

KIERKEGAARD'IN İMAN ANLAYIŞINDA MEISTER ECKHART DÜŞÜNCESİNİN ETKİSİ

The Influence of Meister Eckhart's Thought on Kierkegaard's Understanding of Faith

BİLGE SALUR

Dr., Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İzmir,
Türkiye

Dr., Ege University, Philosophy Department,
İzmir, Turkey

bilgesalur9@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8337-8583

FIRAT ÇELEBİ

Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı | Akdeniz
University,

Institute of Social Sciences, Department of
Philosophy and Religious Sciences

fcelebi92@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0770-0611

MAKALE BİLGİSİ / ARTICLE INFORMATION

Makale Türü /Article Types: Research Article

Geliş Tarihi /Received: 3 Ocak 2022

Kabul Tarihi/Accepted: 24 Mayıs 2022

Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran 2022

Doi: <https://doi.org/10.14395/hid.1053005>

ATIF/CITE AS:

Salur, Bilge; Çelebi, Fırat, "Kierkegaard'ın İman Anlayışında Meister Eckhart Düşüncesinin Etkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi*, (Haziran/June 2022) 21/1, 355-380

İNTİHAL/PLAGIARISM:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Copyright © Published by Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Hitit University Divinity Faculty,

Çorum, Turkey. All rights reserved.

The Influence of Meister Eckhart's Thought on Kierkegaard's Understanding of Faith

Abstract

The aim of the study is to scrutinize the views of Søren Kierkegaard, one of the important thinkers of early modern philosophy, on the problem of the relationship between faith and reason, which has been discussed from many perspectives in the history of thought, and to examine how his views were influenced by the late medieval thinker Meister Eckhart, and to compare the views of the two thinkers. Concordantly, Meister Eckhart, the significant theologian, preacher, and mystical thinker of the late Middle Ages, developed a different understanding from the traditional religious views of his age and grounded his philosophical thoughts, especially the understanding of faith, by centering on the concept of isolation (*abgeschiedenheit*). According to Eckhart, the relationship that a person will establish with God is highly private and subjective. In addition to this, his understanding of faith based on the liberation of man from reason (*intellectus*) and will (*voluntas*), frees oneself from everything. Because, according to Eckhart, man can unite with God through a mystical experience only when he isolates himself from everything. Within this framework, it can be interpreted that Eckhart's understanding of faith is authentic and subjective in the context of the Christian theology of the time. The thinker objects to the dominant classical Christian understanding of his time and the institutionalized religion, and he considered one's relationship with God to be obtained through the grace of God. Another point that draws attention to Eckhart's understanding of faith is related to the thinker's belief that the mind cannot know God, that is, the paradoxical understanding he developed because of the fideistic point of view. In other words, according to Eckhart, man can attain the experience of becoming one with God only after he has let go of everything and is liberated. Therefore, the man who seeks God must withdraw not only from his own intellect and desires but from everything earthly. Because the thinker claims that man can become like a God by getting rid of all his attachments and by the grace of God. It can be said that such devotion has a mystical and highly internal nature. Eckhart, as a thinker who adopts negative theology, argues that it is impossible to say anything about God. For this reason, in the presence of God, man should simply remain silent. According to the thinker, finding God should be desired only for the sake of knowing God. Because, according to Eckhart, if a man asks God for his blessing or the good that he will provide to man, this prevents man from loving God completely. For this reason, Eckhart says that every good or bad emotion, such as pain, sorrow, joy, and so on, holds equal value for the person who truly loves God.

About five hundred years after Eckhart, in the nineteenth century, Danish thinker Søren Kierkegaard developed a similar understanding of faith to Eckhart, thanks to his teacher Hans Lassen Martensen's studies on Meister Eckhart, and built a religious-based philosophy, unlike the thinkers of his time. When explaining Kierkegaard's understanding of faith, which he deepened by using religious themes, to understand the place of Meister Eckhart's thought, it is an important issue to understand the philosophical system of Kierkegaard and the impact of Meister Eckhart's ideas on him. Passion has a very important place in Kierkegaard's understanding of faith. Kierkegaard sees his contemporaries as overthinkers but lacking passion. Particularly, the part of society that utilizes a calculative mind with pragmatist interests, is the target of Kierkegaard's criticisms. Kierkegaard attaches importance to the concept of passion because passion expresses the last stage of the thinker's three stages of existence, namely the aesthetic, ethical, and religious stages, respectively, the union with God and the essence of mystical experience. In the aesthetic phase, which is the first of these stages, the person is dragged after his pleasures and cannot become a person yet. In the second stage, the ethical stage, he distinguishes between good and bad, but he still has not been a complete person. According to Kierkegaard, the most important stage that turns a person into a self is the religious stage; man can become himself only when he is united with God. For this reason, Kierkegaard's philosophy is closely related to a sincere and passionate devotion to God. In this context, the mind is left out of faith because it kills passion. For this reason, Kierkegaard drew attention to the paradoxical nature of faith and, like Eckhart, drew a kind of mystical portrait that withdraws itself from the earthly. Also, just like Eckhart, he developed a highly subjective understanding of religion by criticizing institutionalized religion.

This study aims to reveal Eckhartian similarities with the philosophy of Kierkegaard, who was highly influenced by Meister Eckhart. For that purpose, first, Meister Eckhart's understanding of faith will be cited, and then Kierkegaard's understanding of faith will be revealed. In the next section, the commonality in the understanding of faith in the philosophies of both thinkers and Kierkegaard's reception of Eckhart in this context will be discussed.

Keywords: Philosophy of Religion, Meister Eckhart, Kierkegaard, Faith, Fideism, Detachment, Reason, Mysticism.

