolu sal durumunu, yine dine göre otantik ve otantik olmayan varolu u ele alaca ,z.

A) Dine Göre nsan,ın Varolu sal Durumu

Dine göre dünya nas,l tan,mılanmaktad,r? nsan,ın dünyadaki varolu sal durumu nedir?

Klasik teizme göre, Tanrı taraf,ndan yarat,lm, olan insan,ın dünya hayat,, Ademın cennetten kovulu uyla ba lam, t,r. Gerek Kitab-, Mukaddesøte, gerekse Kurãnda; 1. nsan yeryüzüne hakim olmas,⁷⁴ ve kendisini orada temsil etmesi⁷⁵ için Tanrı taraf,ndan yarat,lm, t,r. 2. Daha sonra Tanrı,, onu cennete yerle tirmi ve bir tek a aç hariç oran,ın nimetlerinden faydalanmas,ın, sal,k vermi tir.⁷⁶ 3. Ancak insan, yasak meyveyi yiyerek günah i lemi ve cennetten kovulmu tur.⁷⁷

Bununla birlikte iki kitap aras,nda önemli bir fark vard,r. Kitab-, Mukaddesø göre i lenen günah üzerine Tanrı,, Adem ve Havvaoy, lanetler hatta yeryüzündeki pek çok insani faaliyet bu lanetin eseridir.⁷⁸ Kurãnda ise Adem, yeryüzüne inince yapt, , hatay, anlayarak tevbe eder, Allah da onu affeder.⁷⁹

⁷⁴ Tekvin 1: 28.

⁷⁵ Bakara 2/ 30.

⁷⁶ Bakara 2/ 35; Tekvin 2: 8; Tekvin 2: 17.

⁷⁷ Bakara 2/ 36; Tekvin 3: 1-6.

⁷⁸ Tekvin 1: 15-24.

⁷⁹ Bakara 2/ 37.

Ancak insan, n yeryüzünde belli bir zaman geçirmesi gerekmektedir.⁸⁰ Bununla birlikte, Âdem k, ssas, ndan hareketle teizmin dünyaya bir -sürgün yeriø olarak bakt, , n, söyleyebiliriz. Kitab-, Mukaddes, insan, n lanetlenerek ve günaha batm, olarak gönderildi i bir -dünyaø tasvir etmektedir. Dolay, s, yla Kitab-, Mukaddesø göre bu sürgün cezaland, rma amaçl, d, r. Kur'anø göre ise bu sürgünün amac, -hilafetø ve -imtihanød, r.⁸¹

Dine göre insan, özgür bir varl, kt, r. Özgür bir varl, k olmas, n, n gere i olarak da seçimler yapmal, d, r. Öte yandan insan, n bu özgürlükten do an ancak ontolojik manada bu özgürlü ün z, dd, olarak bir -kaderø vard, r. nsan insand, r çünkü özgürlü e sahiptir fakat onun özgürlü ü kaderiyle beraberdir.⁸² Ademø'nün günah,, ancak bu özgürlük- kader ili kisi içinde anla , labilir.

Özgür bir varl, k olarak yarat, ld, , ndan Ademø'nün günah,, insan olman, n bir gere i dir. Nitekim Kur'anø'daki yarat, l, k, ssas, na göre Allah, Ademø'ü yarat, p da meleklerle ondan bahsetti inde melekler, *ÖBiz seni hamdinle tesbih edip dururken sen yeryüzünde fesat ç, karacak, kan dökecek birini mi halife k, lacaks, n?*⁸³ diyerek insan, n bu özgür tabiat, na i aret etmi lerdir. Öte yandan her iki kutsal metinde de, Ademø'nün yeryüzü için yarat, ld, , belirtilmektedir. Bu sebeple Adem zaten dünya için yarat, lm, t, r, günah, da kaç, n, lmazd, r.

Tillichø göre, insan, n Tanr, taraf, ndan yarat, lm, özsel bir tabiat, vard, r. Bu özsel tabiat,, zaman ve mekandan münezzehe bir eylemsizlik halidir. Tillich, bu durumu -rüyadaki masumiyetø (dreaming innocence) olarak isimlendirir. Ancak insan, n ayn, zamanda özgür bir varl, k olu u, özsel tabiat, yla çeli ir. Bu da, insan, n günah i lemesine sebep olmu tur. Günah, ne bireysel ahlaki bir seçimin sonucu, ne de sadece zorunluluktur. nsan, n iradesiyle verdi i karar ve özsel tabiat, ile özgürlü ü aras, ndaki ili kinin do urdu u kaderi, burada birbiriyle iç içedir.⁸⁴

Rüyadaki masumiyet, insan, n cennetteki durumunu tam olarak bilemeyece imiz için kullan, lan felsefi bir semboldür. Tillichø göre, rüya tam

⁸⁰ Bakara 2/ 36.

⁸¹ Taha 20/ 123-124.

⁸² Paul Tillich, *Systematic Theology I*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, s. 183.

⁸³ Bakara 2/ 30.

⁸⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology II*, The University of Chicago Press, Chicago 1957, s. 31-2; Bernard Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, College & University Press, New Haven 1971, s. 115.

olarak zamansız, mekansız ve eylemsizliği simgelemektedir. Ancak bu rüya ya da insanın özsel tabiatı, içinde potansiyeller barındırmaktadır. Masumiyet ise tecrübenin, bireysel sorumluluğun ve ahlaki suçluluğun eksikliği anlamına gelmektedir. Masumiyetin kaybedilmesiyle insanın gelişimini sağlayan bu üç hal ortaya çıkar.⁸⁵

Rüyadaki masumiyet, insanın mükemmel halini ifade etmez. O, daha ziyade itiraz edilmeden kabul edilmiş, kararsız bir potansiyeldir. Rüyadaki masumiyet, bozulma, gerilim ve özgürlük farkına varma, potansiyel olarak içinde taşınır. Bütün bunlar, insanı çift kutuplu bir kaygının içine sürükler. İnsan bir yandan günahı taşıyarak potansiyelini ortaya koyarak kendini kaybetmenin kaygısını, ya arken, öte yandan eylemsizlik hali içinde kendini kaybetmenin kaygısını içindedir. Bu kaygı ve ayartma durumunda insan, genellikle eyleme geçmeye karar verir, bu da rüyadaki masumiyetin bitmesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple rüyadaki masumiyetten uyanma, Tillich'e göre kaçınılmazdır.⁸⁶

Buna göre, özgür bir varlık olarak yaratılan ve insan olmanın bir gereği olarak iletildiği günahla dünyada var olmaya başlayan insanın, bu varoluşundan ötürü aldığı bir sorumluluğu vardır.⁸⁷ Zira sorumluluğu gerektiren özgürlüğün yanından insan, bilen ve anlayan bir varlıktır.⁸⁸ Bu bilme ve anlama sadece epistemolojik bir bilgi değil, aynı zamanda ontolojik ve varoluşsal bir bilgidir. Bu bilgi, her şeyden önce Tanrıyı bilmek ilgilidir.

Paul Tillich'e göre, Adem'in günahıyla birlikte insan, özsel tabiatından varoluşu dürtü müdür. Klasik Hıristiyan teolojisi insanın dünyadaki varoluşunu genellikle "günah durumu" olarak ifade ederken Tillich'e göre, günah temel olarak bir "ayrılma, uzaklaşma durumu" olarak kabul edilmelidir. Zira Adem'in cennetten düştüğü, bireysel seçimin ve kişisel özgürlüğün bir sonucu olarak insanın Tanrı'dan, kendi kendisinden, kendi dünyasından ayrılmışını ifade etmektedir. Bu sebeple insanın dünyadaki durumunu ifade etmek için Tillich, felsefi bir terim olan "yabancılaşma" terimini kullanır. Buna göre insan, cennetten düşerek kendi

⁸⁵ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 33; Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, s. 116.

⁸⁶ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 33-5; Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, s. 117.

⁸⁷ Ahzab 33/ 72.

⁸⁸ İnsan 76/ 4.

özsel tabiat,ndan ve Tanr,ıdan uzakla m, , kendine yabanc,la m, t,r.⁸⁹ Dünyadaki insan,n kaderi, Tanr,ıya ve kendine yabanc,la makt,r. Bir ba ka ifadeyle insan bu dünyada, Tanr,ıy, ve Oñunla ba lant,l, olarak kendisini unuttur.⁹⁰

slamça göre de insan, cennette iken Allahı yak,n bulunur, Oñun lütuflar,n, tecrübe eder, zaman zaman Oñunla konu ur. Ancak dünyada iken, kendisine en yak,n⁹¹ varl,k olan Tanr,ıdan, ontolojik ve varolu sal aç,dan uza a dü mü tür.⁹² nsan cennetten kovulunca, Allahıtan uzakla arak Oñu unuttur. Unutkanl,k ve gaflet, insan,n bu dünyadaki temel hatas,d,r. nsanlar,n pek ço u, dünya hayat,nda Tanr,ıy, hat,rlamakta güçlük çekerek Oñunla olan ontolojik ve varolu sal ba lant,s,n, kopar,r. nsan,n Allahı unutmas,, kendisini unutmas, demektir. Allahıda olan ba lant,y, kaybetmek, insan,n kendi gerçekli i ile ba lant,s,n, kaybetmesi anlam,na gelmektedir.⁹³

Öte yandan insan ölümlüdür. Klasik H,ristiyan teolojisine göre insan, ba lang,çta masumiyet ve ölümsüzlük gibi sadece olumlu özelliklere sahip olarak Tanr,ıya benzer surette yarat,lm, , ancak daha sonra günah i leyerek lanetlenmi tir. Bu lanet, insan,n günahla birlikte ölüme mahkum olarak ya amaya ba lamas,d,r.⁹⁴ Tanr,ın,n bir laneti olarak insan ölümlüdür.

slamça göre ise Adem tövbe edip affedildi i için insanl, ,n üzerinde - klasik H,ristiyan teolojisinde oldu u gibi- bir günah yükü yoktur. Kur'anı göre dünya, Allahın Adem ve Havvaıy, *“Sizin için yeryüzünde bar,nak ve belli bir zamana dek ya amak vard,rı”*⁹⁵ diyerek indirdi i yerdir. Dolay,s,yla insan için dünya, bir müddet ya ayaca , bir bar,nakt,r. Nitekim Kur'anıda *“dünya hayat,ı tabiri zaman ifade eden bir tabir olup -yak,n hayatı yani u anda içinde bulundu umuz ve k,sa bir süre için bulunaca ,m,z hayat, ifade eder.”*⁹⁶ nsan

⁸⁹ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 38-9; Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, s. 120-1.

⁹⁰ Martin, *Existentialist Theology of Tillich*, s. 159.

⁹¹ Kaf 50/ 16; Hadid 57/ 4.

⁹² Yunus 10/ 7-8.

⁹³ William Chittick- Sachiko Murata, *slamın Vizyonu nanç ve Uygulama*, trc. Turan Koç, nsan Yay., stanbul 2008, s. 227-231.

⁹⁴ Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, z Yay., stanbul 2006, s. 25-6.

⁹⁵ Bakara 2/ 36.

⁹⁶ Ahkaf 46/ 35.

dünyada bir müddet ya ayacak, sonra Allah'a geri dönecektir.⁹⁷ Dünya insan,n gerçek yurdu de ildir. Dolay,s,yla insan, ölümlü bir varl,kt,r.

Özgür, sorumlu ve ölümlü bir varl,k olarak Tanr,øya ve kendine yabanc,la an insan,n, dünyada iki seçene i vard,r. Birinci seçenek, kendi varolu sal durumunun fark,na vararak yani Tanr, taraf,ndan yarat,lm, , s,n,r,l,, ölümlü, özgür ve sorumlu bir varl,k olarak dünyada geçici bir süre için bulundu unu, bu süre içinde imkanlar,n, de erlendirerek potansiyelini i lemesi gerekti ini idrak edip Tanr,øyla ontolojik ve varolu sal bir ili ki kurmas,d,r.⁹⁸

kinci seçenek ise kendini yaratan Tanr,øy, unuttu u, O'na yabanc,la t, ,; böylece varolu sal durumunun; yani ölümlü ve s,n,r,l, bir varl,k olarak özgür seçimlerle varolu unun sorumlulu unu üstlenmesi gerekti inin fark,na varamad, , ve böylece kendine yabanc,la t, , bir hayat ya amas,d,r.⁹⁹

Öyleyse dine göre insan,n dünyadaki durumu, iki aç,dan ele al,nabilir. İlk olarak insan,n dünyadaki durumu, Tanr,ødan ontolojik manada bir ayr,l, , ifade etmektedir. Zira insan cennette Tanr,øyla birlikteyken, dünyada O'ndan uzakla ,r, bu sebeple de kendine yabanc,la ,r. Di er taraftan insan, belli bir potansiyel ile birlikte yarat,lm, t,r, özgürlü ünün bir sonucu olarak imkanlar,n, de erlendirecek ve bu imkanlara göre bu potansiyeli ortaya ç,karacakt,r. Bu manada dünya, insan için Tanr,øn,n ona bah etti i potansiyelini ortaya koyaca , bir ÷ölmaø ve ÷tamamlanmaøyeridir.

slam dü üncesi dünya hayat,n,n bu anlam,n, iki kavram üzerinden aç,klar: hilafet ve imtihan. nsan, yeryüzüne Allah'ın halifesi olmak üzere indirilmi tir. Onun bu dünyadaki hayat,, Allah'ın halifesi olma misyonunu gerçekle tirmesini sa layacak bir imtihand,r.¹⁰⁰ Ancak ÷Allah'ın halifesiø Allah'ın yaratt, , bir varolan olarak bütün insanlara do u tan verilmi bir unvan de il, her bireyin kendi potansiyelini ortaya koyarak ula t, , bir ÷halødir. Bir di er ifadeyle, bu dünyadaki imtihan,n as,l amac,, insan,n kendini gerçekle tirmesi ya da tasavvufî ifadeyle öinsan-, kamilö olmas,d,r. Ona yüklenen ÷hilafetøözelli i, ancak böylece bir mana kazanacakt,r.

⁹⁷ Yunus 10/ 70.

⁹⁸ Taha 20/ 123.

⁹⁹ Taha 20/ 124.

¹⁰⁰ Enbiya 21/ 35; nsan 76/ 2.

bn Arabiøye göre, insan bir potansiyeldir ve dünya hayat, da Adem ve çocuklar, için bir tamamlanma yeridir. Bu tamamlanma, insan,n dünya öncesinde nerede bulundu unu hat,rlamas, ve dünyada nas,l bir hayat geçirece ini buna göre belirlemesini kapsamaktadır. bn Arabiøye göre, manevi yükseli in gere inin fark,nda olmayan insan için, var olman,n herhangi bir anlam, yoktur.¹⁰¹

Yine kbalø göre, bütün benli iyle dünyadaki insan, tamamlanm, bir varlık de ildir. Tasavvufi bir anlay, la insan, ancak ilahi s,fatlar, kendinde var ederek¹⁰² tam ve mükemmel bir varlık haline gelebilir. Bu da ilahi olan,, kendi beninde uyandırmas, ve kendi benli ini a a ,lamadan Allahøa daha da yakla mas, anlam,na gelir. Allahøn s,fatlar,n,n insanda tezahür ettirilmesi, insan, güçlendirir, ki ili ini peki tirir ve ona ilahilik niteli ini ödünç verir.¹⁰³

Öyleyse dine göre insan, insan olman,n bir gere i olarak günahla ba layan dünyadaki varolu unda özgür, sorumlu ve ölümlüdür. Özgürlü ü ve sorumlulu unun bir sonucu olarak kendi seçimlerini yaparak varolu tarz,n, belirlemek zorundadır. Tanrıøy, hat,rlayarak, Oøna yönelerek Oønun yolundan giderse otantik varolu unu gerçekle tirecek, Tanrıøy, unutup Oøna s,rt,n, çevirirse otantik olmayan varolu ta saplan,p kalacaktır. Dini anlamda insan,n varolu u, bu ikilem içerisindedir. Bu ikilem sebebiyle dünya hayat,, insan,n ontolojik ve varolu sal olarak Tanrıødan uzakla t, , yer olmas, aç,s,ndan bir sürgün; bir insan olarak var olabilece i ve otantik varolu unu gerçekle tirebilece i tek yer olmas, aç,s,ndan ise yarat,c, olan Tanrıøn,n bir lütfudur.

B) Dine Göre Otantik Olmayan Varolu

Heidegger, dünyaya fırlatılm, ø insan,n içinde bulundu u varolu sal durumu d, ,nda, insan,n tercih etti i varolu tarz,ndan kaynaklanan genel ve

¹⁰¹ Erginli, ÷ bn Arabiøye Göre Hz. Ademøde Temel nsan Nitelikleriø s. 188-9.

¹⁰² Tasavvuf dü ünçesine göre alem sonsuzca farklı, bir düzen içinde Allahøn isimlerini (s,fatlar,n,) kendinde ta,r ve izhar eder. nsan ise özel bir varlık olarak ilahi isimlerin bir tutarlı, bir bütünlük içinde sergileme potansiyeline sahiptir. Di er varlıklar Allahøn isimlerinin baz,lar,n, ancak ortaya koyabilirken, insanlardan bir k,sm,nda da Allahøn baz, isimleri daha etkin ve ön plandadır. Bununla birlikte murad-, ilahi, Allahøn tüm isimlerinin bir düzen ve ahenk içinde insanda tezahürüdür. nsan,n bu dünyadaki amacı, da bu murad-, ilahiyi gerçekle tirmektir. (Chittick- Murata, *slamøn Vizyonu*, s. 172. Ayr,ca bkz. Ebuø-Ala Afifi, *Fusûsuø Hikem Okumalar, çin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, z Yay., stanbul 2006, s. 73-90.)

¹⁰³ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 82.

öncelikli durumunu otantik olmayan varoluş olarak isimlendirir. Ona göre, insanın dünya ile varoluşsal ve ontolojik ilişkisi onun dünya-ya dü mü lü üne sebep olur. Çünkü dünya ayartıcı, teskin edici ve yabancılaştırıcıdır. İnsan, ontolojik ve varoluşsal olarak ilahı kurduğunu bu dünya tarafından ayartılarak ve teskin edilerek varlığını ve kendi imkanlarını yabancılaştırılmaktadır. Böylece insan, dünya-ya dü mü lü üne bu dü mü lük, insanın gündelik varoluşu içinde kendini kaybetmesi, otantik olmayan varoluşla hapsolmesi anlamına gelmektedir. Nitekim insanın otantik varoluşla geçmesi de, dünyanın bu etkilerinden sıyrılarak varoluşsal durumunu fark etmesiyle gerçekleşecektir.

Dine göre otantik olmayan varoluş ise temelde Tanrıya yabancılaşmayla ilgilidir. İnsanın varoluşsal durumu gereği Tanrıdan ontolojik olarak ayrı düşmesi, bu dünyada Tanrıya yabancılaşma, bir varoluş tarzı yaratır, sonucunu doğurur. Ancak dine göre Tanrı, insanın varoluşsal durumundan kaynaklanan bu yabancılaşmayı önlemek, insanın Tanrıya hatırlamasını ve onunla ontolojik ve varoluşsal iliştirmesini sağlamak amacıyla insanlara uyarıcı ve hatırlatıcı olarak peygamberler ve kitaplar gönderir. Tanrı, insana sunduğu iki varoluş tarzı da din aracılığıyla sunulur. İnsana sunulan ve tamamen insanın seçimlerine bırakılan bir varoluş tarzı olarak otantik olmayan varoluş, dünyanın ayartıcı, teskin edici ve yabancılaştırıcı etkisiyle varoluşsal durumunun farkına varamayan insanın, Tanrıyla ontolojik ve varoluşsal iliştirmesini kuramadığı bir varoluş tarzıdır. Otantik olmayan varoluşta insan, Tanrıya ve onunla bağlantılı olarak kendine yabancılaşır.