Kierkegaard'ın İman Anlayışında Meister Eckhart Düşüncesinin Etkisi

Öz

Erken modern felsefenin önemli düşünürlerinden Søren Kierkegaard'ın düşünce tarihinde pek çok açıdan ele alınmış olan iman ve akıl ilişkisi probleminde dair görüşlerini incelemek ve söz konusu görüşlerinin hangi açılardan geç Orta Çağ düşünürü Meister Eckhart'tan etkilendiğini irdelemek ve iki düşünürün söz konusu meseledeki görüşlerini karşılaştırmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu anlamda Geç Orta Çağ'ın önemli teolog, vaiz ve mistik düşünürü Meister Eckhart, çağının geleneksel dinsel görüşlerinden farklı bir anlayış geliştirmiş ve iman anlayışı başta olmak üzere felsefî düşüncelerini soyutlanma (abgeschiedenheit) kavramını merkeze alarak temellendirmiştir. Eckhart'a göre kişinin Tanrı ile kuracağı ilişki, oldukça içsel ve öznedir. Bununla birlikte düşünürün iman anlayışı insanın akıl (intellectus) ve iradeden (voluntas) kurtulmasına, kendisini her şeyden kurtararak boşaltmasına dayanmaktadır. Çünkü Eckhart'a göre insan ancak kendisini her şeyden soyutladığı zaman mistik bir tecrübe yoluyla Tanrı'yla birleşebilir. Dolayısıyla Eckhart'ın iman anlayışının dönemin Hıristiyan teolojisi bağlamında özgün ve öznel olduğu yorumu yapılabilir. Düşünür zamanının hâkim klasik Hıristiyanlık anlayışına ve kurumsallaşmış dine karşı çıkmış, kişinin Tanrı'yla olan ilişkisini özel bir tecrübe vasıtasıyla ele almıştır. Eckhart, aklın Tanrı'yı anlamada yanıltıcı olabileceğine duyduğu inançla, fideist bakış açısına sahiptir. Eckhart'a göre insan ancak her şeyi bıraktıktan ve kurtulduktan sonra Tanrı ile bir olma tecrübesine erişebilir. Bu yüzden Tanrı'yı arayan insan, yalnızca kendi akıl ve nefesine olan bağlılığından değil, dünyevi olan her şeyden kendisini çekmelidir. Çünkü düşünür, insanın tüm bağılıklarından kurtulmasıyla ve Tanrı'nın lütfuyla Tanrı'ya benzer bir varlık olabileceğini iddia etmektedir. Bu türden bir bağılılığın, mistik ve oldukça içsel bir yapı arz ettiği açıktır. Eckhart negatif teolojiyi benimseyen bir düşünür olarak, Tanrı hakkında herhangi bir şey söylemenin imkânsız olduğunu savunur ve bu sebeple Tanrı karşısında insanın sessiz kalması gerektiğini dile getirir. Düşünüre göre Tanrı'yı bulmak yalnızca Tanrı'yı bilmek uğruna istenmelidir. Çünkü Eckhart'a göre Tanrı, kutsaması veya insana sağlayacağı iyilikler için istenirse, bu, Tanrı'yı tümüyle sevmeye engel olmaktadır. Bu sebeple Eckhart, Tanrı'yı gerçekten seven kişi için acı, keder, sevinç ve benzeri her iyi veya kötü duygunun bir olduğunu söylemektedir.

Meister Eckhart'tan yaklaşık beş yüz yıl sonra, on dokuzuncu yüzyılda, Danimarka'da doğmuş düşünür Søren Kierkegaard da hocası Hans Lassen Martensen'in Eckhart hakkındaki çalışmaları sayesinde Orta Çağ Hıristiyan düşünürüne benzer bir iman anlayışı geliştirerek, çağının düşünürlerinin

aksine dinî temelli bir felsefe inşa etmiştir. Kierkegaard'ın düşünce sisteminde Meister Eckhart düşüncesinin yerini anlamak için Kierkegaard'ın dinî temaları kullanarak derinleştirdiği iman anlayışını açıklamak önemli bir husustur. Kierkegaard'ın iman anlayışında tutku oldukça önemli bir konumdur. Bu anlamda düşünür, kendi çağdaşlarını aşırı düşünen ancak tutku duymayan insanlar olarak görmektedir. Özellikle hesapçı akılla ve pragmatist kaygılarla hareket eden insan topluluğu, Kierkegaard'ın eleştirilerinin hedefindedir. Kierkegaard tutku kavramına önem vermektedir çünkü düşünürün sırasıyla estetik, etik, ve dinî evre olmak üzere varoluşun üç aşamasında tutku en son evreyi, Tanrı ile birleşmeyi ve mistik tecrübenin özünü ifade eder. Bu aşamaların ilki olan estetik evrede kişi hazlarının peşinde sürüklenmekte ve henüz bir kişi olamamaktadır. İkinci evre olan etik evresinde iyi ve kötü arasındaki fark ayırt edilmektedir ancak yine de tam bir kişi olunmamıştır. Kierkegaard'a göre insanı bir benlik haline getiren en önemli evre dinî evredir; insan ancak Tanrı ile birleştiği zaman kendisi olabilir. Bu sebeple Kierkegaard'ın felsefesi Tanrı'ya içten ve tutkulu bir bağlılık ile yakından ilişkilidir. Akıl ise bu bağlamda, tutkuyu öldürdüğü için iman konusunda dışarıda bırakılmıştır. Kierkegaard bu sebeple imanın paradoksal doğasına dikkat çekmiş, tıpkı Eckhart gibi dünyevi olandan kendisini geri çeken bir tür mistik portesi çizmiş ve kurumsallaşmış dini eleştirerek son derece öznel bir din anlayışı geliştirmiştir.

Yapılan bu çalışmanın amacı, Meister Eckhart'ın düşünce sisteminden etkilenen Kierkegaard'ın felsefesindeki Eckhartçı benzerlikleri ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda Meister Eckhart'ın iman anlayışı aktarılacak ardından Kierkegaard'ın iman anlayışı ortaya konacaktır. Daha sonraki bölümde de her iki düşünürün felsefelerindeki iman anlayışlarındaki ortaklıklar ve Kierkegaard'ın bu bağlamdaki Eckhart alımlaması tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Meister Eckhart, Kierkegaard, İman, Fideizm, Soyutlanma, Akıl, Mistisizm.

Giriş

Düşünce tarihi boyunca inancın epistemolojik bağlamda tartışılması konusunda birbirinden tümüyle karşıt yönde ilerleyen felsefi görüşler ortaya çıkmıştır. "Atina'nın Kudüs ile gerçekten ne ilgisi var?" sorusu bağlamında Atina tarafından temsil edilen akıl ile Kudüs tarafından temsil edilen inanç arasındaki ilişkiye dair olan bu soru, kilise babası Tertullianus (160-230) tarafından ortaya atılmış ve günümüzde dahi çağdaş din filozofları arasında merkezi bir meşguliyet olmaya devam etmiştir. Bu tartışmanın öncüllerinden olan fideizm, inancın bir anlamda akla karşı düpedüz düşmanlık değilse

de akıldan bağımsız olduğu yanıtını veren görüşe verilen addır.¹ Doğal teolojinin, Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarıyla daha rasyonalist görünüm sergileyen geleneğinin aksine fideizm, aklın gereksiz olduğunu ve Tanrı'nın varlığını doğrulamak ve haklı çıkarmak için gereksiz ve uygunsuz olduğunu kabul etmektedir.² İnanmanın akıl ile olan ilişkisi bağlamında, iman söz konusu olduğunda aklın dışlanması gerektiğini söyleyen fideist görüşün etkisinin erken modern felsefede görüldüğü bilinmektedir. Bu anlamda söz konusu bakış açısının 19. yüzyılda yaşamış olan filozof Søren Kierkegaard (1813-1855) tarafından da benimsendiğini söylemek mümkündür. Kierkegaard'ın felsefi bütünlüğü, onun dindar kişiliğinin gelişimiyle oldukça yakından ilişkilidir. Düşünürün felsefi ilgisini oluşturan, sahil bir varoluşun nasıl mümkün olduğu ve kim olduğuna dair sorunsalların yanıtlanmasında iman anahtar bir rol oynamaktadır. Kierkegaard'ın söz konusu düşünceleri, onun üniversite hocası olan Hans Lassen Martensen'in (1808-1884), Meister Eckhart'ın eserlerine aşinalığı ve Orta Çağ mistiğinin düşüncelerinden etkilenmesi ile şekillenmiştir. Nitekim mezkûr görüşün en önemli temsilcilerinden birisinin de geç Orta Çağ felsefesinin önemli isimlerinden Meister Eckhart (1260-1328) olduğu söylenebilir. Tanrı tasavvurunda negatif teolojii (*via negativa*) savunan Hristiyan düşünür, kendi iman anlayışını aklın dışarıda tutulmasını merkeze alarak sistemleştirmiştir. Yapılan bu çalışmada Søren Kierkegaard'ın başta iman anlayışı olmak üzere din felsefesindeki unsurların ne denli Meister Eckhart düşüncesine ait olduğu tartışılacak ve bu bağlamda iki filozofun düşünsel ortaklıkları ve söz konusu ortaklığın tarihsel kökeni üzerinde durulacaktır. Bu sebeple, öncelikle Meister Eckhart'ın iman anlayışı daha sonra Kierkegaard felsefesinde imanının yeri değerlendirilerek, diğer bölümde Kierkegaard'ın Meister Eckhart'ı alımlaması ve bu iki filozofun iman anlayışlarının karşılaştırması yapılacaktır. Çalışmanın yöntemi olarak karşılaştırılmalı felsefenin tercih edilmesi gerek iman kavramının gerekse aralarında zamansal farklılıklar bulunan düşünürlerin felsefelerinin çok daha iyi bilinmesine olanak sağladığı inancıyla uygun görülmüştür. Bununla birlikte, dini düşünce geleneğindeki önemli kavramların farklı dönemlerdeki ele alınışlarını ortaya koymanın, din felsefesine katkı yaparak meselenin daha iyi anlaşılabilceği düşünülerek karşılaştırmalı felsefe yöntemi tercih edilmiştir.

¹ Fideizm hakkında daha fazla bilgi için bk. Terence Penelhum, *God and skepticism: A Study in Skepticism and Fideism* (Berlin: Springer Science & Business Media, 2012); Thomas D. Carroll, "The Traditions of Fideism", *Religious Studies* 44/1 (Haziran 2008), 1-22.

² Richard Amesbury – Edward Zalta, "Fideism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 16 Haziran 2021).

1. Meister Eckhart Düşüncesinde İman

Almanya'nın Thuringia eyaletinde yer alan Hochheim kasabasında 1260 yılında dünyaya gelen, Dominiken tarikatına oldukça erken bir yaşta girmiş ve eğitiminin büyük çoğunluğunu Albertus Magnus'un (1200-1280) kurmuş olduğu Köln'deki Studium Generale'de almış olan Meister Eckhart, Paris, Strazburg ve Köln kentlerinde eğitim vermiş ve pek çok eser kaleme almıştır. Mistik bir filozof olarak görülen Eckhart, Dominiken Tarikatı³ üyesi olarak Orta Çağın en etkili Hristiyan Yeni Platoncu düşünürlerinden biri olarak kabul görmektedir. Kendisinden sonraki büyük Alman filozoflarını eserleriyle etkilemiş olan düşünür, metafizik ve teoloji alanlarında telif eserler ve şerhler yazmıştır.⁴ Söz konusu eserlerinde Tanrı'ya itaat, Tanrı'nın birliği, irade, teslis ve benzeri pek çok konu üzerinde yoğunlaşan düşünürün, çokça ele aldığı bir diğer konu ise iman ve akıl meselesidir. Meister Eckhart, iman konusundaki görüşleriyle çağdaşlarından oldukça farklı bir anlayış geliştirmiştir. Bu bağlamda yazım tarzında ve vaazlarında kullandığı metaforik ve paradoksal dili ve kilisenin dikkatini çeken iman anlayışı, düşünürü felsefe ve din bilim tarihinde önemli bir pozisyonda zikretmeyi gerektirir.

Öncelikle Eckhart'ı çağdaşlarından ayıran en önemli görüşün Tanrı-insan ilişkisindeki son derece mistik ve öznelci tavrında, özgün iman anlayışında ve imanın paradoksal yapısına yaptığı vurguda görülmektedir. Klasik anlamıyla Tanrı ve inanan ilişkisindeki bilinenleri dışlayarak işe başlayan

³ On ikinci ve 13. yüzyılın en önemli filozoflarını ortaya çıkarması bağlamında Dominiken ve Fransiskan tarikatları skolastik felsefenin üzerinde çok belirgin bir etkiye sahiptir. Aziz Dominik de Guzmán (1170-1221) tarafından kurulmasından dolayı "Dominiken Tarikatı", olarak bilinen Dominikenler ise sapkın olarak tanımlanan Maniheizt öğretileri içeren Albiler hareketine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Aziz Dominik, Augustinus'un öğretileri esas alınarak bir tarikat kurulabileceğini düşünmüş ve buna göre tarikatın kurallarını oluşturmuştur. Dominikenler liturji, kişisel dua ile Tanrı'ya tapınmayı vurgulamıştır. Onlar için Tanrı Sözü her zaman önceliklidir ve anlamak için derin tefekkür içinde olmak gerekmektedir. Tarikatın en ünlü düşünürleri arasında yer alan Albertus Magnus ve Thomas Aquinas, Aristoteles düşüncesine dayalı felsefeleriyle dikkat çekmektedir. Her iki grup da genel olarak dünyadan yüz çevirmeyi ana merkeze almışlar ve özellikle ilk dönemlerde mal-mülk sahibi olmamayı ve buldukları yerlerde aldıkları sadakalar ile geçinmeyi prensip olarak kabul etmişlerdir. Her iki tarikatın da hedef kitlesi, genel anlamda, ruhban sınıfına mensup olmayan laik halk olmuştur. Halkın heretik akımlardan kurtarılmasını amaçlamışlardır. İki grup arasında belli başlı farklılıklar da bulunmaktadır. Dominikenler, heretik grupları ikna etmek adına daha elverişli bir yöntem olarak mantık ve teoloji öğretimine son derece önem verirlerken, Fransiskanlar ise kitabî eğitimi daha az önemsemişler ve bunun neticesinde Dominikenler arasından daha çok sayıda felsefeci ve teolog, Fransiskanlar arasından ise eylem insanı çıkmıştır. Ayrıca Fransiskanlar realist, Dominikenler ise nominalisttir. Dominiken ve Fransiskan tarikatlarının öğretileri üzerine daha fazla bilgi için bk. Dorothea Elizabeth Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1930).