Klasik Hıristiyan teolojisinde insanın yabancılaşması ya da otantik olmayan varoluşu bedenleşmesi ile ifade edilir. Ruh, günahı ledi için bedene, gelip geçici şeylere hapsolmüştür. Dünya hayatında insan, eğer bedenin isteklerine göre hareket ederek yarı Tanrıdan uzaklaşacaktır; ruhun isteklerine göre yarı Tanrıya ise kurtuluşu erecektir. Bedenin talep ettiği yolda ilerlemek, Tanrıya talebi de ildir.¹⁰⁴ Örneğin, Augustinus'a göre beden aracılığıyla elde edilen şeyler, bütünü sadece bir parçasından nasiplenmektir. Bu parçalar insana haz verir, insanı tatmin eder ancak bütünden yani Tanrıya ve hakikatten

¹⁰⁴ Romalılar 8: 5-8.

uzakla t,r,r.¹⁰⁵ Bu noktada beden dünyaya; görünür, somut ve geçici olana yönelmi insan,n varolma tarz,d,r. Ayn, ekilde ruh ise Tanr,øya, görünenin ötesine ve sonsuza yönelmi bir varolu tarz,d,r. Böylece ruhun bedene kar ,t olu u, insan,n iki varolu tarz, aras,ndaki kar ,tl,kt,r.¹⁰⁶ Burada beden, dünyaya dü mü lü ün, Tanr,øya yabanc,la man,n bir sembolü konumundadır.

slamda ise insan,n önündeki seçenekler dünya ve ahirete yönelik varolu tarzlar, olarak kabul edilir. Buna göre dünya, insan için aldat,c,d,r. Dünya hayat,nda insana verilen eyler, bu hayat, geçirebilmek için kullan,lacak olan geçim vas,talar, ve birer süstür.¹⁰⁷ -Süsø ifadesi Kur'anda, dünyanın aldat,c,l, ,na vurgu yapmak için kullan,l,r. Zira dünya hayat,n,n süsleri,¹⁰⁸ insan, ayartan, geçici ve aldat,c, eylerdir.¹⁰⁹ Nitekim mutasavv,flarca dünya içinde bulundu umuz varolu sal zemin anlam,n,n d, ,nda, insan, Allah'tan al,koyan eylerin tamam, olarak yorumlan,r.¹¹⁰

Bu sebeple dünya, insan,n gerçek yurdu olan ahiret yan,nda bir oyun ve e lenceden ibarettir.¹¹¹ nsan,n dünya hayat,ndan yeteri kadar nasiplenip¹¹² yüzünü ahirete, yani Allah'a yeniden kavu aca , yere çevirmesi gerekir. Ancak insan, dünyaya aldan,p varolu sal durumunu unutarak elde edilmesi kolay ve vazgeçilmesi çok çabuk eylerle dünya hayat,n, geçirebilir. Bu nedenle din, insana ölümlülü ünü ve sorumlulu unu hat,rılarak bu dünyadaki evsizli ine ve geçicili ine vurgu yapar.¹¹³

Öyleyse dünya, aldat,c,l, , sebebiyle insan, Tanr,ødan uzakla t,r,c, bir mahiyete sahiptir. Bu sebeple otantik varolu un önündeki temel engeldir. nsan, Tanr,ødan uzakla t,ran, böylece kendine de yabanc,la t,ran dünyanın,n, otantikli e engel olu u baz, kavramlar ve durumlardan hareketle ortaya konabilir. Biz burada, insan, otantik olmayan varolu a sürükleyen gaflet, heva, küfür ve kibir

¹⁰⁵ Augustinus, *tiraflar*, trc. Çi dem Dürü ken, Kabalc, Yay., stanbul 2010, s. 117.

¹⁰⁶ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 138.

¹⁰⁷ Kasas 28/ 60.

¹⁰⁸ Al-i mran 3/ 14; Taha 21/ 131.

¹⁰⁹ Hadid 57/ 20.

¹¹⁰ smail Ankaravi, *Minhacü'd-Fukara*, stanbul 1286, s. 164'ten naklen Mehmet Demirci, *Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Dü ünçesinde Ölüm)ø Tasavvuf İmi ve Akademik Ara t,rma Dergisi*, II/ 4 (Ankara 2000), s. 11.

¹¹¹ En'âm 6/ 32.

¹¹² Kasas 28/ 77.

¹¹³ -Dünyada bir garip veya yolcu imi sin gibi ol.ø(Buhari, *Sahih*, Rikak; 3.)

kavramlar,n, ve insan,n dine göre otantik olmayan varolu ta ba kalar, ve kamuyla ili kisini ele alaca ,z.

1. Gaflet, Heva, Küfür ve Kibir

slam literatüründe kullan,lan bir kavram olarak gaflet, Kur'anda insan,n bilmesi, anlamas, gereken bir eyden habersiz olmas,, onun fark,na varamamas,, hayat için gerekli olan bir eyin önemini kavrayamamas, halini ifade eder.¹¹⁴ nsan,n bilmesi, anlamas, gerekti i halde gaflete dü erek unuttu u eyler, nereden geldi i, nereye gidece i, dünyanın,n gerçekte onun için ne anlam ifade etmesi gerekti i,¹¹⁵ yarat,c,s,n,n kim oldu u,¹¹⁶ O'nun gönderdi i uyar, ve uyar,c,lar,¹¹⁷ O'nunla kuraca , ili ki,¹¹⁸ k,saca Allah ve onunla ba lant,l, olarak kendi varolu sal durumudur. Bunun d, nda insan, Allah'n ona gösterdi i yolu seçme yani imkânlar,n, de erlendirip insan olman,n gere ini yerine getirme konusunda gaflete dü er. nsan,n dünyadaki yabanc,l, ,n, ve Tanr,øy, unutmaz,n,n sebebi ise dünyanın,n aldat,c,l, ,d,r. nsan, bu dünyanın,n aldat,c,l, ,na kendini kapt,r,p Allahø, unuttur. Böylece nerede oldu unun ve varolu amac,n,n fark,nda olmadan, gündelik hayat,n,n içinde kaybolarak bir hayat sürer. Oysa dünyaya dü mü lükten kurtulup Allahøa yöneldi inde insan, varolu unu bütün yönleriyle dü ünecek, nereden geldi inin ve nereye gidece inin fark,na varacaktır.¹¹⁹ Bunun fark,na varmayan insan otantik olmayan varolu u içinde bu dünyanın,n görünen yüzünü bilir ancak görünenin ard,ndaki durumun varolu sal olarak fark,nda de ildir.¹²⁰ Bu anlamda gaflet, dini anlamda bir yabanc,la may, ifade eder.

Gaflete sebep olup insan, Tanr,øya ve kendine yabanc,la t,ran etkenler ise heva, küfür ve kibirdir. Heva, do ruluk, hak ve faziletten saparak haz ve menfaatlere yönelen nefis olarak tan,mılanmaktadır.¹²¹ Bu haz ve menfaatler; cinsel ehvet, öfke, k,skançl,k gibi duygu ve arzular ile h,rs ve k,skançl,k gibi bir tak,m duygular,n sosyal hayattaki yans,malar,, statü ve mevki elde etme çabas,, mala ve

¹¹⁴ Araf 7/ 179.

¹¹⁵ Enam 6/ 32.

¹¹⁶ Rad 13/ 16.

¹¹⁷ Araf 7/ 146.

¹¹⁸ Araf 7/ 205.

¹¹⁹ Chittick- Murata, *slamø'n Vizyonu*, s. 229-30.

¹²⁰ Rum 30/ 7.

¹²¹ Mustafa Ça r,c,, -Hevaø D A, c. XVII, s. 274

güce dü künlük gibi pek çok durumu kapsar. Bu meyiller insanda özgürlü ünün bir sonucu olarak bulunmaktadı, dünya hayat, da insana bu sebeple cazip gelmekte, onu ayartmaktadır.¹²²

Dine göre hevan, n ortaya ç, kt, , alanlar öyle örneklendirilebilir:

Zenginlik: nsan edindi i mal, para ya da zenginli in güven ve rahatlı, n, hisseder. Böylece ölümlü bir varlık oldu unu ve bu zenginli in aslında geçici oldu unu unuttur. Elde etti i bu sahte güvenlik ve rahatlık, varolu sal durumuyla birlikte Tanrı, ı, da unutmas, na sebep olur.¹²³ Zira insan dünyada zenginle irken, e yaya ba lı, , ve tutsaklı, , fazlala , r. Bu ba lı, k onu, hayat, n, n anlam, n, idraktan gittikçe uzakla t, r, r. Daha çok sahip oldukça daha az var olur, daha çok yabancı, la , r.¹²⁴ Bu sebeple din insana, dünyevi zenginli in geçici oldu unu hatırlatarak, asıl zenginli in Allah katında oldu unu vurgular. nsan, n e yaya, mala ba lı, , n., böylece kendine yabancı, la mas, n, önlemek için mal biriktirmeyi yasaklarken, ba kalar, na yardım etmeyi, mal, Allah yolunda harcamay, talep eder.¹²⁵ Bu, ahlaki bir kural olman, n ötesinde, yabancı, la may, engelleyecek ve insan için otantik varolu un önünü açacak bir taleptir.¹²⁶

Sa lık ve uzun ömür: nsan, hastalık halindeyken çekti i ac, ve ya ad, , s, k, nt, n, n etkisiyle Tanrı, ı, ya yak, nla , r. Ancak bu s, k, nt, ortadan kald, r, ld, k, tan sonra gündelik varolu una döner, Tanrı, ı, la olan ili kisi kesintiye u rar.¹²⁷ Bununla birlikte insanlar, n uzun bir ömür sürme konusundaki h, rs ve istekleri, kendine ve ölümlü bir varlık oldu u gerçe ine yabancı, la mas, anlam, na gelmektedir.¹²⁸ Sa lık ve uzun ömür talebinin ehvet boyutuna ulaş, , insan, varolu una anlam aramaktan, imkanlar, n, de erlendirip hayat, n, n sorumlulu unu üstlenmekten al, koyar. Böyle bir durumda insan, n, nas, l ya ad, , ndan ziyade ne

¹²² Ali mran 3/ 14.

¹²³ Kur'anda zenginli in, insana Allah' ve kendi varolu sal durumunu unutturmas, n, n bir örne i olarak üzüm ba lar, na sahip olan iki ki inin durumu anlat, l, r. Bu ki ilerden biri, bu ba lar, n iyi ürün vermesi sonucu büyük bir servet elde eder, bunun sonucunda da ölümü ve Allah' inkar eder. Bu ki inin durumu, Kur'anda ÷ irkø yani Allah'a ortak ko ma olarak nitelendirilir. (Bkz. Kehf 18/ 34-43.) Bir ba ka örnek olan Karun k, ssas, için bkz. Kasas 28/ 76-81.

¹²⁴ Sad, k, l, ç, *Yabancı, la ma nsana Kar , Toplumsal Süreç*, Rahmet Yay., stanbul [ts.], s. 19.

¹²⁵ Tevbe 9/ 34.

¹²⁶ ems 91/ 8- 16; Ali mran 3/ 92.

¹²⁷ Yunus 10/ 12.

¹²⁸ Bakara 2/ 96.

kadar ya ad, , önemli hale gelir. Dolayısıyla otantik olarak var olup olmamanın bir önemi kalmaz.

Güvenlik ve rahatlık: Güvenlik ve rahatlık ya ama güdüsünün bir sonucu olmanın ötesinde insanın varoluşsal durumunu idraktan ve varoluşunun anlamını aramaktan alıkoymaz. Zira güvenlik ve rahatlık içinde bu dünyadaki varoluşunu sürdüren insanın dünyanın onun asıl evi olmadığına, gerçeğini unutur ve bu güvenlik ve rahatlıkta devamını varoluşunun amacı olarak kabul eder. Dünyadaki rahatlık, sağalamak için hırsları ve hevesle çaba sarfeder. Böylece varoluşsal tekinsizlikten uzak kalarak otantik olmayan varoluş tarzında bir hayat tüketir. Yine insan bu tekinsizliği ya ad, , nadir anlarda Tanrıya yakınlara, yeniden güvenlik ve rahatlık kavramı altında ise Tanrıya yabancılaşır.¹²⁹

Güç ve iktidar: Güç ve iktidar sahibi olmayı istemek yahut gücünün ve iktidarının istikrarını sağalamaya çalışmak, insan için tekinsizlik ve ölümden kaçınma yollarından biridir. Güce ya da iktidara yönelik böyle bir hırsları ve heves, insanın sıradan bir varlık olduğunu unutup kibirlenmesine ve Tanrıdan uzaklaşmasına sebep olur.¹³⁰

Hevanın ortaya çıktığı alanlar, çoğaltılmak mümkündür. İnsan varoluşunun anlamını unuttuğunda, herhangi bir şekilde, derecede düzenli olarak gösterebilir. Nitekim Paul Tillich de insanın bu dünyadaki yabancılaşma, varoluşunun özelliklerinden biri olarak kabul ettiği "ehvet", insanın kendisiyle ve dünyayla ilgili bütün alanlarda var olan geniş bir kavram olarak ele alır. Ona göre fiziksel ve cinsel açıklık, mal, bilgi ve güç, maddi sağlık ve benzeri bütün alanlarda ehvet kendisini gösterebilir.¹³¹

Felsefi olarak yabancılaşma kavramı, araçlarla amaçların birbirine karşı gelmesi, araçların amaç haline gelmesi, amaç zannedilmesi¹³² olarak tarif edilebilir. Dini anlamda da insanın mal, servet, güç, maddi sağlık gibi bir takım şeylere güvenerek bunları hayatının merkezine koymasını, bunları amaç haline

¹²⁹ Yunus 10- 22-3; Enâm 6/ 63; Araf 7/ 134-136.

¹³⁰ Bakara 2/ 258.

¹³¹ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 52; Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, s. 123.

¹³² Sadık Kılıç, *Yabancılaşma*, s. 44-5.

getirmesi, Tanrıya ve kendine yabancılaşma sebepleri olmaktadır.¹³³ Böylece heva nesnesi olabilecek herhangi bir eylem dünyada rahatlık ve güvenlik sağlayan insan, dünyada iken kendini evinde hissediyor, ölümlülüğünü unutmuyor. İnsan, rahatlık ve güvenlik ortadan kalkmaya kadar Tanrıyı unutuyor. Nitekim dine, hevaya, insan hayatının merkezine konularak Tanrıya tercih edilmesi, Tanrıya ortaklaşma olarak kabul edilir.¹³⁴ Zira böyle bir tutum hevaya, Tanrıya edinmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple dini anlamda hevaya uymak, sadece ahlaki bir sapmayı değil, Tanrıya ve kendine yabancılaşmayı, yani otantik olmayan varoluş tarzını ifade etmektedir.

Gaflete sebep olan ve aslında gafletin sıradan noktasını teşkil eden varoluş durumu ise küfür yani inançsızlıktır. Küfürün kelime manası gizlemek, saklamak, üzerini örtmektir. Allah ile ilgili olarak hakikati kabul etmek ve ona teslim olmak manasına gelen iman zıddı olarak küfür, hakikati reddetmek ve ona boyun eğmemektir. Öyleyse küfür, insanın bildiği hakikatlerin üzerini örtmesi ve gizlemesi anlamına gelmektedir.¹³⁶ Bununla birlikte kelime manasından hareketle küfrü, iman yoluyla elde edilecek olan otantik varoluşu örtmek, bu varoluşu kaçmak olarak tanımlamak mümkündür. Nitekim Tillich'e göre de otantik olmayan insanın diğer bir özelliği, Tanrıya sırtını çevirmek anlamına gelen inançsızlıktır.¹³⁷

Kur'an, iman ile küfür arasındaki fark, gören ile kör, aydınlık ve karanlık, gölge ile ışıklık, ölü ile diri¹³⁸ gibi simgelerle ifade eder. Buna göre küfür içinde bulunan kimse karanlıklar içinde kalmış, ¹³⁹ sağır, dilsiz ve kördür.¹⁴⁰ Ölü gibidir, var olduğunun ve varoluşunun hakikatini farkında değildir. O, Allah'tan ayrı bir ayrılk¹⁴¹ içindedir. Dünya onu aldatmakta,¹⁴² içinde bulunduğu rahatlık ve güvenlik¹⁴³ kendinden ve Allah'tan uzaklaşma sebepleri olmaktadır.¹⁴⁴ Bu

¹³³ Tevbe 9/ 24.

¹³⁴ Zümer 39/ 8-11.

¹³⁵ Casiye 23/ 45.

¹³⁶ Chittick, Murata, *İslamın Vizyonu*, s. 101.

¹³⁷ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 47; Martin, *The Existential Theology of Tillich*, s. 121.

¹³⁸ Fatır 35/ 19-22.

¹³⁹ Nur 24/ 40.

¹⁴⁰ Bakara 2/ 171.

¹⁴¹ Fussilet 41/ 52.

¹⁴² Bakara 2/ 212.

¹⁴³ Sebe 34/ 34-35.

güvenlik ve rahatlık onu Allah'a yaklaştırmayacak,¹⁴⁵ gerçek dünya olan ahirette ona fayda sağlamayacaktır.¹⁴⁶

Kur'an'a göre, kafir yani inançsız kişinin özelliklerinden yola çıkarak küfrün otantik olmayan varoluşla ilgili kısmını kurmak mümkündür. Buna göre Tanrıyı, inkar eden kimsenin en önemli özelliği kibirdir. Kibir, küfrün temelini oluşturur.¹⁴⁷ Kur'an'da ahlaki bir problem¹⁴⁸ olarak ele alınması, insanın, sınırsız kötülüğün ve insanın kötülüğünü doğuran gücün simgesi olan *divisibilis* ve genel olarak insanın bir özelliği olarak kabul edilen kibir sebebiyle *divisibilis*, Adem'e secde etmemi ve Allah'a karşı gelmiştir. İnsan da ona uyararak dünyada Allahın ayetlerinden yüz çevirir. Bu anlamda kibir, insanın Allahı inkar etmesinin bir sebebidir.¹⁴⁹

Tillich'e göre, insanın yabancılaşmış, tabiatının bir diğeri özelliği olarak kibir, Tanrı'dan uzaklaşmış insanın kendini dünyanın merkezi olarak kabul etmesi anlamına gelir. Kibri içinde insan, sadece Tanrıya ait olan sonsuzluğa sahip olmadığı için reddeder. Kibir, sadece insanın kendine yönelik şehveti ya da benmerkezciliğinden kaynaklanmaz. Aynı zamanda insanın, aktüel olarak sonsuzluğa sahip olmadığı, potansiyel olarak sonsuz olduğunu bilmesinden yani içinde bulunduğu durumu amaçsızlığa özgürlüğüne sahip olmasından kaynaklanır. Böylece insan, metafizik olarak ulaşılmaz, kutsal hakikati, nihai hakikat olarak görür; ahlaki olarak ulaşılmaz, insanı iyiliğe, mutlak iyilik olarak ya da kültürel olarak insanı, yaratıcılık, ilahi yaratıcılık olarak kabul eder. Kibrin bu farklı formlarının ortak özelliği, insanın açsından trajik felaketlerle sonuçlanmalarıdır.¹⁵⁰ Öyleyse otantiklik açsından ele alındığında kibir, dine göre otantikliği mümkün kılacak olan imana; insanın varoluşsal durumunu, insanı, anlamaya engel olmaya çalışmaktadır.

¹⁴⁴ Ankebut 29/ 23.

¹⁴⁵ Sebe' 34/ 37.

¹⁴⁶ Ali İmran 3/ 10.

¹⁴⁷ Sad 38/ 2.

¹⁴⁸ Lokman 31 /18.

¹⁴⁹ Mümin 40/ 60; Nuh 71/ 7.

¹⁵⁰ Tillich, *Systematic Theology II*, 49-51; Martin, *The Existentialist Theology of Tillich*, s. 122.

inançs,z kimsenin ikinci özelli i de, kendisinin yarat,l, ,n,, nereden gelip nereye gitti ini inkar etmesi,¹⁵¹ ölüm ve ölüm sonrası,¹⁵² bir ba ka ifadeyle varolu sal durumuyla yüzle meyi reddetmesidir. Bu manada inançs,z kimse, Heidegger'ın tan,m,yla dünyanın ayart,c, ve teskin edici etkisine kap,l,p varolu sal durumuna yabancı,la an, böylece otantik varolu undan kaçan, kayg, ve ölüm gibi ona kendisini hat,rlatan durumlar,n üstünü örtmeye çal, an kimsenin dine göre en uç örne i dir. Dine göre insan,n ölüm dü üncesinden kaç, , ve bunun otantiklikle ba lant,s, a a ,da tekrar ele al,nacakt,r.

2. Ba kalar, ve Kamuyla li ki Olarak Otantik Olmayan Varolu

Dine göre otantik olmayan varolu ta ki inin ba kalar, ve kamuyla olan ili kisi, öncelikle hevayla ilgili olup insan,n zenginlik, güç, mevki, itibar elde etme çabas,n, ortaya ç,kar,r. Bu anlamda otantik olmayan varolu unda insan, ba kalar, ve kamunun kölesidir. Çünkü onun için ön planda olan Tanr, de il, ba kalar, ve kamunun 'ortalamaø anlay, ,d,r. Ortalama, dinle ilgili do ru ya da yanl, , sahici ya da de il, neyi öngörüyorsa insan da, buna göre bir din anlay, , benimseyerek ya amaya ba lar. Ortalaman,n d, ,na ç,kan her türlü dini yorum ve ya ama biçimi, aslen Tanr,ın,n murad,n, ifade ediyorsa olsa da, ba kalar, ve kamu taraf,ndan d, lanmaya mahkûmdur. Zira ortalama din anlay, ,, her zaman Tanr,ın,n murad,n, temel almaz, bazen insan,n gafletinin sonuçlar, veya hevas,n,n talepleri do rultusunda ekillenir. Bazen de Tanr,ın,n murad, tamamen formel olarak ele al,n,r, ihlastan yoksun yahut ihlusa gere i kadar önem vermeyen bir 'ortalamaøolu turulur.

nsan,n gafletinin bir sonucu olarak ortaya ç,kan ortalama din anlay, ,n,, kutsal kitaplardan hareketle örneklendirmek mümkündür. Tanr,ıdan ontolojik ve varolu sal olarak ayr, olmaktan kaynaklanan gaflet sebebiyle insan, Tanr,ıya ortak ko mak suretiyle toplumun geneli taraf,ndan kabul edilen bir din anlay, , ortaya koyar. Kur'ân'da ÷ irkø olarak ifade edilen bu din anlay, ,nda, Tanr, d, ,ndaki bir tak,m nesne ve varl,klara tanr,l,k atfedilir.¹⁵³ Bu nesne ve varl,klar, ontik olarak yak,nda ve epistemolojik olarak bilinen varl,klar oldu undan, varolu sal ve

¹⁵¹ Kehf 18/ 105; Rum 30/ 16.

¹⁵² Neml 27/ 67.

¹⁵³ Bakara 2/ 165.

ontolojik olarak ayr, dü ülen ve epistemolojik bir belirsizlik içinde sadece iman ile ili ki kurulabilen Tanr,øya tercih edilir.¹⁵⁴ Bu tür bir din anlay, ,, hevaya uyarak geçici süreyle ortaya ç,kabilece i¹⁵⁵ gibi, geleneksel kültür içinde kökle mi de olabilir.¹⁵⁶

Hevan,n talepleri üzerine ekillenmi ortalama hayat anlay, lar, da yine din taraf,ndan reddedilir. Buna göre toplumlar,n güvenlik ve rahatlık,¹⁵⁷ ahlaki bozukluk¹⁵⁸ ya da cinsel ehvet¹⁵⁹ üzerine kurulmu anlay, lar,, bu a ,r,l,klardan vazgeçmesini isteyen dine, rahatlık ve güvenli inin bozulmas,ndan endi e ederek tepki göstermi tir.

Böylece Tanr,øya yabancı,la m, din ve hayat anlay, lar,, her yeni din anlay, ,na kar , teyakkuz halindedir. Nitekim insanlık tarihi, peygamberlerin kamunun ortalama anlay, ,na kar , verdi i mücadelelerle doludur. Peygamberler gönderilmi oldu u toplum taraf,ndan genellikle ve öncelikle reddedilmi ve d, lanm, t,r. Keza peygamberlere ilk tebli leri esnas,nda iman eden kimselerin say,s,, hep s,n,rl, kalm, t,r.¹⁶⁰

Kamunun ortalama din anlay, ,, üçüncü olarak a k ve tutku üzerine temellenmemi , içselle tirilmemi bir iman,n sonucu olarak ve daha ziyade dini yorum ve ya ama biçimlerinde, bir di er ifadeyle kal,pla m, ya da kurumsalla t,r,lm, din anlay, lar,nda ortaya ç,kar. H,ristiyanlık tarihinde reform sürecinde ve daha sonra Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozoflarda ele tirildi ini

¹⁵⁴ Konuyla ilgili olarak inkar edenler ve mü riklerin Allah'tan ve Peygamber'den mucizeler ve kesin delil bekleyi leri hakk,nda bkz. Bakara 2/ 118, 210; Enam 6/ 8 vb.

¹⁵⁵ Konuyla ilgili olarak Hz. Musa'nın Tûr Da ,ına ç,k, ,n,n ard,ndan buza ,y, tanr, edinmeleri örne i için bkz. Bakara 2/ 51-54.

¹⁵⁶ Bunun tipik bir örne ine Kur'an'da direkt at,flar vard,r. Örne in, atalar,n,n dinine uyma konusunda ,srarc, ve inatç, davranan mü rik Araplar için, sa ,r, dilsiz ve kör ifadeleri kullan,lm, t,r. Onlar,n gerçe i anlama kabiliyetlerinin bu kökle mi ortalama anlay, lar, sebebiyle köreldi inden bahsedilmi tir. Atalar,n,n do ru yolda olmamas, ihtimalini hiç dü ünmedikleri vurgulanm, t,r. Örne in, bkz. Bakara 2/ 170-171.

¹⁵⁷ Salih Peygamber'in gönderildi i Semud kavmi kayalar, oyarak, mermerleri kesip biçerek yapt,klar, saraylar, havuzlar ve binalar, içinde rahatlık ve güven içindediler. Bu rahatlık ve güven içinde ekillenen hayat tarzlar,, kibirlenip Salih Peygamber'e iman etmemelerine sebep olmu tur. (Bkz. Araf 7/ 73-77.)

¹⁵⁸ uayp Peygamber'in gönderildi i Medyen halk,, ölçü ve tart,da eksiklik yaparak insanlar, aldatmalar, ile ön plana ç,km, bir kavimdir. Bu hayat tarz, uayp Peygamber'in getirdiklerine inanmay,p inkar etmelerine sebep olmu tur. (Bkz. Araf 7/ 85-90.)

¹⁵⁹ Lut Peygamber'in kavmi de erkeklere yönelik cinsel ehvet üzerine kurulu hayat anlay, lar, sebebiyle inkar, tercih etmi lerdir. (Bkz. Araf 7/ 81-82.)

¹⁶⁰ Konuyla ilgili bkz. 176, 177, 178. dipnotlar.

gördü ümüz bu yabanc,la ma, slam dü ünçesinde de çe itli ekillerde ele al,nm, ve ele tirilmi tir. Bu aç,dan bak,ld, ,nda Kierkegaard ve Nietzsche'nin kurumsalla m, H,ristiyanl,kla ilgili ikâyetleri, gerçekte dine yönelik bir yabanc,la ma olan ortalama din anlay, ,na gösterdikleri bir tepkidir.

Tarihsel artlar,n içinde büyüyen insan, kendini ailesinden ve toplumdan kaynaklanan bir dinî mensubiyet içinde bulur. Bu durumda insan, mensubu oldu u dinin kendi varolu una dair aç,klamalar,yla varolu unu anlamland,rsa, bir tak,m ibadet ve ritüelleri yerine getirip baz, nesne ve mekanlar, kutsal olarak kabul etse de, bütün bunlara dair tam bir kavray, içinde bulunmayabilir ve asl,nda onlarla sahici bir ili ki içine giremeyebilir. Burada söz konusu olan ortalama'n, insan, dine yabanc,la t,r,c, etkisidir. Bu yabanc,la may, insan,n, hayat,n,n herhangi bir an,nda yapt, , i in, içinde bulundu u faaliyetin yerini ve anlam,n, belirleyen, benimsedi i hayat felsefesi ile aras,ndaki ili kiyi kuramad, , bir varolu biçimi olarak kabul etmek mümkündür.¹⁶¹

Kur'an'da, Tevrat örne inden hareketle peygamberler taraf,ndan aç,klanan ve gerçekten iman etmi din âlimlerinin hükümleriyle ekillenen din anlay, ,ndan bahsedilir. Buna göre, bir kutsal kitab,n Allah taraf,ndan gönderilmi bir kitap oldu unu bilerek bu kitap arac,l, ,yla Allah'la sahici bir ili ki kurmak do ru bir din anlay, , ortaya koymada önemlidir.¹⁶² Kutsal kitaplar,n dinin müntesibi olan bir ki i taraf,ndan, yarat,c,s, olan Allah'ın kendisine hitap etti i, varolu unun anlam,na dair cevaplar verdi i kitaplar olarak kabul edilmesi gerekir. nsan varolu sal ve ontolojik olarak ayr, dü tü ü Allah taraf,ndan muhatap al,nmakta ve ona bir tak,m cevaplar sunulmaktad,r. Bu sebeple kutsal kitaplar,n nesnele tirilmesi, sürekli okunup ezberlenmesine ra men onunla varolu sal bir ili ki kurulamamas,,¹⁶³ dine yabanc,la man,n bir göstergesi olup ortalama din anlay, lar,n,n ortaya ç,kmas,nda önemli pay sahibidir.

Ortalama anlay, , dinde samimiyeti ya da otantikli i sözde önemseyerek gerçekte dikkate almayan bir din anlay, ,nda karar k,lar. Kamu aç,s,ndan dinin s,n,rlar,n, belirleyerek bunu teori haline getirmek, hatta kurumsalla t,rmak en kolay formüldür. Birey aç,s,ndan bak,ld, ,nda da böylece s,n,rlar, çizilmi bir din

¹⁶¹ Sad,k K,1,ç, *Yabanc,la ma*, s. 44-5.

¹⁶² Maide 5/ 44.

¹⁶³ Cuma 62/ 5.

anlay, ,, ki inin seçimlerini belirler ve sorumlulu unu hafifletir. Zira ortalama, dini hayat,n gereklili i olan samimiyet ve ihlas, da belli bir seviyede tutarak daha fazlas,n, istemez. Örne in, iman, epistemolojik bir bilgi olarak nitelendirir yahut iman ve ameli birbirinden ay,r,r yahut da dini ibadet ve ritüellerin gelecek nesillere tutku ve ihlastan yoksun birer al, kanl,k olarak aktar,ımas,nda bir sak,nca görmez. Böylece din, insan,n varolu sal kayg,lar,n, teskin edici bir rol üstlenmekten öteye gidemez.

Oysaki dini ibadet ve ritüeller, -ihlasda yerine getirildi inde gerçek amac,na ula ,r. hlas olmadan yap,lan eylemler dinde, çe itli ekilerde ele tirilir, gafletin bir boyutu olarak kabul edilir.¹⁶⁴ Yine bir dini kabul etmek ile mümin olmak aras,ndaki farka vurgu yap,larak tarihsel artlar,n getirdi i iman,n, Tanr,øyla varolu sal ve ontolojik ili ki kurmak anlam,na gelmedi i ifade edilir.¹⁶⁵

Dine göre otantik olmayan varolu ta, son olarak, Tanr,øya iman bak,m,ndan s,n,fland,r,ld, ,nda imanla küfür aras,nda¹⁶⁶ kalm, bir kimse olarak -münaf,køtan bahsetmek gerekir. Münaf,k, dini aç,dan otantik olmayan varolu ta ba kalar, ve kamuyla ili kinin nas,l oldu unu ortaya koyan önemli bir kavramd,r. çselle tirilmemi bir iman, oldu u halde mümin oldu unu iddia etmek,¹⁶⁷ dini eylem ve ibadetlerde gönülsüzlük,¹⁶⁸ bahaneler üreterek bir tak,m eylemlerden kaçmak,¹⁶⁹ ahlaki bozukluklar gösterip Allahø unutmak¹⁷⁰ gibi özelliklerle tasvir edilen münaf,k iki kutuplu bir hayat ya ar. Mümin toplum içinde iman etti ini söyleyerek onlar gibi davrand, , halde, asl,nda inançs,z bir kimsedir.¹⁷¹ Bu anlamda münaf,k, sadece dine de il, kendisine de yabanc,la m, t,r.¹⁷²

C) Dine Göre Otantik Varolu : man

Yukar,da ifade edildi i üzere dine göre insan,n dünyadaki durumu, iki türlü aç,klanabilir: ontolojik olarak Tanr,ødan ayr, dü me ve -olmaø potansiyeli.

¹⁶⁴ Maun 107/ 4-6.

¹⁶⁵ Hucurat 49/ 14.

¹⁶⁶ Nisa 4/ 143.

¹⁶⁷ Maide 5/ 41.

¹⁶⁸ Nisa 4/ 142.

¹⁶⁹ Tevbe 9/ 35.

¹⁷⁰ Tevbe 9/ 67.

¹⁷¹ Bakara 2/ 14.

¹⁷² Bakara 2/ 9.

Bu ikisinin ortak noktası, ise insanın varoluşsal durumudur. İnsan, varoluşsal durumuyla yüzleştikçe Tanrıya yakınlara, kendi imkanlarına, tanrımaya ve de erlendirmeye başlar. İnsanın önündeki imkanlardan biri, Tanrıyı hatırlaması, onunla varoluşsal ve ontolojik bir ilişki kurmasıdır. Tanrıyla kurulan ilişki olarak iman, otantik varoluşun temelidir. Bir diğer ifadeyle, dine göre otantik varoluş, Tanrıya imanla elde edilen, insanın varoluşsal durumunu fark ederek Tanrıyla ilişki kurduğu varoluş türüdür.

Dinî açıdan iman, özgüven ve yakınlık duygusu içinde Tanrıyı tasdik etmek, Tanrı'nın varlığını inanmak anlamında kullanılır. Bir diğer ifadeyle iman, özgüven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutum olarak samimiyetine inanıp güvendiğimiz biriyle aramızdaki irtibata benzer bir ilişkinin ifadesidir.¹⁷³ Bu açıdan iman, Allah'ta olan ilişkiyi merkeze alan bir varoluş tarzıdır. Bu varoluş tarzı, insanın eylem ve davranışlarına gündelik hayatın alanına, aynı anlam kazandırır.¹⁷⁴

İman, sadece epistemolojik olarak Tanrı'nın var olduğunu bilmek anlamına gelmez. Kierkegaard'a göre iman, kalbe ait bir edim olup iradî ve varoluşsal bir karaktere sahiptir. Ona göre, imanın temelini öznellikte, insani varoluşun, gönülden gelen tutku ve içtenliğin harekete geçirdiği özgür seçimde aramak gerekir.¹⁷⁵ Buna göre kişi, iman, kendi içinde doğul olarak bulmaz, toplum ve aile de ona iman kazandıramaz. Kişinin kendi imanını kendisinin seçmesi ve oluşturmaması gerekir. O halde insan, sonsuz bir tutkuyla Tanrıya yönelecek, özgür bir seçimle yani herhangi bir kritere dayanmadan iman sürecini yapacaktır. Bunun için gereken tutku zaten her insanda vardır.¹⁷⁶

Marcel'a göre de, dünyadaki insanın Tanrıyla kurabileceği ilişki olarak iman, daima bir Sen'e inanmak demektir. Yani objektif kriterlerin ve önermelerin ötesinde daima seninle konuşabileceğini, yardımına başvurabileceğini, her zaman yanındayken ve yakınında olan bir gerçeklikle inanmak demektir.¹⁷⁷ Örneğin, dua

¹⁷³ Hanifi Özcan, *İman ve İnanç*, c. XXII, s. 216.

¹⁷⁴ Chittick- Murata, *İslamın Vizyonu*, s. 402.

¹⁷⁵ Uslu, *Felsefi Açıdan İman, Temellendirme*, s. 96-97.

¹⁷⁶ Uslu, *Felsefi Açıdan İman, Temellendirme*, s. 130-4.

¹⁷⁷ Murtaza, *Gabriel Marcel'in Varoluşçu İnançları*, s. 125

etmek Tanrıyı, alemin düzeninin bir parçası, bütünle birici unsuru ya da düzeni olarak düşünmeyi reddetmek ve O'nu saf Sen'olarak düşünmek demektir.¹⁷⁸

Paul Tillich'e göre de iman, belirli olmayan bir varlık, -do ru'ya diye kabul etmekten ibaret olmayıp¹⁷⁹ bilgide ve davranışta etkin olan, bunların her ikisini de temellendiren arsız bir -öz'e do ru yönelmedir.¹⁸⁰ Bu özle olan ilahî ki, nihai bir ilgi ilahî kısıdır. Bu öz, nihailik iddia ettiği için bu iddiayı, kabul edenin tam teslimiyetini talep eder ve tam bir itminan vaat eder.¹⁸¹ Nihai bir ilgi olan iman, tüm ilahî in bir eylemi olup kişisel ya da am, merkezinde gerçekleşir.¹⁸² İman, somut bir realite parçasında tüm gerçekliğin nihai temelini ve anlamını görür.¹⁸³ Bu sebeple iman, salt zihinsel bir süreç değil, aksine insanda gerçekleşen dönüşümün ürünü olarak varoluşsal bir süreç olarak anlaşılmalıdır.

Tillich, imanın otantik varoluştaki rolünü -bütünle me' kavramıyla açıklar. Ona göre insanın yabancılaşma, tabiatın insan için bütünle mesini engeller. İnsan, özsel tabiatıyla varoluşsal tabiat, birbirinden kopmuş olur. İnsan, bu yabancılaşma, tabiatından kurtuluşu, onun kendi özsel ve varoluşsal tabiatı ya da kendisi ve Tanrı arasındaki uyumu sağlamasıyla gerçekleştirebilir.¹⁸⁴ Bu da ancak imanla mümkündür. İman nihai derecede bir ilgi söz konusu olduğu için, bütün geçici ilgiler ona tabiidir. Nihai ilgi, diğer bütün ilgilere ve bunlarla birlikte bütün için ilahî derinlik, yön ve birlik verir. Zira o, gerçekliğin ve insan için bütün yönleriyle ilgilidir. Nihai olan, her şeyin, dünyanın ve bakışın ötesinde bir şeydir ve onların temelidir. İman sahibi bir kişinin hayatı, bütünle mi demektir.¹⁸⁵

Bu bütünlemin anlamı nedir? Bir diğer ifadeyle, insanın hayatı, iman ile nasıl bütünlenmektedir? Heidegger'e göre otantik olmayan varoluşu içine düşmüş kimse, bir imkandan diğerine do ru ko arken herhangi bir karar vermekten ve bu

¹⁷⁸ Mu'tazî, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, s. 130.

¹⁷⁹ Paul Tillich, *Din Felsefesi*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 86.

¹⁸⁰ Tillich, *Din Felsefesi*, s. 88.

¹⁸¹ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, trc. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s. 15.

¹⁸² Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 17.

¹⁸³ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 59.

¹⁸⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 118-9; Ayrıca bkz. Martin, *Existential Theology of Tillich*, 159.

¹⁸⁵ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 96.

karar,n,n sorumlulu unu almaktan kaçır. Vicdan, onu otantik varolu a
ça ,rd, ,nda ise bir karar verir ve bu yolda kararlı,k göstermesi gerekir. Ayn,
ekilde iman da bir karard,r. Bu karar, ki inin otantik olmas,n,n yolunu açır.
Örne in, Rudolph Bultmann'a göre iman -Tanr,ın,n lütfuyla kar ,la ma karar,d,r.ø
Bu karar, insan,n -kendi kendisini olu turmaø karar, anlam,na gelmektedir.
Dolay,s,yla Tanr,øya iman, asl,nda ki inin otantik varolu a dair aslî bir
ad,m,d,r.¹⁸⁶

Nitekim Kierkegaard da iman, bir -s,çramaø olarak tan,m,lar. man
s,çramas,n,n hareket noktas,, Tanr,øya güvendir. Bu sebeple güven, Tanr,ın,n
varlı ,na inanman,n ön art,d,r. -Sübjektif gerekçelere dayanan bir güven
hareketiø olarak iman, insan,n sonsuz bir tutkuyla Tanr,øya yönelmesi anlam,na
gelir.¹⁸⁷

Tanr,øya do ru at,lan bir ad,m ya da sonsuz bir tutkuyla Tanr,øya yönelme,
insan hayat,n,n bütün yönlerini bir tek noktada birle tirir. man eden kimse, özgür
ve sorumlu bir varlık olarak Tanr,øyla ki isel bir ili ki kurar. Ontolojik olarak
yabanc,la t, , Tanr,øyla kurdu u bu ili ki sayesinde, O'na ve kendisine
yabanc,la maktan kurtulur. Çünkü iman, insana dünyadaki varolu sal durumunu
anlama, ölüm gerçe iyle yüzle me, ba kalar, ve kamunun hakimiyetinden
kurtularak önündeki imkanlar, de erlendirme kuvveti verir. man eden kimse
Sonsuzda ba ba ad,r, O'na birliktedir ve Tanr,ın,n d, ,ndaki hiçbir eyin onun
varolu unu belirleyici bir etkisi yoktur.

man, insan hayat,na bir anlam kazandı,r,r. man eden insan için, varlı ,,
dünya, dünyada bulunma amac, ve hatta ölümü bir anlam ifade eder. Onun
ba kalar,yla-birlikte dünyas,ndaki varolu sal yalın,zl, , imanla birlikte hafiflemi ,
a k,n olanla ili ki kurmu tur. Dünyada ya am,n, belirleyen seçenekleri ve
imkanlar, konusunda bir yol göstericisi vard,r. Dolay,s,yla iman, insana varolu sal
durumunu anlamlandı,rma imkan, sunar.