⁴ Eckhart'ın kaleme olmuş olduğu tüm Latince eserler için bk. Meister Eckhart, *Lateinische Werke Band 1-5* (Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2006); Ayrıca düşünürün Almanca kaleme almış olduğu eserleri için bk. Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 1-5* (Stuttgart: Kohlhammer, 1958-1963).

düşünüre göre, insanın Tanrı hakkında söylemde bulunması ve Tanrı'ya iyi anlamda bile olsa sıfatlar atfetmesi doğru değildir, zira Tanrı insanın akli yetileri ile anlaşılabilir bir mertebededir. İnsanın Tanrı hakkında konuşması, Tanrının kendisinden çok, insanı yansıtmaktadır. Bu bağlamda Hristiyan düşünür, 28. vaazında şunları aktarmaktadır:

“Tanrı iyidir dersem, bu doğru değildir. Ben iyiyim ama Tanrı iyi değil! Aslında ben şunu demeyi tercih ederim: ‘Tanrıdan daha iyiyim.’ Çünkü iyi olan daha iyi olabilir ve daha iyi olabilecek olan en iyi olabilir. Şimdi Tanrı iyi değil ve bu yüzden daha iyi olamaz ve daha iyi olamayacağına göre, en iyi olamaz. Bu üçü Tanrı’dan uzaktır: ‘iyi’, ‘daha iyi’, ‘en iyi’, çünkü o tamamen aşkındır. “Tanrı bilgedir” o zaman bu da doğru değil ben ondan daha bilgeliyim ya da “Tanrı vardır” dersem bu da doğru değil O varlığın ötesinde varlıktır o varlığın ötesinde bir hiçliktir. Aziz Augustinus der ki: “Tanrı hakkında söyleyebileceğimiz en güzel şey, içsel zenginliklerin bilgeliğinden O’na karşı susmaktır.” Bu nedenle sus ve Tanrı hakkında gevezelik etme. Çünkü onun hakkında gevezelik ederek yalan söyleyip günah işliyorsunuz. Kusursuz ve günahsız olmak istiyorsanız, Tanrı hakkında gevezelik etme.”⁵

Meister Eckhart’ın söz konusu alıntısından da anlaşılabilir olduğu üzere, Tanrı her türlü anlayışın ötesinde olduğu için, insanın Tanrı hakkında herhangi bir şeyi anlamak istememesi gerekmektedir. Hristiyan filozof, aktarılan alıntının devamında ise anlayabileceği bir Tanrı olsaydı, onu kabul etmeyeceğinden ve kişinin Tanrı hakkında bir şey anladığı müddetçe onu yanlış anlayacağından ve cehalete düşerek insan dışındaki mahluklara benzeyeceğinden bahsetmektedir. Buna göre kişi, söz konusu mahluklar gibi olmak istemiyorsa, Tanrının anlatılmaz olduğunu kabul etmeli ve onun hakkında bir şey anlıyormuş gibi yapmamalıdır.⁶

⁵ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 441-442. Sprich ich nu: got is gut- Es ist nit war, mer: Ich bin gut, got is nit gut! Ich wil me sprechen: Ich bin besser danne got! wan swaz gut ist, das mag bessir werden; was besser mag werden, das mag aller best werden. Nu ist got gut nit, do von mag er nit besser werden. Wan er den nit besser mag werden, Do von mag er nit aller best werden; wan dise dru sint verre von gotte: Gut besser und aller best wan er ist uber al. Sprich ic och: Got ist wise - est ist nit war: Ich bin wiser den er. Sprich ich och: Got is ein wesen-es ist nit war: Er ist ein uber swebende wesen und ein uber wesende nitheit. Hie von spricht sant Augustinus: “Das schoneste, de der mensche gesprochen mag von gotte, de ist, das er von wisheit inners richtunmes swigen kunne.” do von swig und klafe nit von gotte: wande mit dem, so du von ime claffest, so lugest du, so tustu sunde. wiltu nu ane sunde sin und vollekomen, so claffe nit von gotte.

⁶ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 443.

Esasen Tanrı'nın herhangi bir var olan üzerinden tanımlanamayacağına, Tanrı'ya herhangi bir şeyin yüklenemeyeceğine dolayısıyla onun hakkında konuşmanın doğru olmadığına yönelik negatif teoloji tutumu, Orta Çağ düşüncesi açısından yeni değildir. Farklı boyutları olan olumsuzlama ya da diğer bir adıyla negatif teoloji söz konusu olduğunda, Eckhart'ın tartışmayı ele alış ve bu sorunu çözmeye yönelik tavrının ise özgün olduğu söylenebilir. Nitekim Hristiyan düşünür söz konusu meseleyi kendisine özgü bir biçimde ele almış ve bunu soyutlanma (abgeschiedenheit)⁷ kavramıyla birlikte irdelemiştir. Eckhart, söz konusu kavramıyla insanın kendisinden ve her şeyden ayrı kabul edilmesi, özgür olması ve izin veren doğasını vurgulamaktadır. Düşünürü göre soyutlanmayı gerçekten anlamayı isteyen kişi, tamamen özgür olmalı ve soyutlanmanın tüm hallerini bilmelidir. Bu anlamda ona göre soyutlanmanın dört aşaması bulunmaktadır:

Vaaz verdiğimde, kendimizden ve her şeyden özgür olmamız gerektiğini söyleyerek tarafsızlık hakkında konuşmaya alışkınım. İkinci olarak, basit iyiliğe, yani Tanrı'ya dönüşmemiz gerektiğini söylüyorum. Üçüncü olarak, O'nunla harikulade bir şekilde birleşebilmemiz için Tanrı'nın cana verdiği büyük soyluluğun farkında olmamız gerektiğini söylüyorum. Dördüncüsü, ilahi doğanın saflığından ve onun içindeki tarif edilemez parlaklıktan bahsediyorum. Tanrı bir sözcüktür: söylenmemiş bir sözcük.⁸

Meister Eckhart alıntılanan bu vaazında insanın kendisinin ve her şeyin bir olmasına izin vermesini veya diğer deyişle salıvermesinin önemini vurgulamaktadır. Düşünürün sözünü ettiği durum kişinin uygun yaşama ulaşması için giriş noktasıdır. Bir sonraki adım, akıl olarak Tanrılığın mevcudiyeti olan ruhun yüksek statüsüne dair iç görüdür. Daha sonraki adımda, Tanrı'nın doğasının saflığına yani birliğine ulaşmaktır. Bu adım gerçeği, yoğunlaşmayı ve adaleti kendi içinde birleştirir. Bununla birlikte

⁷ Orta Çağ Almancasında abgeschiedenheit daha sonra gelassenheit olarak tercüme edilmiş bu kavramı soyutlanma dışında bırakma, ayrılma veya salıverme anlamlarıyla da tercüme etmek mümkündür. Söz konusu kavram için daha detaylı bilgi için bk. Hasebrink, Burkhard – Günter Figal “Die Anthropologie der Abgeschiedenheit.: Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart”, *Anthropologie der Theorie* (Berlin: Universität, 2017), 191–208.