Bununla birlikte iman, insana tam bir rahatlık ve güvenlik sunmaz. man,
verdi i cevaplarla, özü gere i ilgi ve kayg, duyan (ihtimam gösteren) insan,n, bu

¹⁸⁶ Macquarrie, *An Existentialist Theology*, s. 193-4.

¹⁸⁷ Uslu, *Felsefi Aç,dan man, Temellendirme*, s. 130-4.

halini ortadan kaldırır. İnsan, teolojilerin, mezheplerin, dini kurumların ortaya koyduğu kadar basit ve belirgin değildir. Aksine o, hayatın bütün yönleri gibi oldukça belirsizdir.¹⁸⁸ Zira, imanda sürekli bir gerilim söz konusudur. Bu gerilim, farklı ekollerde açığa çıkar.

Tillich'e göre bu gerilim, iman içindeki ümitsizlik ve cesaretsizlikte kendini göstermektedir. İnsan, iman ve ayırtıcılık arasındaki bir gerilimdir. İmandaki iman ve ayırtıcılık ile ortaya çıkarken, ayırtıcılık unsuru ümitsizdir. Zira insanın durumu, sonluluğu ve dünyadaki yabancılaşma, ayırtıcılık olmadan nihai olana iman etmesini engellemektedir. İmandaki kesinlik, zaman zaman ümitsizliğin üstünü örter ancak onu ortadan kaldırmaz. İnsan, nihai bir ilgi ve kaygı olduysa bir hayat, ve hiçbir insan böyle bir kaygı olmadan yaşayamaz. İnsan içindeki bu ümitsizlik, bastırılmayla değil, cesaretle giderilir. Cesaretsizlik, tam bir kanaatin güvenliğini ihtiyacı duymadan ümitsizliği kendine irca eder.¹⁸⁹

Tillich'e göre, ümitsizlik ve cesareti içeren bir iman, ya ayan bir imandır. Geleneksel anlamda bir tavır, bir dünya görüşü olarak iman ise, ümitsizlik ve cesareti içermez. Cesaretle ve tutkuyla atılan bir adım olarak iman, ayırtıcılık ve iman unsurları arasındaki gerilimi barındırmak zorundadır. Böyle bir iman, ümitsizliğe ve cesarete maruz kalmayan kesinlik ögesiyle burada, bu dünyada olmaktan ve ontolojik ve varoluşsal anlamda Tanrı'dan ayrı kalmaktan kaynaklanan bir ümitsizlik arasında gidip gelir. Böyle bir durumda iman eden kimse için rahatlık ve güvenlik yoktur. Tam tersine onun Tanrıyla ilgili kisi, gerilimli bir kisi kudur. Nitekim insan tutku, ümitsizlik ve vcd hallerinde bu gerilimli kisi kiyi tecrübe eder.¹⁹⁰

İmandaki gerilim, İslam düşüncesinde ümitsizlik ve ümitsizlik kavramlarıyla açıklanır. Kur'an'da ümitsizlik Allah korkusu,¹⁹¹ ahiret kaygısı,¹⁹² günah işlemesi gibi dini kaygılar, ifade edecek şekilde kullanılır. Bunun karşısında ümitsizlik ise, ahirette gerçek mutluluğu kavuma konusunda ümitsizlik

¹⁸⁸ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 80.

¹⁸⁹ Tillich, *İnsan Dinamikleri*, s. 91-2.

¹⁹⁰ Tillich, *İnsan Dinamikleri*, s. 93-4.

¹⁹¹ Ali mran 3/ 175.

¹⁹² Meryem 19/ 45.

¹⁹³ Enam 6/15.

beslemektir. Gerçek imanda ki i, hiçbir zaman kendini güvende hissetmez. Havf ile reca aras,ndaki bir ruh halinde, daima tedirgin ve tetikte olmal,d,r.¹⁹⁴

mandaki gerilim bir di er aç,dan, imtihan ve seçim kavramlar,yla aç,klanabilir. man,n yap,s,nda sürekli bir imtihan ve sürekli bir seçim vard,r. man eden kimse, hayat,n,n her alan,nda kar ,s,na ç,kan -iki yolødan birini tercih etmelidir. man, bir kere karar verilip gerçeikle tirilen ve hayat boyu süren bir eylem de ildir. Aksine iman eden kimse, sürekli imtihana tabii tutulur ve ondan do ru tercihler yapmas, beklenir.¹⁹⁵

Kierkegaard, imandaki imtihan ve seçim unsurunu, brahim Peygamberøn hayat,ndan hareketle aç,klar. Ona göre, brahim Peygamberøn hayat,n, genel olarak inceledi imizde, kar ,m,za sürekli imtihan edilen ve bu imtihanlardan ba ar,yla ç,kan bir -imanø anlay, , ç,kar.¹⁹⁶ Zira brahim Peygamber, öncelikle çok ya l, olmas,na ra men Tanr,øn,n verdi i -çocukø sözüyle imtihan edilmi tir. Tanr, shakøn do umundan önce, brahimø yeryüzünde bütün uluslar,n babas, olaca ,n,, soyunun y,ld,zlar kadar çok olaca ,n, bildirmi tir.¹⁹⁷ Ancak çok ya lanmas,na ra men brahimøn hala bir çocu u yoktur. Kierkegaard, bu imtihan, öyle anlat,r: -Zaman geçti, olas,l,k hala duruyordu ve brahim iman,na sahipti, zaman geçti ve o, imkâns,z hale geldi ve brahim iman,na sahipti.¹⁹⁸

Böylece Kierkegaardø göre, brahim iman hamlesini yapm, , Tanr,øya inanm, t,r ancak iman, sürekli s,namalardan geçmek zorundad,r. O her seferinde, iman,n, yeniden yan,na alarak, tek ba ,na zorlu yollardan geçmek zorunda kalm, t,r. Bu noktada brahim, zorluklarla mücadele etti i için, toplumda -kahramanø olarak kabul edilen ki ilerden ayr,l,r. Çünkü kahraman, evrensel yasalar,n kabul edece i bir sava verir, bu sava k,sa sürede sona erer, sonsuzluk

¹⁹⁴ Konu bütünlü ü aç,s,ndan burada k,saca bahsetmek zorunda kald, ,m,z havf ve reca, a a ,da ayr,nt,lar,yla ele al,nm, t,r.

¹⁹⁵ Ali mran 3/ 186.

¹⁹⁶ Kierkegaard brahim Peygamberøn hayat,n, Kitab-, Mukaddesøten hareketle aç,klar. Kurønøda Hz. brahimøn hikayesi baz, farklı,klar gösterir. Ancak Kurønø göre de brahim Peygamber, pek çok imtihandan geçirilmi ve hepsinden ba ar,yla ç,km, t,r. (Bkz. Bakara 2/ 124.)

¹⁹⁷ Tekvin 15:5.

¹⁹⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, trc. brahim Kapakl,kaya, Anka Yay., stanbul 2005, s. 60-1.

hamlesini yapar ve sonrasında art, k güvende olur. Ancak bir iman övâlyesi olan brahim, sürekli tetiktedir, sürekli s, namadad, r.¹⁹⁹

Kierkegaard, otantik varolu imkan, olarak iman,, brahim Peygamber'ın en büyük imtihan, olan o lunu kurban etme tecrübesinden²⁰⁰ hareketle aç,klar. Buna göre, brahim Peygamber'ın bugün -iman,n babas,ø olarak tan,nmas,n, sa layan bu olay, asl,nda evrensel ahlak, gündelik varolu ve kamu aç,s,ndan anla ,lacak bir ey de ildir. Kierkegaard'ın örne iyle bugün, biri brahim Peygamber'ın yapt, ,n, yap,p o lunu Tanr,øya kurban etmek istese, toplum taraf,ndan d, lan,r, aklî melekelerinin yerinde oldu undan üphe edilir yahut e er yapmak istedi ini yaparsa idam edilir.²⁰¹ Bu sebeple brahim Peygamber, kamunun -kahramanø ilan edebilece i biri bile de ildir. O, evrensel de erler çerçevesinde eylemini gerçekle tirmez, toplum taraf,ndan anla ,lamaz.²⁰² Burada Tanr,øya iman, brahim Peygamber'ın otantik bir varolu içinde, evrensel ahlak yasalar,n, ve kamunun ortalama anlay, ,n, a arak kendi imkân,n, gerçekle tirmesini sa lam, t,r.

Özetle, iman bireysel ve sübjektif bir karard,r. Her birey Tanr,øyla ili kisini tek ba ,na kurar. Yaln,zca Tanr,øyla ba ba ad,r. Tanr,øyla ili kide de epistemolojik bir kesinlik olmad, ,ndan ki i, her an tedirginlik içindedir. Bu tedirginlik, iman eden kimsenin kendi kararlar,n, almas,, bu kararlar, uygulamas,, böylece kendi varolu yolunu çizmesi anlam,na gelmektedir. Tanr,øyla varolu sal ve ontolojik bir ili ki olarak iman ki iye rahatlık ve güvenlik vaat etmez, tam tersine a ,r bir sorumluluk yükler. Bu sorumluluk, insan,n varolu sal durumuyla yüzle mesi, yabanc,la madan kurtularak kendi imkanlar,n, de erlendirmesi

¹⁹⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 126.

²⁰⁰ Kur'an'da anlat,lan öyküye göre brahim Peygamber, Allah'ı verdi i sözünü yerine getirmek için, smail ad,ndaki o lunu kurban etmek üzere yola ç,kar. smail'ın kurban edilece inden haberi vard,r. Ancak o da babas, gibi Allah'ı teslim olmu tur. brahim Peygamber, o lunu kurban etmek üzereyken Allah ona, kurban edilmesi için bir koç göndererek smail'ın can,n, ba , lar. (Bkz. Saffat 37/ 101-111) Ayn, öykü, Kitab-, Mukaddes'te baz, de i ikliklerle anlat,lmaktad,r. Buna göre, brahim Peygamber brahim Peygamber'ın yüz ya ,nda iken shak ad,nda bir çocu u olur. Ancak Tanr, brahim'ın çok sevdi i bu o lunu, kendisi için kurban etmesini ister. brahim Peygamber, o lunu yan,na alarak Moriah Da ,na do ru yola ç,kar. Bu arada shak'ın durumdan haberi yoktur. brahim Peygamber, tereddüt göstermeksizin o lunu kesmek üzere b,ça ,n, kald,rd, ,nda, Tanr, kurban edilmesi için bir koç göndererek shak'ın can,n, ba , lar. (Bkz. Tekvin 22: 1-13)

²⁰¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 71-3.

²⁰² Kierkegaard, *Korku ve Tireme*, s. 105-6. Ayr,ca bkz. Ta delen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varolu*, s. 203.

gerekti i anlam,na gelmektedir. Zira iman, sürekli imtihana tabi tutularak seçimler yapmak anlam,na gelmektedir.

D) Otantik Varolu a Geçi in Unsurlar,

Gerçek iman, bir tak,m özellikleri haizdir ve insan hayat,n,n bizzat içindedir. man,n sahip oldu u bu özellikler, dine göre otantik varolu un özellikleridir. Bunlar, otantik varolu a geçi in unsurlar, olarak da görülebilir.

1. Suçluluk, Havf ve Tövbe

Heidegger'ın otantikli in temeline koydu u önemli kavramlardan biri suçluluktur. Suçluluk, öncelikle insan,n f,rlat,lm, l, ,n,n ve tasar, karakterinin bir sonucudur. Dasein'ın suçlulu u, onun varl, ,n,n kendi gücü alt,nda olmamas,ndan, onu yaratan,n kendisi olmamas,ndan kaynaklan,r. Çünkü Dasein, varolmaya ba lad, ,nda kendini dünya-ya f,rlat,lm, olarak bulur. Bu da, varl, ,n, bir ba kas,na borçlu oldu unu göstermektedir. Varl, ,n, ba kas,na borçlu olma durumu ise, suçluluk ya ant,s,na sebep olmaktadır.

Öte yandan suçluluk, vicdan,n sesidir. Zira vicdan,n sesi, yap,lmas, gerekti i halde yap,lmayan bir ödeve ça ,r,r. Bu ödev, genel olarak otantik varolu tur. nsan, otantik olmayan varolu u içinde kendine yabancı,la t, ,nda, vicdan,n sesi onda genel bir suçluluk duygusu olu turur. Bu suçluluk duygusu, insan,n vicdan,n sesine kulak vermesini sa lar. Böylece Dasein, -herkes'ın sesini duymamaya ba lad, , için yaln,zl, ,n, kavrar ve onu varolu sal durumunu anlamaktan al,koyan koruyucusunun yani kamunun güvenli inden uzakla ,r. Yaln,zl, ,n, anlayan insan, gerçek kayg,y, hissetmeye ba lar, kayg, ise otantik varolu a geçi in anahtar,d,r. Böylece suçluluk, insan,n kendisiyle yüzle mesini ve otantik varolu a geçi ini sa layan varolu sal bir hal olarak tan,mıan,r.

Dini aç,dan bak,ld, ,nda ise suçluluk ve Tanr,ıyla ilgili öhavfö,²⁰³ iman,n tezahürlerindedir. Sorumlulu unu yerine getirmeye çal, an insan, -Allah kat,ndaki durumu hakk,nda kayg,ö²⁰⁴ hissederek Tanr,ıyla ki isel bir ili ki kurar.

²⁰³ Heidegger'ın Türkçeye çevrilmi baz, eserlerinde -angstø -havfö olarak çevrilmi tir. Ancak burada -havfö Kur'anî bir kavram olarak -kayg,ödan ayr, bir anlam ta ,maktadır.

²⁰⁴ Mustafa Kara, -Havfö D A, c. XVI, s. 528.

insan, Tanrıyla ilişkinin bir yönünü, suçluluk duygusu olarak turur. Zira her şeyden önce insan, varoluşunu Tanrıya borçludur. İkinci olarak Tanrı, ona otantik olması, sağlayacak bir imkan sunmuştur. Bu sebeple insan, dünyada kendi sorumluluğunu almalı, otantik varoluşu olarak iman, tercih etmeli ve seçimlerini buna göre yapmalıdır. Bu, insanın kendine ve Tanrıya karşı, olan sorumluluğudur. Ancak insan, dünyanın aldatıcılığına kapılıp günahı içinde sorumluluğunu yerine getirmemiştir. Günah, ki iyi Allah'tan uzaklaştırandır. Nitekim Gazali'ye göre, günah insan ile Allah arasında bir perde teşkil etmektedir.²⁰⁵ Bu sebeple insan, iman ile kisi içinde Tanrıya karşı, sorumluluk hisseder. Buradaki sorumluluğun temeli, insanın Tanrı'nın lütfu sebebiyle var olması, ve dünyada iken otantik olarak var olma ihtiyacıdır. Tanrı'dan uzaklaştırılan bir etken olarak günah, otantik varoluşun önünde bir engeldir.

Yukarıda ifade edildiği gibi İslam dünyesinde havf, Allah'ta kurulan ilişkinin bir yüzü olarak reca ile birlikte Allah'ın hatırlanması ve yapılacak dua ve ibadetin niteliğini gösteren bir haldir.²⁰⁶ Bununla birlikte havf, iman eden kimse için yalnız Allah'a karşı duyulur. İman eden kimse havf ile, felsefi literatürde korku (fear) olarak geçen dünyevi tehditlere yönelik halin üstesinden gelmeli,²⁰⁷ bu tehditlere karşı varoluşsal durumunu hatırlayarak Allah'a yönelmelidir.²⁰⁸

Bu anlamda havf, Heidegger'in kullandığı, manada kaygıya benzemektedir. Nitekim Heidegger'de kaygı, insanın kendi sonluluğunun farkına varması, eklemlinde tanımlanır. Dini anlamda havf da, sonlu bir varlık olan insanın, Sonsuz'da ilişkinde yaşadığı bir hal olarak kendi sonluluğunun farkına varması, içermektedir. Çünkü insan, kendi sonluluğunun farkına vardığında günahlarından duyduğu havfı Tanrıya yönelir. Bununla beraber gerçek kaygının sonlu hayatın esas yapısını ortaya koyan ancak sadece belirli şartlarda ortaya çıkan bir hal olması gibi, imandaki havf da daimi bir tecrübe değildir.²⁰⁹

²⁰⁵ Gazali, *haya*, c. IV, s. 3.

²⁰⁶ Araf 7/ 56, 205; Secde 32/16.

²⁰⁷ Maide 5/ 54.

²⁰⁸ Bakara 2/ 155-156.

²⁰⁹ Tillich, *manın Dinamikleri*, s. 30-1.

Öte yandan Heideggerde kayg,, insan, varolu sal durumunun idrakine ça ,ran bir hal olarak Varlık,ın if as,d,r. Gündelik varolu ta insan, bu kayg,n,n üstünü örtmek için çabalar ve ondan kaçır. Ancak vicdan, kayg,ya kulak verdi inde insan, imkanlar,na yönelerek otantik varolu a geçer. Dini dü üncede de havf, iman,n bir özelli i olarak insan, otantik varolu a ça ,r,r. Tanr,øya kar , sorumluluklar,n, yerine getirmemenin, bir di er ifadeyle dünyanın,n aldat,c,l, ,na ve hevaya uyararak otantik olmayan tarzda varolman,n bir sonucu olarak insan, havf duymaktad,r. Gündelik varolu unda insan, bu kayg,n,n üzerini ötemenniö ile örtmeye çal ,r. Temenni sorumluluklar,n, yerine getirmeyen insan,n, Tanr,øn,n rahmetine güvenmesi olarak tan,mıan,r. Günah,nda ,srar ederken sahici olmayan bir halde Tanr,øya s ,nma, insan,n kendini kand,rmas,ndan ba ka bir ey de ildir.²¹⁰

H,ristiyan varolu çular, temel dini dogmalar,ndan biri olarak günah ve suçluluk üstünde çok durmu , bu ikisini ki inin Tanr, ile kurulacak ki isel bir ili kinin arac, olarak alg,lam, t,r. Kierkegaardø göre suçluluk yani insan,n Tanr, önünde günahkâr bir varlık olarak bulunmas,, onun yeryüzündeki öyküsünü ve kayg,l, durumunu aç,klamaktad,r. Ona göre var olmak, günahkâr olma,t,r. Ancak bu günahkarlık ve suçluluk, iman,n temelini olu turur.²¹¹ Çünkü Tanr, ile ili kide önemli olan, kendini her an Tanr, önünde hissetmektir. Tanr, önünde olmak, bu ili kinin en üst düzeyde olu umunu ifade eder. Bunun için, ki inin kendisini, günahkâr ve yetersiz hissetmesi gerekir. Çünkü günah, sübjektif bir durumdur.²¹² Bu da ki inin bir -benø olarak Tanr,øyla kar , kar ,ya kalmas,n, sa lar. Yani, imana günahla, özellikle günah bilinci ile girilir.²¹³

Kierkegaardø göre insan, hem varolu sal anlamda kendisini özgürce seçme, kendisi olma sorumlulu unu yüklenmi , hem de imkânlar, itibariyle s,n,r,l, ve yetersiz bir varlık,t,r. Dolay,s,yla kendine kar , dürüstlikle yönelirse, bu iki durumdan ötürü bir ekilde umutsuzluk ve kayg, içine dü ecektir.²¹⁴ Kayg,, genel olarak -belirli bir eye atfedilmeyen ve ayn, anda hem korkutan ve hem de

²¹⁰ Nisa 4/ 119- 120. Ayr,ca klasik terminolojide temenni ile reca aras,ndaki fark için bkz. Gazali, *hya*, c. IV, s. 143.

²¹¹ Ta delen, *Kierkegaardøda Benlik ve Varolu* , s. 224-252.

²¹² Tokat, *Varolu çuluk ve Hürriyet*, s. 158.

²¹³ Ta delen, *Kierkegaardøda Benlik ve Varolu* , s. 224-252.

²¹⁴ Uslu, *Felsefi Aç,dan man, Temellendirme*, s. 130-4.