⁸ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 3*, 523. Wenn ich predige, so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfaltige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott 10 in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Naturwelcher Glanz in göttlicher Natur sei, das ist unaussprechlich. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort. Ayrıca Meister Eckhart'ta soyutlanmanın dört aşaması hakkında daha fazla bilgi için bk. Halil İbrahim Köse, “Meister Eckhart Düşüncesinde Lütfü Tecrübesi ve Kutsala Dönüşüm”, *Turkish Studies - Comperative Religious Studies* 15 (3), 381-391.

Tanrılık Söz'dür, işitilebilir sesi olmayan bir sözcüktür ve bu nedenle "söylenmemiş" olarak kavramsallaştırılmıştır. Onun için "anlatılmazlığın" ne anlama geldiği, düşünürün negatif teolojisi bağlamında araştırılmalıdır.⁹

Bununla birlikte filozofun iman anlayışında paradoksal bir temellendirmenin varlığı da ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış ayrıca, iman bağlamında sıklıkla tartışılan, aklilik düşüncesi ile de yakından ilişkilidir. Çünkü bu yapı bir anlamda aklî olanın zıddını işaret eder ve dahası aklî olanla anlaşılamazdır. Eckhart'ın paradoksal olana yönelmesi, inancın akıl ile anlaşılmazlığını vurgulamak üzere kasti olarak kullanılmıştır:

"Kendini her şeyden soyutlamış, kopmuş, vaz-geçtiğine bir an bile bakmamış, sebat eden, kendi içinde hareketsiz ve değişmez olan insan, işte yalnız böyle bir insan gerçekten kopukluğa ulaşmıştır"¹⁰

Bu sözleriyle Eckhart, insanın Tanrı'yla bir olabilmesi için, öncelikle her şeyi terk etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim bu anlayış, yani imanın akılla anlaşılamayan, paradoksal doğası İncil'deki birçok bölümde de vurgulanmıştır.¹¹

Eckhart'ın derinleştirdiği imanın aklî olmayan ve paradoksal yapısı, İncil'deki bu türden vurgular ile bağlantılı görünmektedir. Düşünürün Tanrı konusunda aklî olmayana yönelmesi onun düşüncelerinin bir tür irrasyonel coşku olduğu anlamına gelmemektedir. Düşünür esasen insan aklının vahiy dışında Tanrı'yı tanımaktan aciz olmasına inanmaktadır. Ancak düşünüre göre akıl, ancak Kutsal Kitap'ın himayesi altında kendi iç doğasına göre etkin bir şekilde işleyebilir. Tanrı hakkında herhangi bir konuşmanın amacı, Tanrıyı tanımlamak veya bize Tanrı hakkında spekülâtif bilgi vermek değildir, çünkü bu türden konuşmaların tümü nihayetinde boşunadır. Bunun yerine filozof, inanan kişiyi, Tanrı'da var olmanın yeni bir biçimine, yani paradoksal olarak, ancak insan aklının Tanrı'nın doğasına ilişkin herhangi bir ön yargıdan arındırılmasıyla mümkün olana yönlendirmeyi savunur. Başka deyişle bu, Tanrı'yı aklın şu ya da bu nesnesi olarak değil, tüm bilgi dünyasının temeli olarak bilmektir. İnsan aklı ise Tanrı'nın birliğini veya yaratılışın kaynağının birliğini yapısal olarak kavrayamaz. Aslında akıl, birliği değil, bölünmeyi ve çeşitliliği üretir; gerçekliği varlığın bölgelerine böler ve en temelde, nihai

⁹ Kurt Flasch, *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity* (London: Yale University Press, 2015), 38-39.

¹⁰ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 1*, 150.

¹¹ Sözü edilen bölümler için bk. "Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır." (Matta.5:1). "Çünkü her kendini yükselten alçaltılır ve kendini alçaltan yükseltilir (Luka.14:11). "Bir kimse arkamdan gelmek isterse, kendisini inkâr etsin ve haçını yüklenip ardımca gelsin. Çünkü kim canını kurtarmak isterse, onu yitirecek; ve kim benim ve incilin uğrunda canını zayederse, onu kurtaracaktır" (Markos.8:34-35).

olarak bilen ve bilinen bir olduğunda, bilineni bilenden ayrı ve yabancı bir nesne haline getirir.¹²

Düşünür, 51. vaazında insan her şeyden ne kadar kopup kendine yönelirse, o kadar insan olduğunu söylerken, ayrıca 28. vaazında Tanrı ile kurulacak olan birliği şu şekilde tarif eder:

“Kendi-varlığını” onun ‘o-olmasına’ batırmalısın ki senin ‘sen’i ve onun ‘o’su tek bir ‘ben’ olmalı. Bu sayede onun isimlendirilemez ‘hiçliğini’ bileceksin. Tanrı’yı gönülden sevmelisin, yani nefis zihinsel olmayan hale gelmeli ve zihinsel doğasından sıyrılmalıdır. Ruhun zihinsel olduğu sürece imgelere sahip olacaktır. İmgeleri olduğu sürece araçlara sahip olacaktır, araçları olduğu sürece birlik ve sadeliği olmayacaktır. Sadelikten yoksun olmadığı sürece Tanrı’yı gerçekten sevmez, çünkü gerçek aşk basitliğe bağlıdır. Bu nedenle nefsiniz tüm zihinsel doğasını kaybetmeli ve zihinsel olan bırakılmalıdır, çünkü Tanrı’yı Tanrı, nefis, kişi, imge olarak seviyorsanız, o zaman tüm bunlar terk edilmelidir. Onu Tanrı-olmayan, nefis olmayan, kişi olmayan, imge olmayan olduğu için sevmelisiniz.”¹³

Görülebileceği üzere, Eckhart’ın iman anlayışı büyük ölçüde aklın dışarıya itilmesine dayanmaktadır. Hristiyan düşünürün göre, kişi ancak sözcükleri bir kenara bırakırsa, Tanrı’yı gönülden seyerek ve zihinsel doğasından sıyrıldığı takdirde eksiksiz bir Tanrı sevgisine ve mutlak bir imana kavuşabilir. Bu anlamda filozofa göre iman ile akıl arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün değildir.

2. Kierkegaard Düşüncesinde İman

1813 yılında Kopenhag’da doğan Søren Kierkegaard, babasının da etkisiyle erken yaştan itibaren din eğitimi alarak dini bir atmosferde yetişmiştir. Düşünür, 1830’da Kopenhag Üniversitesi’nde teoloji ve felsefe eğitimini tamamlamasının ardından kendisini büyük ölçüde din araştırmalarına

¹² Robert Dobie, “Reason and Revelation in the Thought of Meister Eckhart. The Thomist”, *A Speculative Quarterly Review* 67/3 (2003), 409-438.

¹³ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 2*, 59. Einhelligkeit mit Gott hat, so lange hat sie Gott noch nie recht geliebt; denn recht zu lieben hängt an der Einhelligkeit. Daher soll deine Seele allen Geistes bar nichtgeistig sein und soll geistlos dastehen; denn, liebst du Gott, wie er »Gott«, wie er »Geist«, wie er »Person und wie er »Bild« ist, - alles das muß weg! »Wie denn aber soll ich ihn lieben?« - Du sollst ihn lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist; mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweifheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.

adamış ve eserlerinde iman, benlik ve kaygı gibi konuları ele almıştır.¹⁴ Düşünür yoğun varoluşsal krizlerin ve kim olduğuna dair güçlü araştırı duygusunun, kendisini dinselliğe yönelttiğini iddia etmiştir. Başka bir deyişle, Kierkegaard'ın kim olduğuna dair soruları ve sahih benliğine ulaşmak için ne yapması gerektiği konusundaki şaşkınlığı onu yazmaya ve felsefe yapmaya yöneltmiştir. O, "bir insan nasıl olduğu şey haline gelir?" sorusuyla ilgilenerek yavaş yavaş olduğu şey, yani güçlü bir dini duyguya sahip bir kişi haline gelmiştir.¹⁵ Filozofun felsefi ilgisi, bireyin kim olduğuna ve dünyadaki yerine ilişkin varoluşsal sorgulamalar ile başlamıştır. Düşünür bu bağlamda, birey olmanın anlamını araştırmış ve bir kişi haline gelmenin, sahih varoluşun dinsel bir adanmışlıkla mümkün olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Kierkegaard'a göre insan sonsuzluk ile sonlunun, geçici ile kalıcının, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir; kısaca bir sentezdir.¹⁶ Düşünür, insanı sonlu ve sonsuz ile ruh ve beden olarak tasavvur etmektedir. Üçüncü bir unsur olan tin ile, insan sonlu ve sonsuzun sentezi haline gelir. Başka deyişle, ruh ve bedene sahip olmakla insan henüz bir benlik değildir; onun tin'e yani Tanrı'ya ihtiyacı vardır. Bu bağlamda O, insanın kendisi olmaya giden yolda aşamalar geçirdiğini vurgular. Düşünürün iman anlayışını da anlamak adına önemli bir konumda bulunan bu aşamalar sırasıyla estetik varoluş, etik varoluş ve dini varoluştur. Estetik aşamada kişi, bir seçim yapmaz ve şartların ona getirdiği gibi yaşarken, söz konusu evrede bir benlikten veya kişi olmaktan söz edilemez çünkü kişi herhangi bir seçim yapmaktan ve sorumluluk almaktan yoksundur. Filozofun deyişle "Estetik seçim hiç seçim yapmamak demektir."¹⁷ Estetik seçimi tamamen gündelik bir seçim veya insanın kendisini çoğunlukta kaybetmesi olarak gören Kierkegaard'a göre, bir genç kızın kalbinin seçimini izlemesi, seçimin ne kadar güzel olduğuna bakılmaksızın, estetik bir seçimdir. Çünkü seçim tamamen gündeliktir.¹⁸ Bu anlamda düşünür, benliğin estetik durumdayken, ruhanî değil fiziksel bir aşamada olduğunu belirtmiştir; estetik evrede kişi, arzularının peşinde sürüklenir, sorumluluk almaz. Dolayısıyla bu evrede bir benlikten söz edilemez.

¹⁴ Søren Kierkegaard'ın hayatı ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Alexander Dru, *The Journals of Søren Kierkegaard: A Selection* (New York: Fontana Books, 1960).

¹⁵ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus* (New York: Routledge, 1995), 22.

¹⁶ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. Mukadder Yakuoğlu. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 26.

¹⁷ Søren Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 16.

¹⁸ Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 17.

Filozofa göre ikinci aşama olan etik aşamadaki kişi, ilk aşama olan estetik varoluştaki kişiden kısmen daha yetkindir. Çünkü insan bu aşamada kendisini seçer ve sorumluluk almış olur. Etik aşama kişinin doğru olanı seçmesiyle, ödev ahlakı ile açıklanır. Burada kişi, bir benliğe sahip olmaya daha yakın görünmektedir. Kişi bu anlamda, estetik varoluş aşamasındaki koşulların hükmünde sürüklenişinden, seçimsizlikten kurtulmuştur. Düşünür etik evreyi kişinin olması gereken şekle dönüştüğü yer olarak tanımlar. Etik varoluştaki kişi iyi ve kötü arasındaki farkı görebilmektedir.¹⁹ Ancak ona göre etik evre de kişinin kendisi olması için yeterli değildir. Çünkü sahih varoluş, etik varoluştan daha kapsayıcı olan dini varoluş alanındadır ve dini varoluş aşamaların en yükseğidir. Kişinin bu varoluş aşamasına geçmesi sancılı ve zor bir süreçtir. Çünkü dini varoluş aşaması estetik ve etik varoluşu aşmayı gerektirir. Kişinin zorlu iman yolculuğunda, akıl dışı olanı (absürdü) seçmesiyle ve Tanrı'ya bağlanışlığıyla mümkündür.²⁰ Kierkegaard, dini varoluş evresinde kişinin mutlak olarak kendisini seçmekle esasen Tanrı'yı seçtiğini söyler. O, birbirine zıt gibi duran söz konusu ifadeleriyle, dini varoluş evresindeki kişiliğin, yani *mistiğin*, dünya ile işi biten, mutlak bir tecrit içerisinde Tanrı'yı ya da kendisini seçen kişi olduğunu ifade etmektedir.

21

Düşünüre göre dini varoluş aşamasındaki mistik, kendi içine dönmüştür, içsel bir eylemde bulunmuştur; onun için "tüm dünya ölüdür, o Tanrı'ya âşık olmuştur. Aşıkların birbirine dışsal olarak dahi, ifade ve fizyonomi bakımından bile zaman zaman benzerlikler göstermeleri gibi, mistik de Tanrı'yı tefekkürde kaybolduğundan; Tanrı'nın görüntüsü, mistiğin sevgi dolu nefesine gittikçe daha fazla yansır; böylece mistik yenilenir ve insandaki kaybolmuş kutsal görüntüsünü yeniler."²²

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'a göre, kişinin bir benlik haline gelerek, sahih varoluşu tecrübe etmesi ancak dinsel bir bağlamda mümkündür. Düşünüre göre insanın dünyadaki varlığının nedeni bu varoluş aşamasında ortaya çıkar. Bir başka deyişle, sahih bir varoluş ancak Tanrı ile

¹⁹ Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 71.