çekimleyen bir hisø olarak tecrübe edilir. Bu, tek tek her birey tarafından ta ,nan sorumlulu un muazzam a ,rl, ,n,n bir tezahürüdür ancak ayn, zamanda özgür kararlardan önce gelen bir zihin halidir.²¹⁵ Dolay,s,yla sonsuz tutkuya yönelmede itici güç görevi görür. man s,çramas, yapıld, ,nda da ki i bu psikolojik halden tamamen kurtulamaz. man hamleleri, sürekli devam etmektedir. Bir hamle s,ras,nda korkular,n, yenen kimse, her an ikinci bir tehditle kar , kar ,ya kalabilir. Yani iman, devaml, ve tehlikeli bir olaydır.²¹⁶ Kierkegaard öyle der: ö mana sahip olmak sürekli bir korku ve titreme içinde diyalektik gidip gelme, ama hiçbir zaman ku ku duymamadır. man, ki iyi her eyi elde etme bilinci içinde tutan bu sonsuz öz-kayg,d,r; ayr,ca bu öz kayg, ki inin, gerçekten imana sahip olup olmad, , konusunda da vardır. Ve bak,n,z ki i te bu öz kayg,, iman,n ta kendisidir.²¹⁷

slam dü ünçesinde ise suçluluk ve havf, tövbe ile birlikte ele al,n,r. Buna göre havf, günahlar,ndan pi manl,k duyan insan,n ya ayabilece i bir haldir.²¹⁸ Bu sebeple, insan,n günahlar,ndan tövbe edip Allah'a yönelmesini sa lar. Tövbe, insan,n günah,ndan dönmesi, günah,ndan dolayı, Allah'tan af dilemesi anlam,na gelmektedir. nsan,n tövbe edebilmesi için, öncelikle günah, sebebiyle Allah'tan uzakla t, ,n, bilmesi, bunun fark,na varması, gerekir. Gazali'ye göre bu, iman sayesinde olabilecek bir eydir. Allah'a iman eden ki i, durumunu fark edince, yapt,klar,n,n sorumlulu unu alarak onlardan pi man olur. Bu pi manl,k, Gazali'nin tabiriyle "sevgiliden uzak kalman,nø pi manl, , ya da iç sanc,s,d,r. Tövbe ilim, hal ve fiil olarak üç unsurdan oluşur. Tövbenin fiil k,sm,n,, azim ve kararl,l,kla günah i lemekten uzak durmak olur turur.²¹⁹

nsan, günah i ledi inde Allah'tan uzakla ,r, gaflete düşer. Bu durumu fark eden insan,n pi manl, ,, onun Allah'a dönmesini ve O'ndan af dilemesini sa lar. Ancak as,l amaç, dini literatürde tövbeye yüklenen anlam,yla, ki inin azim ve kararl,l,kla bu tövbenin ard,nda durması,n,, ki inin art,k Allah kendisini

²¹⁵ West, *K,ta Avrupas, Felsefesine Giri* , s. 169.

²¹⁶ Roger Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, trc. ehnaz Tiner, Amerikan Bord Ne riyat, stanbul 1963, s. 40.

²¹⁷ Kierkegaard, *Günlükler*, s. 372.

²¹⁸ Gazali, *hya*, c. IV, s. 155.

²¹⁹ Gazali, *hya*, c. IV, s. 3-4.

izliyormu idrakiyle hareket etmesini, seçimlerini buna göre yapmas,n, sa lamakt,r. Böylece tövbe, insan, Allahø yak,nla t,ran bir araç olarak gerçek imana ula t,rmaktad,r.

Günah i leyip sonra tövbe eden insan, Heideggerøn otantik olmayan varolu u içinde iken vicdan,n,n ça r,s,n, duyan insana benzer. Vicdan,n,n sesine kulak veren insan, otantik olma karar,l,l, ,na eri ir. Bu karar,l,l,kla art,k seçimlerinde kendi otantikli ini gözetmeye ba lar. Vicdan,n bu insan, otantikli e ça rmas, gibi, din de insan, sürekli sahici bir imana ça r,r. nsan, bu ça r,ya kulak verip tövbe etti inde karar,l,l,kla yapt, , seçimin arkas,nda durmas, gerekir. Böylece tövbe, bir karar,l,l,k i aretidir. Dinin insandan talebi, sahici bir tövbe²²⁰ ile Tanr,øya yönelerek ve Oønunla gerçek bir iman üzere ili ki kurarak otantik varolu a geçebilmektir. Günah, bu otantik varolu tan kopma sebebi; tövbe ise, otantik varolu a dönü tür.

2. A k ve Amel

man, insan,n varolu sal ve ontolojik olarak ayr,ld, , Tanr,øyla bulu mad,r. Zira bir insan, ancak aslen ait oldu u ve varolu sal olarak ayr,ld, , eye nihai derecede ilgi gösterebilir. Ayr,lm, olan,n tekrar birle mesine yönelik dürtü ise a kt,r.²²¹ man, a k arzusuyla yani ki inin ait oldu u ve uzak dü tü ü eyle yeniden birle mesiyle özde tir. Tillich, mistik literatürde iman,n, varl, ,n ilahi temeli ile tam bir bulu ma içinde uzakl,k unsurunun giderilmesi olarak tan,mlandı, ,n, vurgular. man, sonlu olan,n Sonsuz olana sokulu udur.²²²

man,n ayr,lmaz bir unsuru olarak a k, Allahø iddetli sevme²²³, her eyden çok sevmedir.²²⁴ Gazaliøye göre a k, marifet ve idrake yani Allahø bilmeye dayan,r. Buna göre insan, her eyden önce kendisini sever, bu yüzden dünyadaki sonu olan ölümden kaçır. Çünkü onun varl, ,, kendisi için her eyden

²²⁰ Tahrir 66/ 8.

²²¹ Heideggerø göre, otantik varolu a Varl,køn kendisini if a etti i bir di er hal olan a k (ya da sevgi) ve a ,k olunan ki inin mevcudiyetinden do an ne e sayesinde de geçilebilir. Çünkü a k hissi ne geçici bir hadise, ne de basit bir dürtüdür, a k bizi bütünlü ü ile Varl,køn kar ,s,na koyar. (Heidegger, "What is Metaphysics?" s. 99-100.)

²²² Tillich, *man,n Dinamikleri*, s. 94; 101-2.

²²³ Bakara 2/ 165.

²²⁴ Tevbe 9/ 24.

çok sevilendir. Bunun d, ,nda insan dünyay,, dünyadaki rahatlı, ,n, ve güvenli ini sa layan; kendisine bunlar, sa lama konusunda yardım eden eyleri sever. Asl,nda bütün bunlar, sevmesinin nedeni de yine kendisi; yani bu eylerin kendisinin rahatlı, ,n, ve güvenli ini, varlı, ,n,n devam,n, sa l,yor olmas,d,r. Oysaki insan,n nefisini, bekas,n,, kemalini ve varlı, ,n,n devam,n, sa layan; bu konularda kendisine yardım edip iyiliklerde bulunan Allahø,r. Bunun d, ,nda Allah, zat,ndan dolayı, sevilen, sevilmesi gereken varlı,kt,r. Asl,nda gerçek a k da bir eyin zat,ndan dolayı, sevilmesidir.²²⁵ Buna göre a k, insan,n dünyadaki durumunun ve varolu unu Allahø borçlu olmas,n,n idraki d, ,nda, Allahø'n zat,na olan muhabbeti ifade etmektedir. Bu muhabbetin, ki ideki di er bütün sevgi ve a k nesnelere ortadan kald,rmas, ve sevgisini tamamen Allahø yöneltmesini sa lamas, gerekir. Böylece a k, ki iyi hevas,na uymaktan ve dünyanın, aldat,c,l, ,ndan kurtaran bir haldir. Bir di er ifadeyle iman,n bir unsuru olarak a k, insan,n otantik olmayan varolu tan kurtulmas,n, sa lar.

Gazali'nin bu marifete dayalı, a k tarifinin yan, s,ra tasavvuf dü ünçesinde a k, ö insan gönlünün, a k,n olan manay, hissedilen yeti ve duygusuö olarak tanımlanmış, t,r. Bu manada a k, insan,n asıl benli i ile Allah aras,ndaki ba d,r. insan, ancak a k sayesinde Allahø'n d, ,ndaki tüm ba ,ml,l,klar,ndan kurtulabilir. A ktan yoksunluk insan,, içinde bulundu u varlık boyutuna hapseder.²²⁶ İnsanlar bir kez Allahø sevmeye ba layınca, Allahø'n onlara kar , olan sevgisi, sürekli Allahø anmalar, yani O'nu kar ,s,nda bilmeleri ve insan-, kamil olmalar, ölçüsünde artar.²²⁷ Bu da a k,n, asl,nda iman ve sonrasında gelen dönüşümle alakalı, oldu unu göstermektedir. Bu dönüşümü yaayan a k, sevgili olan -Birde beraber olman,n ne esini ya ar.²²⁸ Bu, Allahø'da ontolojik ba , kurma ve bir bütün olarak O'nun kar ,s,nda olmad,r.

Kierkegaard'a göre de iman eden kimse, Tanrı ile ileti iminden doğan duygu yoğunluğuna sahip kişidir. Akıl, bir çeşit çarpmış, gerilen bu kişiyi, artık Tanrıyla sonsuz olarak ilgilenecektir. Zira kendisine benzemeyen, kendisinin d, ,nda olan ancak yine de ona kucak açan Tanrı ile olan ilişki, bireyde sayısız

²²⁵ Gazali, *hya*, c. IV, s. 296-307.

²²⁶ Küçük, *Mevlana'ya Göre Manevi Gelişim*, s. 667-9.

²²⁷ Chittick, *Tasavvuf*, s. 147.

²²⁸ Chittick, *Tasavvuf*, s. 155.

ac,lar ve sevinçler meydana getirecektir. Kierkegaard'ın önemli kavramlar,ndan biri olan tutku, a k la ilgilidir. Bu tutku ve a k, ancak Tanr,øya kar , hissedilir. -Yaln,zca Sonsuz sonsuzca istenebilir.ø²²⁹

Öte yandan iman,n bir ifadesi de, ameldir. Zira iman a k, içerir ve a k,n ifadesi de ameldir. iman ve ameller aras,ndaki arac, ba a kt,r. Çünkü nihai ilginin bulundu u yerde, bu ilginin içeri ini gerçekle tirme için tutkulu bir arzu vard,r. Tillich'e göre iman, nas,l anlarsak anlayal,m, her zaman amelle birliktedir. Ontolojik manada iman, Tanr,øyla bulu ma, O'na ula ma amac,yla yap,lan her türlü ameli gerektirir. Ahlaki manada iman ise, â ,k olunan Tanr,ø'n, isteklerini yerine getirme heves ve tutkusuna sahip olmay, gerektirir. Böylece dinde, zühdî eylemler ile ibadetler ve ahlaki ödevler söz konusu olmaktadır.²³⁰ Bu amelleri yapma tutku ve arzusunu ortaya ç,karan, Tanr,øya yönelik olan a k ve sevgidir. Gerçekten iman sahibi olan kimse için ibadet, Tanr,øya olan a k,n amel olarak ifadesidir.

Öte yandan insan,n dinin emir ve yasaklar,na uyarak Tanr,øya ibadet etmesi, onun dünya hayat,n,n aldat,c,l, ,ndan kurtularak varolu sal hakikatini ve Tanr,øy, hat,rlamas, içindir. Bir ba ka ifadeyle Tanr,øy, hat,rlamak, O'na itaat etmek, O'nun talep etti i bir hayat geçirmek suretiyle otantik olmaktadır.²³¹ Bu anlamda Tanr,, ibadetleri insana otantik olmayan varolu tan kurtulmas, için lütfetmi tir. Bu hat,rlama, ontolojiktir. nsan,n varolu sal durumunu yani Allah taraf,ndan yarat,ld, ,n, ve yine ölümle O'na dönece ini²³² hat,rlamas,, Tanr,øyla iman ili kisi kurmas,, böylece unutkanl,k ve gafletten kurtulmas, anlam,na gelmektedir. badet, Tanr,øy, hat,rlamak suretiyle vicdan,n kuvvetlenmesini sa lar. Bu vicdan sayesinde insan, gündelik varolu ta üstünü örttü ü varolu sal karakterinin fark,na var,r.

Sonuç olarak, dine göre otantik varolu imand,r. iman ise, Tanr,øyla varolu sal ve ontolojik ba lant, kurmak demektir. Gerçek imana geçi i sa layacak olan ise suçluluk ve havf halleriyle a k ve ameldir. Dinin amelî boyutu, her ne ekilde olursa olsun, insan,n bu dünyada Tanr,øy, hat,rlamas, ve onunla gerçek bir

²²⁹ Wahl, *Existentialisme'n Tarihi*, s. 8-9.

²³⁰ Tillich, *man,n Dinamikleri*, s. 103-4.

²³¹ Chittick- Murata, *slam'ın Vizyonu*, s. 231.

²³² Ahzab 33/ 21.

iman ili kisi sa lamas,na yöneliktir. Böylece insan, varolu sal durumunu idrak ederek ve gafletten kurtularak otantik varolu a geçmi olur.

E) Dinin Ölüme Bak, , ve Otantiklik

Heidegger'e göre ölüm, insan,n en zati imkan,d,r. nsan,n ölümlü bir varl,k olmas, ona, otantik olma imkan,n, sa lar. Çünkü insan, ölüme-do ru bir varl,kt,r ve ölümüyle yüzle ti inde varolu sal durumunu idrak ederek gündelik varolu u içindeki dünyaya dü mü lü ünden kurtulur. Ölüm, insan,n hayat,n, sorgulamas, ve onun sorumlulu unu almas, konusunda uyar,r. Ölümle yüzle en ve ölümü-öndeleyen insan, otantik insand,r. Ancak insanlar,n pek ço u, gündelik varolu ta ölümle yüzle mekten kaçarak, ölüm dü üncesini hafifletmeye, ölüm kayg,s,ndan kaçmaya çal ,r. Ölüm, kayg, ile birlikte ve insan,, Varl,køn yan,ndaki evine do ru ça ,ran imkan,d,r. Otantik varolu için insan, ölümü-öndelemeli, böylece varolu sal durumunun ve imkanlar, de erlendirmenin önemini fark etmelidir.

Peki, dini aç,dan bak,ld, ,nda ölüm ne demektir? Heidegger, ölümden hayat,n bir fenomeni olarak bahseder ve ölüm ötesi hakk,nda hiçbir yorumda bulunmaz. Dine göre ölümü de erlendirmek için ise, ölüm ve ölümden sonraki hayat, birlikte ele almam,z gerekir. Çünkü din, hayat, ölüm ötesiyle birlikte ele alarak anlamlandı,r,r, insan, bu birbirini tamamlayan iki farklı hayat anlay, , içinde de erlendirir. Böylece din ölüme, hem hayat,n bir fenomeni, hem de ondan sonraki ya ama geçi in bir a mas, olarak bakar.

Dinî inan, a göre varolu , insan,n varl, a geldi i hayat boyutu olan dünya ile s,n,rl, olmay,p ölümden sonra da, dünyadaki bilinçlilik durumunun sürdürülmesiyle devam edecektir. nsan,n hayat,, her ne kadar iki farklı boyutu kapsasa bile, asl,nda birbirinden ayrı,lmas, mümkün olmayan bir bütünlük arz etmektedir.²³³ Bu sebeple ölüm, dünya ve ahiret bütünlü ünün aras,ndaki bir geçi noktas,d,r. Dünyada Tanr,ødan uzakla arak kendine yabancı,la an insan için ahiret, Tanr,øya kavu aca , ve dünyadaki varolu unun sorumlulu unu yerine getirip getirmedi ine göre kar ,l,k bulaca , gerçek hayatt,r.

²³³ Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya Ahiret Bütünlü üü *Dinbilimleri Akademik Ara tırma Dergisi*, VI/ 3 (2006), s. 160.

Dinin, hayat,n bir fenomeni olarak ölümle ili kisi, insana varolu sal durumunu hat,rlatma niteli indedir. Din, insana ölümü s,k s,k hat,rlamas,n, ve kendi ölümüyle yüzle mesini tavsiye ederek ona ölümlü bir varl,k oldu unu hat,rlat,r.²³⁴ Bu anlamda dine göre ölüm dü üncesinden kaçmak, bu dü üncenin üstünü örtmek, iman eden kimsenin özelli i de ildir. Tam tersine ölüm dü üncesinde kaç, , hevas,na uyarak Tanr,øy, unutan yahut inançs,z insan,n bir özelli idir.²³⁵

Kutsal kitaplarda, inançs,z insan,n bu durumunu anlatan ifadeler, ölümün insan üzerindeki etkisini aç,klay,c, bir örnek olu turmaktad,r. Hevas,na uyarak ya da kibirlenerek gaflete dü en, kendine yabanc,la an kimselerin genel özellikleri ölüm dü üncesinden kaçmak yahut insan,n sonlu bir varl,k oldu unu reddedercesine uzun bir ömür sürmeyi talep etmektir. Bununla birlikte ölümle yüzle me, otantik olmayan insan,n dünyaya ve Tanr,øya kar , tavr,n, de i tirmektedir.

Kur'an'da yer alan bir tasvire göre, denize aç,l,p da f,rt,naya yakalanan, böylece ölümle burun buruna gelen inançs,z kimse, Allahø, hat,rlayarak dua etmeye, yalvarmaya ba lar. Ancak Allah, onu kurtar,p da karaya döndü ünde yeniden Allahø, unuttur.²³⁶ Zira insan, dünyada rahatlık içindeyken Allahø, hat,rlama ihtiyac, hissetmez. Bu rahatlık, her zaman devam edece ini sanarak ölüm dü üncesinden kaçır. Ancak ölümle burun buruna geldi inde art,k, dünya aldat,c, ve teskin edici olma özelli ini yitirir. Ölümle yüzle mek, insan,n Allahø, hat,rlamas,n, sa layan bir imkan olarak otantik varolu a geçi te önemli bir rol oynamaktad,r. Ayette ölümle yüzle en inançs,z kimseler için, "muhlisînø" ifadesi geçmektedir. Otantiklik in, Allah'da ihlaslı, bir iman ili kisi olarak tan,mlandı , dikkate al,nd, ,nda, inançs,z kimsenin en zati imkan, olan ölümle yüzle mesi, onun o an itibariyle bu ili kiye kurdu unun i areti olarak dü ünme mümkünüdür.

Dinin bir talebi olarak ölümü hat,rda tutma ya da onunla yüzle me, ayn, zamanda ölüme yönelik bir havf, da beraberinde getirir. Ölümle ilgili olarak havf, reca ile birlikte insan,n ya amas, gereken tedirginlik halinin iki ucudur. Zira ölüm,

²³⁴ Ali mran 3/ 185; Nisa 4/ 78; Enam 6/ 61; Enbiya 21/ 34.

²³⁵ Kaf 19; Cuma 62/ 8.

²³⁶ Yunus 10 / 22-23.

bu dünyadaki hayat, n sona ermesi ve böylece Tanr, n, n kar , s, na ç, kmak demektir. Bu manada ölüm, suçlulukla ili kilidir. nsan bu suçluluk sebebiyle bir yandan Tanr, n, n huzuruna ç, kma kayg, s, n, ya arken, öbür taraftan Tanr, øya kavu may, ümit eder.²³⁷

Tanr, øya kavu may, ümit etme (reca), iki ekilde anla , labilir. İlk olarak Tanr, øya kavu may, ümit etme, Tanr, øya dönece ini bilme anlam, na gelmektedir. Bu anlamda, insan, n ölümlülü ünün fark, na varmas, ve böylece varolu unun sorumlulu unu üstlenmesi demektir. Ölümlülü ünün fark, nda olan insan, bu durumun üstünü örterek ya ayan insandan daha içten ve samimi olarak dini sorumluluklar, n, yerine getirmeye gayret eder. Bu, gündelik varolu içindeki dini ya amda kendisini gösteren bir özelliktir. Ancak ölüm, gerçekte insan için çok daha derin bir etkiye sahiptir. Dini aç, dan insan, n, dünyada bir -ölu øsüreci içinde oldu unu ve onun bu dünyadaki amac, n, n, potansiyelini gerçekte tirmek oldu unu dikkate al, rsak ölüm, insan, n varolu sal amac, n, gerçekte tirmeye yönelik bir ça r, d, r.

Öte yandan Tanr, øya kavu may, ümit etme, bu dünyada Tanr, ødan uzakta olman, n s, k, nt, s, n, ya amak ve Oña geri dönmeyi talep etmektir. Bu aç, dan özellikle tasavvuf dü ünçesindeki -ihtiyarî ölümø kavram, n, de erlendirmek gerekir. htiyarî ölüm, ki inin fizyolojik ölümünden önce, varolu sal ve ontolojik olarak ölüm tecrübesini ya amas, d, r. Bu tecrübe, insan, n Tanr, øyla aras, ndaki perdelerin ortadan kalkmas, ve Oñunla bulu mas, anlam, na gelmektedir. Nefsin hakimiyet alt, na al, nmas,, sanki ölüymü çesine etkisiz hale getirilmesi, bir di er ifadeyle insan, n dünyada kendine ve Tanr, øya yabanc, la mas, na neden olan nefساني arzulardan fani olmas,,²³⁸ bu dünyada Tanr, øyla ontolojik birlikteli i kurmak içindir.

Tillichø göre, ölümden sonraki hayat inanc,, insan, n dünyadaki durumuyla yani yabanc, la mas, yla ilgilidir. Yabanc, la ma, bizi bir anlamda sonsuzluktan koparmakta ve ona kar , yabanc, kalmam, za neden olmaktadır. Oysa sonsuz olarak temsil edilen alem, ba ka bir alem de il, u andaki mevcut zaman, da içine alan bir alemdir. Biz, bu sonsuzluk içerisinde varl, , m, z, sürdürürüz.

²³⁷ Yunus 10/ 7.

²³⁸ Demirci, -Tasavvuf Dü ünçesinde Ölümø s. 10-12.

Ancak zaman, bu sonsuzlu u bizim için gölgelemektedir. Zaman,n ortadan kalkmas,yla birlikte bu gölge ve yabanc,la ma durumu da sona erecek ve zaman,n üzerinde ve derinliklerinde bulunan sonsuzlu a kat,l,m olacaktır,r. Öyleyse dünyadaki varolu unda sonsuzlu a yabanc,la an insan, ölümden sonra tekrar sonsuzlu a geri dönecektir. nsan,n ölümü, her zaman var olan, bu dünyada da hal olarak ya ayabilece i sonsuzlu a kat,l,m, anlam,na gelmektedir.²³⁹

Bu sebeple, vas,tas,z bir bilgi olarak sonsuzlu un bilgisi, yabanc,la ma engeli ortadan kalkt, ,nda dinsel bir bilinçle ula ,lacak bir bilgidir. Dolay,s,yla sonsuz ya am,n deneyimlenmesi ve yabanc,la man,n sona erdi i an, ölümden sonra gerçekleşecek olan yeni bir ya am de il, ölümden sonraki hayat ad,yla temsil edilen ancak bu dünyada da ya anabilen yabanc,la man,n sona erdi i and,r.²⁴⁰ Böylece Tillich, sonsuz ve ilahi olan hayata kat,l,m,n, bu dünyada yabanc,la man,n sona ermesiyle ortaya ç,kan bir tecrübe oldu unu ileri sürerken ölümü- öndelemeyi ön plana ç,karmaktadır,r.

Nitekim tasavvuf dü üncesinde de ölüm, Allahtan ayr, dü en insan,n Onunla kar ,la ma ve vuslat an,d,r. Gerçek hayat diye adlandır,lan ölümden sonraki hayat, insan,n bu dünyadaki esaretinden kurtularak ilahi olana kat,l,m,d,r. Bir ba ka deyi le, gerçek hayat be eriyetten ölmek ve Hakda dirilmektir. Bu ayn, zamanda ilk hayat,n yani Ademn yarat,l, ,ndaki hayat,n seviyesine ç,kmaktadır,r. Bu sebeple ölüm, korkulacak bir hadise de ildir, aksine bir vuslat sebebidir. Allaha duyulan a kla da yak,n ili kisi olan ölüm, Ona kavu ma imkan,n verdi i için arzu edilen bir eydir. lahi a k ne kadar kuvvetli olursa, kar ,la ma arzusu o kadar iddetlidir.²⁴¹ Bu sebeple fizyolojik ölümün d, ,nda insan,n bu dünyada gerçekleşecek i ihtiyari ölüm dünyada sonsuz olan Allahda bulu ma imkan, sa lamaktadır,r. Bu ayn, zamanda kemale ermenin yani otantik olman,n bir yoludur. Böylece ölümsüzlü ün s,rr, yakalanm, , ebedi dirilik gerçekleşecek tirilmi olur.²⁴²

²³⁹ Tuncay mamolu, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23 (Erzurum 2005), s. 101-5.

²⁴⁰ mamolu, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi s. 101-2.

²⁴¹ Ankebut 29/ 15-27.

²⁴² Demirci, "Tasavvuf Dü üncesinde Ölüm s. 12-6.

Öte yandan ölümden sonraki sonsuz hayat dü üncesinin, insan,n varolu sal durumunu idrakinin ve ölümü-öndeleme imkan,n,n önünde bir engel oldu u dü ünülebilir. Zira ölümden sonras,na ili kin inanç, insan,n yokluk okunu hafifletmektedir. Ölümden sonra bir ya am,n var oldu unu bilen insan için yok olma tehdidi, yeterli derecede ok edici de ildir. Çünkü onun için ölüm, sadece bir ba ka varolu boyutuna geçmekten ibarettir.

Acaba ölüm ötesiyle ili ki kurarak ele al,nd, ,nda ölüm, insan,n en zati imkan, olarak otantik varolu a geçi in önünde bir engel mi olu turmaktad,r? Bir di er ifadeyle ölümden sonraki ya am -yokluk okunu hafifleterek insan,n otantik varolu unu engellemekte midir? Yoksa dinin insandan bekledi i ve talep etti i ölümü kabullenen bir tutum içerisinde varolu unun sorumlulu unu üstüne almas, m,d,r?

Ölümden sonraki hayat inanc,n,n, insan,n yokluk okunu hafifletici bir etkisi oldu u muhakkakt,r. Tanr., insana söz vermi tir ve ölümden sonra farklı bir varolu tarz,nda varolacakt,r. Çe itli eylem ve varl,k tarzlar,yla belirlenmi benlik, ölümden sonra varolmaya devam edecektir. Ahiret hayat,nda süreklilik kal,c,l,k ve nihai gerçeklik olan Allah'a kavu ma, nimetlerde mükemmellik, cezalarda iddet vard,r. Hayat,n dünya boyutu gibi geçicilik, aldat,c,l,k, s,n,r,l,l,k gibi niteliklerden uzakt,r. Bu boyut, nefis için son durakt,r.²⁴³ Dolay,s,yla insan yok olma tehdidiyle kar , kar ,ya de ildir. Dini kurallara uydu u sürece, Tanr,ın,n rahmetiyle ebedi olarak mükâfatland,r,lacakt,r. Böylece ölümün bir -yoklukøolarak alg,lanmas,, dini aç,dan mümkün olmamaktad,r.

Ancak ölümün, insan aç,s,ndan bir ba ka anlam, vard,r. Ölüm, insan için bir -biti ø ifade etmektedir. Nitekim Heidegger ölümü- öndeleme gereklili ini aç,klarken, Daseinøn noksanl ,na vurgu yaparak Daseinø -kendi-henüz-olmam, l, ,ø olarak tan,mılar. Dasein var oldu u sürece noksand,r, bu noksanl ,n ortadan kalkmas,, onun varl, ,n,n yok olu u anlam,na gelir. Bu anlamda ölüm, bir biti i ifade eder. Ancak bu biti , Daseinøn olgunla mas, ve tümüyle haz,r hale gelmesi anlam,n, ta ,maz. Zira Dasein, ölümü itibariyle kendi -seyrini tamamlam, ø olmakla birlikte bu, onun kendi varl,k imkanlar,n, kulland, ,

²⁴³ Yavuz, -Kur'an Perspektifinde Dünya Ahiret Bütünlü üø s. 171-2.

anlam,na gelmez. Dasein, kendi ölümüyle birlikte  erginle me si gerekmez. Dasein, ölümünden önce erginle me s,n,r,n, a m, olabilece i gibi,  o unlukla erginle memi olarak ölür.

Dini a ,dan bak,ld, ,nda da ölümle birlikte insan var olmaya devam edecek olsa da, dünya ve ahiretteki varolu tarzlar, aras,nda temel bir farkl,l,k söz konusudur. nsan, yeryüzünde var olmaya ba lad, ,nda  zg r ve sorumludur. Dünyada iken bütün özgürlü   ile eylem yapabilmekte, kendi varolu tarz,n, kendisi seçebilmekte; tecrübe kazanarak  lmakta  ve kendini olu turabilmektedir.  l mle birlikte art,k insan, bu özgürce eylem yapma yetene ini yitirecektir. Üstelik dünya boyutunda var olarak  ldu uç hal üzere ahirette var olacakt,r.²⁴⁴ Bu da dünya hayat,n,n, insan için imkanlar,n, de erlendirip bir proje olarak kendini olu turaca , tek f,rsat, oldu u anlam,na gelmektedir. Ölümüyle birlikte bu f,rsat elinden kay,p gidecektir.

Kur n da insan,n ölümü ve genel olarak d nyan,n sonu sahneleri anlat,l,rken insan için art,k yap,lacak hiçbir ey olmad, ,na özellikle vurgu yap,l,r ve insan, o gün gelmeden bu dünyada imkanlar,n, de erlendirme konusunda uyar,l,r.²⁴⁵ nsan, bu dünyaya geçici bir süre için gelmi tir ancak, bu geçici süre içinde Allah a iman etmekle sorumludur. Allah a iman etme ya da O na yüz çevirme konusunda özgürdür, böylece bu dünyadaki varolu unu seçebilir.  l mle birlikte Allah a döndürülecek olan insan, bu d nyan,n aldat,c,l, ,ndan kurtulacakt,r.²⁴⁶ Ancak bu ayn, zamanda, insan için s renin doldu u anlam,na gelmektedir. nsan için bundan sonra pi man olmas,n,n bir manas, yoktur. Dünyaya geri dönebilme imkan, yoktur.²⁴⁷

Öyleyse  l ml l  ünün fark,nda olan iman sahibi birey, hayat,n,n sorumlulu unu üzerine alarak imkanlar,n, de erlendirmenin önemini idrak eder.  l mle yüzle me, suçluluk ve kayg, ile beraberdir. Ancak ayn, zamanda tövbe etme imkan,n, ortaya  ,kar,r. Böyle bir yüzle me, Tanr, yla varolu sal ve ontolojik ba kurma anlam,na geldi i gibi, kendi hayat,n,n sorumlulu unu alarak imkânlar,n, de erlendirme anlam,na da gelmektedir. Çünkü  l m, insan için bir

²⁴⁴ Yavuz,  Kur n Perspektifinde Dünya Ahiret Bütünlü    s. 161.

²⁴⁵ Enâm 6 /158; Secde 32/ 29; Rum 30/ 57; Meryem 19/ 39.

²⁴⁶ brahim 14/43.

²⁴⁷ Bakara 2/ 167.

bitirir, Heidegger'in ifadesiyle ölümden sonra insanın özgürleşme imkanı olmayacak, proje tamamlanacaktır.

Sonuç olarak ölümden sonraki yaşam düşüncesi, insanın yokluk okunu hafifletici bir etkiye sahiptir. Ancak dini açıdan insandan talep edilen budur. Aksine din, insandan ölümünü daima hatırlamasını, böylece dünyadaki ve Tanrı karşısındaki durumunun idrakine varmasını ister. Bu aynı zamanda bu dünyaya tasma bir sonsuzluk tecrübesidir. Sonsuz olan da sadece Tanrı oldu için, bu dünyada ölümü tecrübe etmek, Tanrı ile ontolojik ve varoluşsal bağ kurmak demektir. Öte yandan din açısından ölüm, her ne kadar yokluk ifade etmese de bu dünyadaki varoluşun, dolayısıyla oluş sürecinin bitmesi anlamına gelmektedir. Bunun idrakine vararak ölümü- öndeleyen insan, hayatının sorumluluğunu üstlenir. Bu da ölümün, insanın otantik varoluşuna geçiş için bir imkan olduğu anlamına gelmektedir.

III. DİNİ DÜŞÜNCE OTANTİKLİK ENGEL MIDİR?

Dinin insanın varoluşsal kaygılarını, kendi olma ve kendi imkanlarını, devalüasyon özgürlüğü ve sorumluluğunu ortadan kaldırdığını, böylece otantiklik engel olduğu iddia eden filozofların düşünceleri, birkaç farklı bakış açısından değerlendirilebilir. Bunlardan birincisi, dinin insanla ilgili olup yukarıda ele alınmıştır. Dinin insanla, insanın bütün yönleriyle kapsayıcı olarak özgürlüğü teslim eden bir tanrıdır. Bu sebeple din insana, hayatının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini ve onun, özgür seçimleriyle şekillenen bir varoluş süreci içinde olduğunu hatırlatır. Bunun dışında, dinin otantiklik engel olduğu yönündeki argümanlar, felsefi, sosyolojik, psikolojik ve ahlaki temeller üzerine kuruludur. Burada bu argümanlar, yukarıda çerçevesi çizilen dine göre otantiklik anlayışı, açılarından kısaca değerlendirilecektir.

Kendi imkanlarını, devalüasyon, kendi kararlarını, verebilmek ve kaderinin yükünü kendi üzerine almak, belirsizlik içindeki bu hayatta kendi yolunu bulmak, açık uçlu bir gelecekte kendini belirleme özgürlüğüne sahip olmak insan varoluşunun en zor yönleridir.²⁴⁸ Otantikliğin temelinde de bu

²⁴⁸ Abdüllatif Tüzer, *Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik*, Murad, İlahi, Artus Yay., İstanbul 2007, s. 15.

sorumluluk, kararlılık, imkanlar, seçme özgürlüğü vardır. Ancak din, insana varoluşunun kaynağına ve anlamına; hangi seçimleri yapması, hayatına, nasıl geçirmesi gerektiği ve ölümün ne olduğunu dair cevaplar sunar. Acaba varoluşsal kaygılara verilen dini cevaplar, insan, kendi hayatına, üstlenme sorumluluğundan alıkoymaz mı?

Dinin insandan beklediği, talep ettiği ya da amaç tarzına, Sartre, iki yönden eleştirir. Birincisi, varoluşsal kaygılara bir cevap olarak din, insanın kendi sorumluluğunu üzerine alarak otantik olarak var olmasına, engeller. Sartre'a göre, Tanrı'nın olmadığı, bir dünyada insan, kendi başına bırakılmış, dünyada ve dünyada dayanacak bir desteği yoktur. Ne yapacağını, ne olacağını karar vermek konusunda tamamen özgürdür. Hatta Sartre'ın ifadesiyle insan özgür olmaya mahkûmdur.²⁴⁹ Bu özgürlük, her bireyin tek başına yüklenmek zorunda kalacağı sorumluluğu getirir. Birey, ne olmak isteyeceğine kendisi karar verir, kendisini tasarlar. Bu tasarımın sorumluluğunu başkalarıyla paylaşmaz. Her insan, kendi varlığını kavumak ve varlığını sorumluluğunu üstlenmek zorundadır.²⁵⁰ Tanrı, inancın ise, insanın dünyadaki durumuyla, kendi başına bırakılmış, yalnız ve ölümlü olmasıyla yüzleşmesini engeller, onu rahatlatarak özgürlüğünü ve sorumluluğunu unutturur. İnsan, ne olması gerektiğine önceden karar veren yahut onun bu dünyada nasıl yaşaması gerektiğini belirleyen bir Tanrı anlayışı, onun kendine karşı sorumluluğunu unutup Tanrıya karşı sorumluluğunu yerine getirmesini arttırmaktadır. Oysa insan, sadece kendine karşı sorumlu olmalıdır, kendisinden başka hiçbir varlığa da değil.²⁵¹ Ancak özgürlüğe mahkûm ve kendine karşı sorumlu olduğunu bilen bir varlık otantik olabilir.

İkinci olarak Sartre, Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre şekillenen bir insan hayatına, samimi ve otantik bir hayat olamayacağını düşünür. Sartre, kendi büyüklüğünü göstermek adına insan, yaratan ve onun hayatına, kendi yarattığı,

²⁴⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 610; Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 37.

²⁵⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 30.

²⁵¹ Shinn, *Egzistansiyalizmin Durumu*, s. 48.

kurallara göre ekilendirmeye çal, an Tanr, kavram,na kar , ç,kar. Ona göre, Tanr,ın, n insandan bekledi i de gönüllü ya da gönülsüz Oña hizmet etmesidir.²⁵²

Ancak yukarıda ifade edildi i üzere Tanr,, insana bu dünyada nas, l ya amas, gerekti ine dair uyar,c,lar gönderip ona hangi imkanlar, seçmesi gerekti ine dair yardım,c, olsa da bu, insan,n varolu sal tedirginli ini ortadan kald,rmas,n, talep eden, onun sorumluluk ve özgürlü ünü ortadan kald,ran bir dayatma de ildir. Tam tersine Tanr,, insana a ,r bir sorumluluk yükleyerek onun, üzerine dü enleri yapmas,n, ister. Dine göre insan,n sorumlulu u, epistemolojik olarak Tanr,øy, bilmek, Oñun belirledi i emir ve yasaklar, her ne ekilde olursa olsun-gönüllü ya da gönülsüz, ihlasla ya da ikiyüzlülükle- yerine getirip kurtulu u ummakla s,n,rland,r,lamaz. nsan,n sorumlulu u, varolu sal ve ontolojik bir -anlamaøy,la, kendi varolu sal durumunu kavramas,, böylece sonsuz olan Tanr,øy,la ili ki kurmas,, bu ili kiyi -ruh hallerineø -varolu tarzlar,naø ve hatta gündelik hayat, ya ama biçimine yans,tarak sahici ve samimi bir insan olmas,d,r. Din, Sartreñ iddia etti i gibi insan, kendine, imkanlar,na ve sorumluluklar,na yabanc,la t,r,c, bir unsur olmaktan ziyade, dünyanın, aldat,c, ve teskin edici etkisine kap,larak varolu una yabanc,la an, bir di er ifadeyle -gafletø dü en insan için, Tanr, taraf,ndan uyar,c, olarak gönderilmi bir -lütuføtur.

Bu -lütufø sayesinde insan, dünyada iken kendine yabanc,la maktan ve kendini kaybetmi olmaktan kurtularak potansiyelini ortaya ç,kar,r. Ancak bu kurallar,n sadece emirlerden ibaret olmas, ve insan,n bir robot gibi bu emir ve yasaklar, yerine getirmesi din aç,s,ndan yeterli de ildir. Çünkü bu kurallar,n temelinde -sevgiø ve -a kø olmal,d,r. A k, bütün kurallardan önce gelen, onlar yerine getirilirken zaten olmas, gereken güçtür. A k,n olmad, , bir kurallar bütünü olarak din, insan,n otantik olmayan varolu unun bir yönünü olu turur.²⁵³ Zira Tanr,øya kar , görevlerimiz ancak onunla ki isel bir ili ki kurdu umuzda anlam ta ,r ve otantik eylemler haline gelebilir. Aksi takdirde dini kurallar, Tanr,øy, arka plana iterek Oñu, insan hayat,ndaki yetersiz bir dü ünçe haline

²⁵² Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, trc. Bertan Onaran, stanbul 1969, s. 70ñen naklen Bilal Dindar, -Sokrates ve J.P. Sartre Felsefesinde nsanø *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1 (Samsun 1986) s. 85.

²⁵³ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 81.

getirir.²⁵⁴ Dine göre insan, n bu dünyadaki amac,, Tanr,ø, hat,rlamak ve Oñunla varolu sal ve ontolojik bir ili ki kurmak oldu una göre, Tanr,ø, arka plana iterek kurallar, öne ç,karan bir din anlay, ,, tahrif edilmi bir din anlay, , olacakt,r.

Öyleyse dini kurallar,n yerine getirilmesinde önemli olan, iman ve iman,n bir unsuru olarak a kt,r. A k, insan,n Tanr,ø,n emirlerini ihlasla yerine getirilmesini sa lar. A k ve ihlasla iman eden insan için Tanr,, onun özgürlü ünü k,s,tlayan bir otorite de il, kendisiyle kurdu u ili ki sayesinde sahibi bir hayat sürdü ü Sonsuz Varl,kø,r. Dolay,s,ya dini kurallar, iman etmi insan,n, yarat,c,s, olan Tanr,øya olan sevgisi ve a k,n, amel olarak ifade etmesidir.

Dinin otantikli i engelledi ini iddia eden bir di er filozof olan Nietzscheøye göre ise, insan,n kendine yabanc,la mas,na sebep olan -kutsal yalanø u süreci izlemi tir:

1. Cezaland,ran ve mükâfatland,ran bir Tanr, icat edilir. Oñun rahipleri ve yasa kitab,n, dünyaya gönderdi i dü ünülür. 2. Bu rahipler taraf,ndan, ölümden sonra etkili olmak üzere bir -öte dünyaø olu turulur. Bu amaç için, ruhun ölümsüzlü ünden bahsedilir. 3. yi ve kötünün sabit oldu u dü üncesiyle, insan,n içindeki vicdan, Tanr,øya atfedilir. Tanr,ø,n, insan,n vicdan,nda konu tu una karar verilir. 4. nsan,n bu dünyadaki hayat,, ahlaka ba l, bir olaya ve ahlak,n etkisine indirgenir. Bütün de i imlerin yarat,c,s, biricik güç olarak Tanr, ve Oñun ahlak, böylece dünyaya nüfuz eder. 5. Hakikat verilmi olarak kabul edilir, vahiy eklinde yürekte tecelli etmi diye gösterilir. Neyin yap,lmas, ve neyin yap,lmmas, gerekti i önceden tespit edilmi gibi kabul edilir. Böylece insan, tasarlayabilece i en kötü duruma dü ürülmü olur.²⁵⁵

Nietzscheøye göre böylece olu turulan dini ahlak, insanda h,rs,, sevinci, kederi, iradeyi, gurur duygusunu, sahip olma ve daha ço una sahip olmay, istemeyi zay,flatm, ; insan,n do al olandan nefret etmesine ve utanç duymas,na, hayat, reddetmesine sebep olmu tur. Bu anlamda Tanr, ve dini ahlak sadece aczin göstergesidir.²⁵⁶ Böyle bir erdemlilik anlay, ,, insanl, ,n büyük bir yan,lg,s,d,r.²⁵⁷

²⁵⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, s. 115.