²⁰ Bu noktada Kierkegaard çevirilerinde sıçrama/sıçrayış (leap) kelimesiyle karşılanan, iman sıçraması (leap of faith) kavramının, akli bir dayanağa ve düşünceye dayanmadan, insanın bilinmeyen derinliğine, Tanrıya kendini bırakması, iman etmesi anlamına geldiği hatırlanmalıdır. Düşünüre göre "dindarlığın ilham veren sıçraması kişinin düştüğü tuzaktan onu kurtararak sonsuzluğun kucığına fırlatan" dir. Kierkegaard, *Two Ages: The Age Of Revolution And The Present age, A Literary Review. Vol 14*, ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1978), 89.

²¹ Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 84.

²² Kierkegaard, *Etik/Estetik Dengesi*, 85.

olan ilişkide kurulabilir ki bu ilişki oldukça derin, içsel ve son derece mistiktir.²³ Düşünür bu bağlamda Tanrısallık dışında kalan her türden ilişkiyi ikincil kılmış olur; çünkü bu dünyanın varlığı da özü gereği geçici ve ayartıcıdır; umutsuz kişi çevresindeki kalabalıklar topluluğu ile omuzlarındaki insani işlerin kaygısıyla kendisini ve kutsal ismini unutarak, kalabalıklarda kendini kaybetmeyi güvenli bulur.²⁴ Bu insanlar, ona göre, geçici bir yaşam sürmektedir; dünyevi amaçlarla, şan ve şerefe sahip olabilirler de. Ancak tinsel olarak ben'leri her şeyi tehlikeye atacak ben'leri, Tanrı karşısında mutlak olarak "benleri" olmadığı için tam bir benlik değildirler.²⁵ Filozofa göre insan sonlu ve sonsuzun sentezi olmak bakımından sürekli bir oluş halinde olan, henüz tamamlanmamış bir varlığı ifade ettiği için, insan sürekli sonlu ve sonsuz arasında salınmaktadır. Sonluluk umutsuzluk kaynağı iken, sonsuza yani Tanrı'ya bağlanmak varoluşun nihai hedefidir. İnsanın sahip olduğu bu ikilik, aynı zamanda onun seçim yapabilmesine ve Tanrı'yı seçebilmesine de olanak tanır. Tanrı'yı seçmeyen, yalnızca estetik ve etik varoluş aşamasında kalan kişi, asla gerçek bir kişi olamayacak ve sonluluğunun sınırından ileriye geçemeyecektir. Bir başka deyişle, sahil olmayan varoluştaki insan bu dünyanın geçici ve cismani varlığı ile oyalanacaktır.

Kierkegaard'ın, tüm eserlerine hâkim olan temanın varoluşsal acıdan, Tanrı'nın hakikatine ulaşma çabası olduğunu söylemek mümkündür. Başka deyişle onun felsefesinin ilk amacının dini olduğu açıktır. Evans'a göre Kierkegaard en azından *Bir Yazar Olarak İşime Bakış Açım* (Synspunktet form in Forfatter-Virksomhed) adlı eserini yazdığı anda, asıl amacının, topluma egemen olan sözde Hıristiyan inancına hayat vermek için "Hıristiyanlığı Hıristiyan âlemine yeniden sokmak" olduğu konusunda açıktır. Düşünür başlangıçta bu çağrı hakkında daha az net olsa da onun başından beri gerçekten bir tür dini görevde olduğu daha makul görünmektedir. En eski yazılarının *Söylemler* serisini içermesi, ilk takma adlı kitapların çoğunun açıkça dini meseleler etrafında toplandığı gerçeği bunun güçlü bir kanıtıdır. Örneğin, *Kayı Kavrımı*, ilk günahın psikolojisi olarak adlandırılabilir şeye odaklanırken, *Korku ve Titreme*, İbrahim'in Tanrının emri üzerine oğlu İshak'ı kurban etmeye istekli olduğuna dair İncil hikayesinden esinlenen, inançlı insan olmanın ne demek olduğunu anlatan bir yansımadır.²⁶

²³ Kierkegaard'ın benlik ve Tanrı ilişkisi hakkında bk. Yasemin Akış Yaman, "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi", *Kayı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29/1 (2017), 111-123.

²⁴ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, 47.

²⁵ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, 48.

²⁶ Stephen C. Evans, *Kierkegaard An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 26; İshak: Hz. İbrahim'in oğlu, Tevrat ve Kur'an'da adı geçen bir peygamberdir. Tevrat'ta İshak'ın kurban edilmesiyle ilgili olarak bkz. Yaratılış 19-22:1.

Tüm bunlardan anlaşılacağı gibi, Kierkegaard'da iman kavramı onun düşüncesinin temel konularından biridir ve bununla birlikte iman kavramı da akıl dışı olanla yakından ilişkilidir. Onun felsefesinde inanç ve aklın birbirine ayrı oluşuna yapılan vurgunun en güçlü olduğu eser *Korku ve Titreme*'dir. Söz konusu eserde insan düşüncesinin ilahi olanı sonsuz, koşulsuz ve ebedi olarak kavramadaki yetersizliğini vurgulayan Kant'ın aksine, Kierkegaard aklın dünyaya bakışı ile inancın dünyaya bakışının uyumsuzluğunu vurgulamaktadır. Bu çatışmayı ifade etmek için tekrar tekrar üç terim kullanır. Salt insan anlayışı olarak akıl karşısında inanç, zorunlu olarak paradoks, saçma ve delilik olarak görülecektir.²⁷

Kierkegaard'da iman-akıldışılık ilişkisinin en açık örneği *Korku ve Titreme*'de ortaya konmuştur. Düşünür için Hz. İbrahim'in hikayesi imanın en son örneğidir ve düşünür, bu hikâyeye özel bir önem atfeder. Öncelikle İbrahim hiçbir şey olmuyorken bile Tanrının vaadine inanmayı sürdürür ve Tanrının kendisine bir oğul vereceği vaadine sınımsız sarılmıştır. Düşünüre göre, bir süre sonra Hz. İbrahim Tanrının kendisine bir oğul vermeyeceğini düşünerek bocalasa ve bu arzusundan vazgeçseydi yine unutulmaz bir örnek olabilirdi ancak imanın babası olamazdı.²⁸ Bununla birlikte İbrahim, iman etmeyi sürdürerek oğlu İshak'ı kurban etmeye karar verdiğinde yine sınanır ve saçma (absürd) olanı yani akıldışı olarak yapmayı seçerek imanın babası olarak anılmayı hak eder.²⁹