²⁵⁵ Nietzsche, *Güç stenci*, s. 92.

²⁵⁶ Nietzsche, *Güç stenci*, s. 42.

²⁵⁷ Nietzsche, *Güç stenci*, s. 47.

nsan,n bu ekilde kendini, do al olan, ve gücü reddedi i, otantikli inin önünde engel olu turmu tur. Oysa insan, kendinde do al olarak var olan, ke fetse ve buna göre varolsa kendini a acak, böylece otantik olarak var olacakt,r. Çünkü insan atlanmas,, a ,lmas, laz,m gelen bir eydir. Onun önemi, bir amaç olmas,nda de il, bir köprü olmas,nda yatmaktadır.²⁵⁸ Bu aç,dan, bir kendini yaratma ve a ma projesi olan Nietzsche'nin -üst insanø,n,n, hiçbir standard,, hiçbir ablonu yoktur. Tanr, da dahil hiçbir ey, bu projenin s,n,rlar,n, çizmemelidir.²⁵⁹

Ayn, ekilde Karl Marx da dini, bu dünyadaki haks,zl,klarla dolu ya am,n genel bir teorisi, ahlaki bak,mdan onaylanmas,, me ruiyetinin sa lanmas, olarak görür.²⁶⁰ Bir ba ka ifadeyle din, koydu u ahlaki kurullarla - ona göre din, insandan sadece otoriteye itaati bekledi i için-²⁶¹ dünyadaki sosyolojik, ekonomik ve siyasi bask,lara kar , mücadele gücünü öldürerek insana, kendine yabanc,la mas,na sebep olan bu düzen içinde aldat,c, bir mutluluk sa lar. Böylece din, kalbi olmayan bir dünyanın kalbi olma misyonunu üstlenir. Din, halklar,n afyonudur. nsan din sayesinde, bu dünyadaki geçici ac,lara sabrederek, öte dünya mutlulu unu umarak kendi kendini aldat,r. Buna göre dini ele tirmek, insan,n kendi durumu konusundaki yan,lsamalardan, bu yan,lsamalara ihtiyaç duyan durumundan vazgeçmesini istemek demektir.²⁶²

Birbirinden çok farklı yönleri bulunsa da, Nietzsche ve Marx'ın ele tirilerini öyle özetlemek mümkündür: 1. Dinin, dünyaya s,rt çeviren ahirete dönük bir hayat anlay, , vard,r. Bu, insan,n bu dünyada yapmas, gerekenleri ölümden sonraya b,rakmas,na sebep olmaktadır. 2. Dinin ahlak anlay, ,, insan,n kendi içinde do al olarak bulduklar,na yabanc,la mas,na ve böylece pasifle mesine sebep olmaktadır. 3. Bütün bunlar, toplumsal düzen içinde insan,n kendi haklar,na sahip ç,kmas,na ve -kendiøolmas,na engel olmaktadır.

Peki, dinin ahlak anlay, , gerçekten insan, pasifle tiren ve kendine yabanc,la t,ran bir anlay, m,d,r? Sab,r, tevazu, merhamet gibi kavramlar,n

²⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdü t*, trc. Ay e Duman, Ak, Yay., Ankara 1994, s. 10-2

²⁵⁹ Guignon, *Otantik Olmak*, s. 182-3

²⁶⁰ Karl Marx, -Hegel'in Hukuk Felsefesine Katk., Giri ø Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üstüne*, trc. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 2008, s. 35.

²⁶¹ Karl Marx, -Kölnische Zeitung'un 179'uncu Say,s,n,n Ba yaz,s,ø Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üstüne*, trc. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 2008, s. 30.

²⁶² Marx, -Hegel'in Hukuk Felsefesine Katk., Giri ø s. 35.

üzerine kurulu bir ahlak anlayışı, insanın otantik bir ahlaka sahip olmasının engeller mi?

Dini ahlakın otantiklikle ilgili kişi, öncelikle dinin dünya ile ilgili kişi çerçevesinde ele alınmalıdır. Gerek Nietzsche, gerekse Marx, dinin dünyaya yönelik tutumunun bu ahlak anlayışını ortaya çıkardığını, bu anlayışın üzerine sosyal sistemler kurulduğunu ve böylece insanın kendi kendini aldattığını savunmaktadır. Acaba din, dünya hayatını, ahiret hayatıyla kaynaşmayı deşersiz ve geçici olarak yorumlarken ne kastetmektedir? Dine göre insanın bu dünyaya karşı tavrı, onu deşersiz kabul etmek ya da yok farzetmek mi olmalıdır?

Dine göre dünya aldatıcıdır. İnsan dünyaya aldanmış varoluşsal durumunu unutarak elde edilmesi kolay ve vazgeçilmesi, çürütülmesi çok çabuk şeylerle dünya hayatını geçirebilir. Bu nedenle din, insana ölümlülüğünü, Tanrı karşısındaki güçsüzlüğünü, özgürlüğünü ve sorumluluğunu hatırlatır. Dine göre insan, geçici olarak var olduğu dünyaya şükranla ölümlülüğünü unutmamalı, buradaki imkanları değerlendirerek bir hayat yaşımalıdır. Çünkü bu dünyada yaşıma biçiminin sonsuz hayat olan ahirette bir karşılığı vardır. Bu, ahiret hayatını öne çıkaran, onu vurgulayan bir anlayış olarak kabul edilir.

Ancak dinin insandan beklediği şey dünyaya şükranla çevirmek ya da yaşandıktan vazgeçmek değildir. Dinde ölüm sonrası yapılan vurgu, bu dünyadaki imkanları değerlendirmenin önemini vurgulamak içindir. Zira ölüm sonrası insanın bu dünyada bir teyakkuz halinde bulunmasını gerektirir. İnsan kendine ve Tanrıya karşı sorumluluk bilincini diri tutması, böylece imkanları değerlendirerek otantik varoluşuna geçmesi, bu dünyayla ilgilidir ve sadece bu dünyada mümkündür.

Buna göre, Tanrıya iman etmek ve onunla kişisel bir ilişki kurmak, dünyadan vazgeçmek anlamına gelmez. İman eden kimse dünyadan el etek çekmez, onu layık olduğu yere oturtur. Dünya ve Tanrı, insan varoluşunun birbirine zıt iki kutbu olarak görmek, dini açıdan problemlili bir bakış açısıdır. Dünyanın aldatıcı, şükranla gündelik varoluşun içinde kaybolarak ve kendine yabancılaşarak Tanrı bulunamaz. Ancak dünya terk edilerek de Tanrı bulunamaz.

nsan,n bütün varl ,yla Tanr,øya do ru att, , ad,m, dünyadaki varolu sal durumunun idrakini içinde ta ,r ve Tanr,øya ancak böyle iman edilir.²⁶³

Bu aç,dan mistik dü üncenin amel anlay, , olan zühdün, otantiklik aç,s,ndan ne ifade etti ini de erlendirmek gerekir. Zühd, genel olarak s,n,rlama ve böylece ahlaki manada kendini gerçekle tirme, a k, talep etme, kendini disipline etme amac,na hizmet eder.²⁶⁴ Böylece zühd, nefsi öldürme, bedenin isteklerini yok etme, dünyaya s,rt,n, çevirme hatta dünyanın gerçekli ini inkar etme olarak alg,lan,r.

Oysa bir bütün olarak nefis, içinde otantik olarak varolma potansiyelini ta ,d, , gibi, dünyaya dü üp gaflet içinde varolma imkan ve meylini de bar,nd,rmaktad,r. Nefs, hevan,n haz ve arzular,n, kullanarak faaliyet gösterir. Bu haz ve arzulara fazlaca ba l,l,k, varolu un anlam,n, bunlarda bularak var olmak, otantik olmayan tarzda var olma,z. Zühd ise nefsin dönü ümünü sa lar. Bu ontolojik bir dönü üm olup Tanr,øyla varolu sal ba lant, kurman,n yoludur. Kendisini disipline eden insan, aldat,c, ve yabanc,la t,r,c, dünyada da ,lan ilgisini tek bir noktada toplayarak, sahici bir ilgiyle Tanr,øya yönelir. Bir di er ifadeyle zühd, Tanr,øya kar , duyulan a k,n bir ifadesidir. A ktan kaynaklanmayan zühd, insan do as,ndaki hevay, ortadan kald,rmaz, sadece bask, alt,na al,r. Bu, ilahi a k ve lütfu kazanmay, sa layan bir yol de ildir.²⁶⁵

Bu dünya anlay, , çerçevesinde, dinin ahlak anlay, ,n, de erlendirirsek, dine göre insan nefsi, -iyiøye ve -kötüøye do ru meyletme özelli ine sahiptir. Ahlaki kurallar, insan,n -iyiøye yönelerek bu dünyada ve ahirette mutlulu u elde etmesini sa lar. Ancak dine göre otantik varolu u tarif ederken ifade edildi i üzere hevaya uyarak günah i lemek, sadece ahlaki bir sapma de ildir. Ayn, zamanda insan,n kendinden ve Tanr,ødan uzakla mas,yla ilgilidir. Dolay,s,yla, ahlaki davran, ,n, insan, otantik varolu a ça ,ran bir yönü olmal,d,r. Bu sebeple dine göre -iyiø sadece ahlaki bir de er de il, ayn, zamanda ontolojik ve varolu sal bir kavram olarak kabul edilmelidir.

²⁶³ Martin Buber, *Ben ve Sen*, trc. nci Palsay, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, s. 104.

²⁶⁴ Tillich, *Systematic Theology II*, 81-2.

²⁶⁵ Tillich, *Systematic Theology II*, s. 82-3.

Hrs, tamah, k,skançl,k gibi bir tak,m özellikler, insan, kendine ve Tanr,øya yabancı,la t,ran kibrin ve hevan,n sonucudur. nsan,n tabiat,nda bulunan bu özelliklerin dizginlememesi, kendi kendini disipline etmemesi ya da a ,r,l,klar, engellememesi, bu dünyaya yönelik ehvetlerin içinde kendini kaybetmesine sebep olacaktır,r. Bu da, insan,n kendine yönelmesi, kendiyile ba ba a kalarak vicdan,n,n sesini dinlemesine engel olu turur. Bu sebeple dinin, insan,n uymas, gereken bir tak,m ahlaki kurallar koymas,, onu kendisini ve dünyadaki konumunu anlamlandır,ran ve sorumlulu unun bilincinde olan bir varl,k olarak ya amas, içindir.

Dine göre ahlaki kurallar,n insan,n iç dünyas,nda bir kar ,l, ,n,n olmas,, insan,n otantikli iyle ilgilidir. Varolu sal durumunun idrakine vararak Tanr,øyla sahici bir ili ki kuran birey, ahlaki davran, lar, içselle tirmi bireydir. Nefsinin dönü ümünü sa layan birey, sab,r, tevazu, merhamet gibi bir tak,m ahlaki özellikleri ta ,r ve davran, lar,nda samimidir. Nitekim, ahlaki davran, ancak niyet ve samimiyetle de er kazan,r.

Sonuç olarak Tanr,ø,n,n bizden istedi i a ktan soyutlanm, ekilde kurallara itaat etmek yahut dünya hayat,na yönelik inkar edici bir tav,r de ildir. Tanr,ø,n,n kurallar,na itaat, a k ve ihlasla manal, hale gelmektedir. Dünyevi olana yönelik ilgi de hevaya itaat s,n,r,lar,n, geçmeyecek ekilde olmal,d,r. E er dünya, insana varolu sal durumunu ve Tanr,øy, unutturuyorsa aldat,c,d,r. Aksi takdirde dünya insan için bir haz,r,lanma ve tamamlanma yeridir ve dünya hayat, bu anlamda bir lütuftur. Dini aç,dan insan,n dünyayla ili kisi, bir denge bar,nd,r,amak zorundadır,r. Bu denge, imandaki üphe ve cesaret, ümit ve kayg,, a k ve takva aras,ndaki gerilimde; ibadet ve insan,n hevas,n, disipline etmesini sa layan ahlaki kurallarla kurulur. Bu denge nefs-i mutmainnedir. Ancak her bireyin Tanr,øyla olan ili kisi özel ve biricik oldu u için, kuraca , denge de biricik ve özeldir. Bu sebeple dini ya am karma ,k bir yapıya sahiptir ve d, ar,dan bak,ld, nda görüldü ünden daha belirsizdir. Her insan tek ba ,na iman karar,n, vermek, bu kararl,l,kla kendi imkanlar,n, de erlendirmek, böylece otantik varolu una ulaşmak zorundadır,r. Bu otantik varolu un vazgeçilmez unsurlar, ise insan,n varolu sal durumunun fark,na varmas, ve Tanr,øyla ontolojik ve varolu sal ili kiyi kurmas,d,r.

SONUÇ

Dü ünce tarihinde, "kendi olma" gerçek ben"e ula ma gibi fikirlerle ili kilendirebildi imiz, ça da dünyada ise, varolu çu felsefenin temel prensipleri çerçevesinde ekillenen otantiklik, en genel biçimiyle varolu una anlam arayan insan,n, do ru varolu tarz, olarak tan,mlanabilir. Bu varolu tarz,, Martin Heidegger'de, ontolojinin temel meselesi olan Varl,k'da ili kilendirilmi tir.

Heidegger'e göre, klasik felsefe Varl,kø daima ihmal etmi tir. Oysa felsefenin öncelikli meselesi, Varl,køn anlam,n,n sorgulanaca , temel bir ontoloji kurmak olmal,d,r. Böyle bir ontoloji de ancak insandan hareketle yap,labilir. Bu sebeple, fenomenolojik yöntemle insan, anlamaya çal, an Heidegger için, Varl,køn anla ,lmas,, insan,n ula mas,, elde etmesi gereken bir varolu tarz,na ba l,d,r. Bu varolu tarz, da otantik varolu tur.

Heidegger'e göre, otantik varolu a eri mek için öncelikle insan,n varolu sal durumunun fark,na varmas, gerekir. nsan,n varolu sal durumu ise, fenomenolojik bir tasvirle ortaya konulabilir. Buna göre insan, öncelikle dünya-da varl,kt,r ve dünya ile varolu sal ve ontolojik bir ili ki içindedir. Bu ili ki, insan,n dünya-daki di er varolanlarla ili kisinin niteli ini belirler. Öte yandan insan, kendini dünya-ya f,rlat,lm, olarak bulur. F,rlat,lm, l,k, insan,n kendini di erleriyle birlikte, bu dünyada bir kaderin içinde bulmas, demektir. Bu durumu, dünyada bulunu umuza ait varolu sal karakterlerle anlamam,z mümkündür. Bu varolu sal karakterler, insan,n zamansall, ,, yani kendini ve içinde bulundu u durumu ancak zamana ba l, olarak anlamas,; zamansall, ,yla ba lant,l, olarak ölümlülü ü ve son olarak tarihselli i, yani içine do du u tarihsel artlardan kendini soyutlayamamas, olarak s,ralanabilir. nsan, bütün bu artlarla s,n,r,l, olmakla beraber, kendi seçimlerini yapma ve nas,l var olaca ,n, belirleme özgürlü üne sahiptir. Zira insan imkanlar,na-do ru bir varl,kt,r. Yani kendini daima imkanlar,ndan hareketle anlar ve onlara göre olu turur. Bu manada, insan bir projedir.

Heidegger'e göre, insan, n iki tür varolu tarz, vard, r. Ancak dünya-da bulunman, n artlar, içinde insan, genellikle ve öncelikle otantik olmayan varolu tarz, içinde bulunur. Çünkü dünya, aldat, c,, teskin edici ve yabancı, la t, r, c, d, r ve bu özellikleri sebebiyle insan, n otantikli ini tehdit eder. nsan, n otantikli ini her eyden önce ba kalar, yla-birlikte bir varl, k olmas, tehdit etmektedir. Ba kalar, yla-birlikte olmak sadece ontik bir tespit de il, ontolojik ve varolu sald, r. Bir di er ifadeyle, insan, n ba kalar, yla olan ili kisi, sadece bir arada bulunma ili kisi de ildir. Ba kalar, yla-birlikte olan insan, kendisini ve dünyay, ba kalar, n, n olu turdu u ortalamaö anlay, tan hareketle anlamland, r, r ve ona göre ya ar. Bu ortalama, insana bir bak, aç, s,, bir yorumlama tarz, ve bir ya ama standard, sunar. nsanlar, n pek ço u da, bu ortalama anlay, , n olu turdu u gündelik varolu un içinde ya ar ve ölür.

Gündelik varolu , insan, n varolu sal durumunu idrak etmesine engel olur. Çünkü varolu sal durumu idrak etmek, insan, n kendini güvende ve rahat içinde hissetmeyece i bir tekinsizli i gerektirmektedir. Oysa ba kalar, yla-birliktelik ve ortalama anlay, , insana belli bir güvenlik ve rahatlık sunar. Onun bu dünyadaki durumu ve nas, l bir hayat ya amas, gerekti i gibi sorulara cevap veren ortalama anlay, , insan, n daha farklı sorular sormas, na engel olur. Böylece insan, kamunun kendisine sundu u cevaplar sayesinde, dünyada öherkesö gibi ya amaya ba lar. Bu, insan için özgürce seçti i davran, lar, n, n sorumlulu unu tek ba , na üstlenmek zorunda kalmayaca , bir varolu tarz, d, r. Bu yüzden insan, gündelik varolu a s, , n, r ya da -dü erø

Gündelik varolu u içinde insan, epistemolojik olarak ba , na gelece ini bildi i ölümden kaçır. Ölüm, insan, n varolu sal durumunu idrak edebilece i imkan olma özelli ini bu sebeple yitirir. Böylece insan, dünyadaki durumunun, ölümlülü ünün, özgürlü ünün ve sorumlulu unun, dünyada iken evinde olmad, , n, n fark, na varmad, , bir öyabancı, la maö hali içine girer. Heidegger, gündelik varolu u içindeki insan, n, ait oldu unu dü ündü ü dünya-ya ve kendisine güvenlik ve rahatlık sunan kamuya -dü mü ø bunlar, n sonucu olarak kendine ve gerçek evi olan Varl, kø yabancı, la m, varolu tarz, n,, -otantik olmayan varolu øolarak isimlendirir.

Otantik olmayan varoluşun tersi olarak otantik varoluş da, insanın varoluşsal durumunu idrak ettiği, Varlıkta varoluşsal ve ontolojik ilmi kurdu ve bunların sonucu olarak kendi imkanlarını değerlendirip seçimlerinin sorumluluğunu üstlendiği varoluş tarzıdır. Otantik insan, Varlıkta tezahürü olan kaygı, halini ya arken, kendi vicdanına sesine kulak verir, böylece başkalarla birlikte dünyadan koparak yalnız kalır. Bu yalnızlık, ona güvenlik ve rahatlıktan uzak, tekinsiz bir ortam hazırlar. Tekinsizlik, insana ölümlülüğünü, bu dünyanın onun evi olmadığını, gerçeğini hatırlatır. Böylece varoluşsal durumunun idrakine varan insan, özgürce seçtiği imkanlar üzerinde kararlılık göstererek bu imkanların sorumluluğunu üstlenir.

Otantik insan, ortalamanın ölümünden kaçınmak için kamunun kısıtlı gündelik varoluşsal güvenliğini kendine bırakmaz. O, her zaman karar vermek ve seçim yapmak zorundadır. Çünkü seçimlerinin kendine olacağına, yani bunların sorumluluğunu alması gerektiğini bilir. Bu farkındalık, ona Varlıkta yalnız bir ilmi kurma imkanı verir. Bu sebeple otantiklik, insan için doğrudan varoluş tarzı olmakla birlikte, onun Varlıkta anlamasını sağlayacak tek yoldur.

Din açısından bakıldığında ise insanın varoluşsal durumu şu şekilde tasvir edilebilir: İnsan, Tanrı tarafından özgür bir varlık olarak yaratılmış ve bu özgürlüğünün bir sonucu olarak seçimler yapmak ve kendi varoluş tarzını belirlemek üzere dünyaya gönderilmiştir. İnsan, bu dünyadaki amacı, Tanrı tarafından yaratılmış potansiyelini ortaya çıkarmaktır. Çünkü insan bu dünyada bir varoluş süreci içindedir. Bu anlamda insan özgür ve sorumlu bir varlıktır ve kendi varoluşundan sorumludur. Tanrı, insanın seçimlerini ve nasıl bir hayat yaşayacağını belirlemesi, dini ceza ve mükafat düncesiyle çelişmektedir. Bunun yanı sıra insan, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olması, imkanları doğrudan bir varlık olarak dünyada iken potansiyelini ortaya çıkaracağına, bir varoluş süreci içinde olması, engellemez.

Din, insandan bu varoluş sürecini, doğrudan şekilde de erlendirmesini talep eder ve bunun nasıl yapılacağına dair yollar gösterir. Zira dine göre de insan, dünyanın aldatıcı etkisine kapılarak çoğu zaman Tanrıya ve kendine yabancılaşır. İnsan, dünyada iken Tanrıdan ontolojik olarak ayrı değil, bu sebeple

Tanrıyı, hatırlamakta güçlük çeker. Bu hatırlama, epistemolojik de ildir, ontolojik ve varolu saldır. Nitekim Tanrı'nın var oldu una inanan pek çok kimse için, sahici bir dinî hayat sürmek çok zordur. İnsan, Tanrıya ve kendine yabancılaşma, bu hal, dinî literatürde ögafletö olarak isimlendirilmiştir.

Heidegger'de olduğu gibi dine göre de dünya, insan için aldatıcı ve yabancılaşma, insan, dünyanın aldatıcı etkisine açık bir varlık olarak varolu sal durumunun farkına varmayabilir. Bu aldatıcı etki, genellikle insanın varolu sal durumunu inkara yönelik tutumlarında ortaya çıkar. Genel olarak öhevaö olarak isimlendireceğimiz bu tutumlarda insan, ölümlülüğünü unuttur; ölümden kaçmak üzere maddi kazanç, statü ve güç elde etmeye, onları korumaya odaklanır. Bu durum, insanın gündelik varoluşu içindeki kazanımların, yeterli görerek kendini diğer imkanları kapatması yani kibre sebep olur. Dine göre bu kibir, gaflet içindeki insanın bir diğer özelliğidir.

Kibir, insanın hem varolu sal durumunu, hem de Tanrıyı, inkar etmesine sebep olmaktadır. Tanrıyı, inkar etmek yani öküfürö, kibrin ve aslında gafletin uç noktasıdır. Dine göre Tanrıyı, inkar eden kimse, ölüm düncesinden kaçarak dünyadaki güvenlik ve rahatlığına sığınır. Oysa dünyadaki güvenlik ve rahatlık geçicidir ve insanın otantik varoluşunu engeller.

Öte yandan dine göre insan, bu dünyada başkalarıyla-birlikteli içinde güvenli ve rahatlığına sığınarak varolu sal sorumluluğunu unuttur. Onun varolu sal sorumluluğu, Tanrıyla ve dünyayla doğrudan ilişkisini kurması, Tanrı'nın ona sunduğu imkanlar arasında doğru seçimler yapması demektir. İnsan kendi seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmesi gerçekten ağır bir yüküdür ve otantik olmayan varoluşa insan bundan kaçınmak ister. Bu sebeple insan, dünyanın aldatıcı ve yabancılaşma etkisine, başkaları ve kamunun ortalama anlayışına sığınır. Böyle bir durumda insan, varolu sal durumuna yönelik soruların henüz sormaya fırsat bulamadan, içinde bulunduğu toplumun ortalama cevaplarını kabul eder. Ortalama cevapları kabul etmek, insanı teskin eder, ona güvenlik ve rahatlık sunar. Ortalama insan, sahici bir imandan uzaklaşır. Burada, Tanrıya ontolojik yakınlık değil, Tanrıyı, dini ve kutsal olan her şeyi bir nesne gibi algılayıp onlara yabancılaşma söz konusudur.

Öyleyse dine göre otantik olmayan varoluş, insanın örneği Tanrıyı, inkar etmek olmak üzere, her şeyi, Tanrıyı, dini ve dünyayı, ortalamanın sunduğu güvenlik ve rahatlık içinde anlayıp kendine ve Tanrıya yabancılaşmak demektir. Bu durum, hevaya uyarak geçici olan, kalıcı, zannetmek, onlara sığınmak, böylece varoluşsal durumu ve Tanrıyı, unutmak ekinde olduğu gibi, kutsal, nesnelere tirerek dine bir kurallar bütünü olarak bakmak, böylece Tanrıyla sahici olarak ilgili kuramamak olarak da ortaya çıkmaktadır.

İman, Tanrının ontolojik ve varoluşsal olarak hatırlanması, onunla sahici bir ilgili kurulmasıdır. Gerçek iman, insanın varoluşsal sorularına cevaplar sunup onu teskin etse de, tam bir güvenlik ve rahatlık sunmaz. Çünkü iman, her şeyden önce Sonsuz Varlıkta karar, kararlılık olmak, Oğnunla -ben-sen-ö ilgili kişi kurmak demektir. Bu sebeple iman, içinde bir gerilim barındırır. Bu gerilim, üphe ile cesaret, havf ile reca arasındaki gerilimdir. Bunun dışında iman, daima bir imtihan içinde olmak, dolayısıyla sürekli sorumluluğunu üstlenmek zorunda olduğu seçimler yapmak demektir. Bu seçimler sayesinde insan, kim olduğuuna karar verecek ve bu dünyadan sonraki hayatta bunun karı, alın, alacaktır.

İman, havf, barındırır. Sahici havf, Heidegger'ın -kaygı,na benzer. Heidegger'de kaygı, Varlıkın bir tezahürü olarak insan, otantik varoluşa çağırılan müstesna bir ruh halidir. Dini dü üncede de havf, Tanrıyla kurulan ilgili kinin sonucu olarak varoluşun sorumluluğunu üstlenme çağırısıdır. Hıristiyan dü üncesinde daha çok günah ve suçluluk kavramına vurgu yapılarak ifade edilen bu hal, İslam dü üncesinde reca ile dengelenirken, tövbe ile desteklenir. Havf, insan, sahici bir imana çağırır. Sahici bir tövbe ise, sahici iman için kararlılık göstermektir.

Öte yandan iman, ahlak, barındırır. Ahlakın ifadesi de ameldir. Dolayısıyla Tanrıyla ve dinle kurulacak sahici bir ilgili kide, bir başka ifadeyle dine göre otantik varoluşa amel, ahlak ile yapıldığında anlamlıdır. Bu, dini terim ile ifade edecek olursak -ihlasıdır.

Modern dönemde Nietzsche, Marx, Kierkegaard ve Sartre gibi pek çok filozof, kurumsallaşmış, katılaşmış, sahiciliğini yitirmiş din anlayışları, eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, genel olarak -ötantiklik kavramıyla ilgilidir. Ancak

öyle görünüyor ki dinin otantikliği engel oluyor, insanın dini, dünyaya ve kamuya dü mü lü ünün bir sonucu olarak ortalama bir anlayışla anlamaya çalışması, ve onu nesnelirirmesinden kaynaklanmaktadır. Ortalama bir anlayışla dini anlayan ve yorumlayan insan, onunla varoluşsal bir ilişki kuramaz. Burada, Tanrı, ve kutsal olan diğer her şeyin varoluşsal ve ontolojik bir yabancılaşma söz konusudur. Tanrıya yabancılaşan insan için din, varoluşsal kaygılarının, tekinsizliğini, yalnızlığını, teskin eden bir unsur olarak ona aldatıcı bir güvenlik ve rahatlak sunar. Bu güvenlik ve rahatlak içinde, sahicilik bir imanda olması, gereken, havf, reca, ahlak ve ihlas gibi unsurlar yoktur. Böyle bir dini yaşamda, havf kendini ortaya koyduğunda, insan ondan kaçınmak için gündelik varoluşa ve temenniye sığınır.

Din, insanın varoluşsal kaygılarına cevap veren, kurallara dayanan bir kurtuluş anlayışı, ortaya koyup onu teskin eden ve onu otantik varoluştan uzaklaştıran bir varoluş tarzı, ortaya koymaz. Tam tersine din, insanın anlam ve amaç arayışına bir cevap olurken, ona imkanlarını, ve bu imkanlar arasında yaptığı seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini hatırlatır. Sorunlu ve özgür bir varlık olarak insanın sorunlu bir dünyada yaptığı seçimlerin sorumluluğunu üstlenmesi, onun için yeterince tedirgin edicidir. Bununla beraber insan, bu sorunlu ve sorumluluğuyla, Sonsuz olan Tanrının karşındadır. Varoluşun anlamına dair bu cevaplar, insanın otantik varoluşa çağırmanın en güçlü ses olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Afifi, Ebu'l-Ala, *Fusûsu'l Hikem Okumalar, Çi'n Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Albayrak, Ahmet, "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı", *Divan İlmî Araştırmalar*, III/ 5, (1998/ 2), ss. 241-254.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, trc. Oktay Özel - Hamide Koyukan - Kudret Emiroğlu, Ayraç Yay., Ankara 2008.
- Augustinus, *tiraflar*, trc. Çi'dem Dürüken, Kabalcı Yay., İstanbul 2010.
- Barrett, William, *İrasyonel İnsan*, trc. Salih Özer, Hece Yay., Ankara 2003.
- Batuk, Cengiz, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Bochenksi, J.M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, trc. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1997.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, trc. Naci Palsay, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.
- Bursevi, Smail Hakkı, *Mesnevi İrfi (Ruhî-Mesnevi)*, haz. Smail Güleç, İnsan Yay., İstanbul 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2005.
- Chittick, William - Murata, Sachiko, *İslamî Vizyonu İnanç ve Uygulama*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Tasavvuf*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Çağrı, Mustafa, "Heva'da", XVII, ss. 274- 276.
- Çüçen, Abdülkadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yay., İstanbul 2003.
- Demirci, Mehmet, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Dünyesinde Ölüm)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/ 4 (Ankara 2000), ss. 9-16.
- Dindar, Bilal, "Sokrates ve J.P. Sartre Felsefesinde İnsan", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1 (Samsun 1986), ss. 77- 86.
- Erginli, Zafer, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Adem'de Temel İnsan Nitelikleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IX/ 21 (2008), ss. 161-197.

- Gazali, Muhammed, "Kimya ve Saade" *Mecmuatü'l-Resail*, I- VIII, ed. Ahmed emseddin, Darü'l-kütübü'l- ilmiyye, Beyrut 1988.
- _____, *hya' Ulûmi'd-din*, I- IV, Darü'l-maarife, Beyrut [ts.]
- _____, *hya' Ulûmi'd-din*, I- X, trc. Ali Arslan, Arslan Yay., [ys.] 1972.
- Golomb, Jacob, *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*, Routledge, New York 1995.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yay., Ankara 1974.
- Guignon, Charles, "Becoming a Self: The Role of the Concept of Authenticity in Being and Time" *The Existentialists*, ed. Charles Guignon, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, ss. 119- 135.
- _____, "Existentialism" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD Version 1.0, Routledge, London.
- _____, *Kimim Ben? Otantik Olmak*, trc. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2008.
- Gürsoy, Kenan, *J.P. Sartre Ateizminin Do urdu u Problemler*, Etkile im Yay., stanbul 2007.
- Hasan, R, ffat, "kbal'ın Dü üncesinde rade Hürriyeti ve Kader" trc. Ahmet şhak Demir, *Kelam Ara t,rmalar, Dergisi*, S. 1 (2004/ 2), ss. 83-94.
- Heidegger, Martin, "Hümanizm Üzerine Mektup" *Hümanizmin Özü*, trc. Ahmet Aydo an, z Yay., stanbul 2002, ss. 37-95.
- _____, "Letter on Humanism" *Basic Writings : From Being and Time 1927 to the Task of Thinking 1964*, ed. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, New York 1993, ss. 217- 265.
- _____, "Only a God Can Save Us: Der Spiegel" interview with Martin Heidegger *Martin Heidegger: Philosophical and Political Writings*, ed. Manfred Stassen, The Continuum nternational Pub., New York 2003, s. 24- 49.
- _____, "What is Metaphysics?" *Basic Writings : From Being and Time 1927 to the Task of Thinking 1964*, ed. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, S. Francisco 1992, ss. 93-110.
- _____, *Being and Time*, trs. Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996.

- _____, *Metafizik Nedir*, trc. Mazhar . p iro lu- S. Kemal Yetkin, Kaknüs Yay., stanbul 2003.
- _____, *Varlık ve Zaman*, trc. Kaan H. Ökten, Agora Kitapları, stanbul 2008.
- Hübscher, Arthur, *Ça da Filozoflar*, trc. smail Tunal., Tur Yay., stanbul 1980.
- Izutsu, Toshihiko, *slamda Varlık Dü üncesi*, trc. brahim Kalın, nsan Yay., stanbul 2003.
- kbal, Muhammed, *slamda Dini Tefekkürün Yeniden Te ekkülü*, trc. Sofi Huri, Kırkambar Yay., stanbul 1999.
- mamo lu, Tuncay, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23 (Erzurum 2005), ss. 95- 110.
- zzetbegoviç, Aliya, *Do u ve Batı, Arasında slam*, trc. Salih aban, Nehir Yay., stanbul 1993.
- Kara, Mustafa, "Havfı D A", XVI, ss. 528- 531.
- Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'ya Varolu çuluk*, çev. Ak it Göktürk, De Yay., stanbul 1965.
- Kılıç, Sadık, *Yabancılaşma nsana Karşı, Toplumsal Süreç*, Rahmet Yay., stanbul [ts.]
- Kierkegaard, Soren, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, trc. brahim Kapaklıkaya, Anka Yay., stanbul 2005.
- _____, *Korku ve Tireme*, trc. brahim Kapaklıkaya, Anka Yay., stanbul 2005.
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafizi i (Miftâhu'd-gaybi'd-cem ve'd-vüücûd)*, trc. Ekrem Demirli, z Yay., stanbul 2009.
- Kutluer, İhan, *slamın Klasik Ça nda Felsefe Tasavvuru*, z Yay., stanbul 2001.
- _____, "nsan D A", XXII, ss. 320- 323.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlana'ya Göre Manevi Geli im Benli in Dönü ümü ve Miracı*, nsan Yay., stanbul 2009.
- Macquarrie, John, *An Existentialist Theology*, Harper & Row Publishers, NY 1965.
- Magill, Frank N., *Egzistansiyalist Felsefenin Be Klasi i*, trc. Vahap Mutal, Dergah Yay., stanbul 1992.
- Martin, Bernard, *The Existentialist Theology of Tillich*, College & University Press, New Haven 1971.
- Marx, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesine Katkı", Giri ş Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üstüne*, trc. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 2008, ss. 34-50.

- _____, Kölnische Zeitung'un 1790uncu Sayısı, Karl Marx- Friedrich Engels, *Din Üstüne*, trc. Kaya Güvenç, Sol Yay., Ankara 2008, ss. 10- 33.
- Mounier, Emmanuel, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, trc. Serdar Fırat Karakoçlu, Alan Yay., İstanbul 1986.
- Muhta, M. Celalettin, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yay., Ankara 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, trc. Aytekin Duman, Akademi Yay., Ankara 1994.
- _____, *Güç stenci Bütün Değerleri Değirtiren Denemesi*, trc. Sedat Umran, Birey Yay., İstanbul 2002.
- Özbudun, Sibel - Demirel, Temel, *Yabancılaşma*, Sibel Özbudun - George Markus - Temel Demirel, *Yabancılaşma*, Ütopya Yay., İstanbul 2008.
- Özcan, Hanifi, *Man (Din Felsefesi)*, D A, XXII, ss. 216- 219.
- Pedersen, Paul E., *Martin Heidegger on The Homelessness of Modern Humanity and Ultimate God*, (Yayınlanmamış, Doktora Tezi), Graduate School of Cornell University, UMI no: 9995159, Cornell 2001.
- Pöggeler, Otto, *Heidegger, Bugün*, *Heidegger Üzerine ki Yazılar*, trc. Doğan Özlem, İnkilap Yay., İstanbul 2006.
- Safranski, Rudiger, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- Sartre, Jean Paul, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, trc. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay., İstanbul 2009.
- _____, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci, Say Yay., İstanbul 2002.
- Shinn, Roger, *Egzistansiyalizmin Durumu*, trc. Ehnaz Tiner, Amerikan Bord Neşriyat, İstanbul 1963.
- Aban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Akçağ Yay., Ankara 1999.
- Taslaman, Caner, *Bedenin ve Ruhun ki Ayrışma, Cevher Olup Olmadığı, Sorununa Karşı Teolojik Tavır*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33 (2007/ 2), ss. 41-68.
- Taşdelen, Vefa, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*, Hece Yay., Ankara 2004.
- Taşpınar, Bülent, *Kierkegaard'da Dolaylı İletim*, *Felsefe Tartışmaları*, S. 16 (1998), ss. 90-98.

- Tillich, Paul, *man,n Dinamikleri*, trc. Fahrullah Terkan - Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- _____, *Din Felsefesi*, trc. Zeki Özcan, Alfa Yay., stanbul 2000.
- _____, *Systematic Theology I*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.
- _____, *Systematic Theology II*, The University of Chicago Press, Chicago 1957.
- Tokat, Latif, *Varolu çu Teoloji*, Karadeniz Yay., Rize 2007.
- _____, *Varolu çuluk ve Hürriyet*, Lotus Yay., Ankara 2008.
- Tolstoy, Lev, *van lyiçân Ölümü*, M.E.B. Yay., 1944.
- Tüzer, Abdüllatif, *Hikmet, Hiçlik ve Otantiklik, Murad-, lahi*, Artus Yay., stanbul 2007.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Aç,dan man, Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, trc. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1994.
- Wahl, Jean, *Existentialismeçnin Tarihi*, trc. Bertan Onaran, Elif Yay., stanbul 1964.
- Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, trc. Sedat Umran, z Yay., stanbul 2009.
- West, David, *K,ta Avrupas, Felsefesine Giri*, Paradigma Yay., stanbul 1998.
- Williams, John Reynold, *Heideggerân Din Felsefesi*, trc. Mehmet Türkeri, zmir lahiyat Vakf, Yay., zmir 2005.
- Wood, Allen, -Alienationç *The Encyclopedia of Philosophy*, I-X, ed. Paul Edwards, MacMillan Pub., New York 1972.
- Yavuz, Ömer Faruk, -Kurçan Perspektifinde Dünya Ahiret Bütünlü üç *Dinbilimleri Akademik Ara t,rma Dergisi*, VI/ 3 (2006), ss. 159-198.
- Yaz,r, Elmal,l, Hamdi, *Hak Dini Kurçan Dili*, I- X, Azim Yay., stanbul [ts.].
- Yeprem, Saim, *rade Hürriyeti ve mam Maturîdi*, Marmara Üniversitesi lahiyat Fakültesi Vakf, Yay., stanbul 1984.

ÖZET

Otantiklik, felsefi bir terim olarak ilk kez Martin Heidegger tarafından kullanılmaktadır. Heidegger'e göre otantiklik, insanın Varlıkta ili ki kurdu u sahici bir varolu tarzıdır. Bu anlamda otantiklik in dinle ili kisi özellikle varolu çu filozoflar tarafından tartışılmaktadır. Ateist varolu çulara göre din, otantiklik i engellerken, teist varolu çulara göre otantiklik ancak Tanrıya iman ile mümkündür. Bu çerçevede otantiklik in dinle ili kisi, felsefi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, otantiklik e engel midir? Yoksa din, insandan otantiklik i mi talep etmektedir? Tezimiz bu iki soruyu tartışma amacıyla yazılmaktadır. Bu amaca binaen Heidegger'de otantiklik kavramını ele almakta ve bu otantiklik anlayışının dinle ili kisini de erlendirmektedir.

ABSTRACT

Authenticity has been first stated by Martin Heidegger as a philosophical term. According to Heidegger, authenticity is a genuine way on which man familiarize with Being. At this point, the relationship between authenticity and religion has been analyzed especially by the existential philosophers. According to atheist existentialists religion restricts authenticity whereas theist existentialists believe that authenticity only becomes possible to have faith in God. From this point of view it can be said that the relationship between authenticity and religion has been encountered as a philosophical problem. Does religion restrict authenticity? Otherwise, does religion require man to be authentic? In this article, these two questions, which have been mentioned above, have been aimed to discuss deeply. In order to achieve this aim, the notion of authenticity has been studied according to Heidegger; moreover, the relationship between authenticity and religion has been evaluated in this article.

ÖZGEÇM

Emine Özkanl., 1983 y,l,nda Rizeøde do du. İlk ve orta ö renimini Rizeøde tamamlad., 2008øde Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesiønde lisans e itimini bitirdi, ayn, y,l Rize Üniversitesiønde yüksek lisansa ba lad., 2010øda Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesiønde Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dal, Din Felsefesi Bilim Dal,ønda ara t,rma görevlisi oldu. Halen görevine devam etmektedir.