Robert Merrihew Adams tahmin, erteleme ve tutku olarak adlandırdığı üç sav ile Kierkegaard'ın dinde akla karşı olmasının nedenlerinin temellendirebileceğini öne sürmektedir. Bu savlardan ilki olan tahmin savına göre, tarihsel olan bilgi nesnel akıl yürütme ile ölçülemez; çünkü bu konuda elde edilecek kesinlik olsa olsa bir tahminden ileri gidemeyecektir. Dolayısıyla ebedi mutluluk ile ilgili bilgiye akıl ile ulaşılamaz. İkinci sav olan erteleme savı ise, imandaki herhangi bir bağlılığın akıl ve tarihsel bilgiye dayalı olması halinde, gelecekte ortaya çıkabilecek olan yeni bilgiler ışığında imanın sürekli ertelenmesi gerekir. Bu sebeple de gerçek anlamda bir iman oluşması mümkün olamaz. Tüm bunlardan anlaşılacağı gibi, düşünüre

²⁷ Merold Westphal, "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion", *Faith and Philosophy* 28/1 (2011), 86.

²⁸ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 38.

²⁹ Kierkegaard bu bağlamda Hz.İbrahim ile trajik kahraman Agamemnon'u kıyaslar. Agamemnon kızını, toplumuna duyduğu kaygıyla kurban ederek tümele sığınmıştır. Bu noktada Agamemnon Tanrı buyruğu ile değil etik temelli bir kaygıyla hareket etmektedir ve bu nedenle de ruhen sükün bulmuştur. Oysa İbrahim'in sığınacağı bir tümel yoktur, kurban etme eylemini yalnızca Tanrısal buyruk uğruna yapmaktadır. Bu nedenle onun eylemi daha zahmetli, onun ruhu da gerilim içerisinde olacaktır. Dolayısıyla İbrahim gerçek bir iman şövalyesi iken, Agamemnon yalnızca bir trajik kahramandır. Bunun için bk. Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 104-105.

göre nesnel akıl yürütme veya tarihsel bilgilere bakılarak, kısacası aklı olarak imana ulaşılması mümkün değildir. Bu da bizi düşünürün sonuncu savı olan tutku savına götürür. Filozof imanın akıl yoluyla elde edilemeyeceğini iddia ederek, imanlı kişinin tutkuyla Tanrıya bağlanmasını öne sürerek radikal bir fideizmi varsayar.³⁰ Zira Kierkegaard çağının tutkudan yoksun bir biçimde düşünme ve anlama çağı olduğunu tespit etmiştir. Bununla beraber düşünür, eylemin tutkuyu gerektirdiğini ve bireyin derin düşüncenin dipsiz çukuruna battığında, kaybolan tutkuya ihtiyacı olduğunu savunur. Yine de tutku ile düşünür, insanı etkileyen herhangi bir duyguyu değil, daha çok, Hıristiyanlığın ilk günlerinden, daha doğrusu, Çarmıhtaki İsa Mesih'in çektiği acılardan kaynaklanan, kişinin yaşamını değiştiren, hatta sonlandıran çok güçlü bir duygu olarak tutkuyu kastetmektedir.³¹

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kierkegaard'ın temelde, geçmişe veya geleceğe yönelik aklı bir tutum ile imana sahip olmanın olanaksızlığını öne sürdüğü yorumu yapılabilmektedir. İman insanın her an seçtiği ve seçmeye devam ettiği bir varoluşu işaret eder. Tanrıya inanmak ne geçmişe ne de geleceğe bakılarak elde edilebilir. Bu sebeple iman, akıl ile temellendirilebilecek olana değil, Tanrıya güçlü bir adanmışlık duygusunu içeren tutkuya dayanmaktadır. Düşünüre göre, insan her zaman Tanrıyı ve inancı kendi arzularına ve dünya görüşüne uydurmaya meyillidir. "Akılcı kurgularda, tek ve kişisel Tanrı, insana yabancı ve uzak olan "filozofların Tanrısı" ile değiştirilir." Ancak Tanrı, insan aklının öznel bir ürünü veya insanın dışında yer alan nesnel bir dünyanın tözü değildir. İlahi kurucu mevcudiyetin farkına varma ayrıcalığı bahsedilebilecek olan, daha çok insanın varoluşsal boyutudur. Kendini gerçekleştirme ve kendini bilme ilişkisi Tanrı ile bir ilişkidir ve Tanrı ile ilişki bir akıl meselesi değil, inanç meselesidir.³²

Aktarılanlara ek olarak Kierkegaard'ın din felsefesi alanındaki müstesnalığı, onun kurumsallaşmış din anlayışına getirdiği eleştiriden ileri gelmektedir. Onun imana ilişkin görüşleri klasik anlamındaki zahiri dindarlıktan daha fazlasını içermektedir. Düşünür öznel iman anlayışı ile kurumsallaşmış içi boş dindarlığı, iyi ve kötü yargısını yani etiği aşmaya yönelmiştir. Bu bağlamda düşünürün Tanrı ile kurduğu ilişki oldukça kişiseldir ve akli aşmaktadır. William Barrett'e göre Kierkegaard'ın özgünlüğü onun iman ve dindarlık konusundaki özel anlayışından ileri

³⁰ Robert Merrihew Adams, "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion", *The Monist* 60/2 (1977), 228.

³¹ Golomb, *In Search of Authenticity*, 24.

³² Ciprian Turcan, "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence", *European Journal of Science and Theology* 13/1 (2017), 11.

gelmektedir, Nietzsche'nin son Hristiyan'ın haçta öldüğünü söylemesi gibi³³, Kierkegaard'ın da son Hristiyan yazar olduğunu iddia edebileceğimizi öne sürer. Birçok Hristiyan düşünür, imanın mutlak paradoksunu vurgularken düşünürü takip etmesine karşın, bu düşünürlerin eserlerinin hiçbir yerinde düşünürde olan kişisel özelliği duyulmaz, hiçbiri, selevinin yaptığı gibi, sonunda yalnızca kendisini ilgilendiren bir şey olarak Hristiyanlık sorununu gündeme getirmez veya gerçekten bir Hristiyan olmayı umut edip edemeyeceği konusunda kendisini sorgulamaz.³⁴ Başka bir deyişle onun iman probleminde eğilişi diğer düşünürlerden ayrılmaktadır; Kierkegaard, iman problemini akli olarak ele almamakla birlikte, bu problemi derinleştirerek kendi bireyselliğine içkin kılmıştır. Bu bakımdan da düşünürün akıl ve iman kavramlarını yalnızca akademik bir ilgiyle incelemediği, kendi hayatına mal etmeye çalıştığı söylenebilir³⁵. Dindar bir düşünür olmak bakımından da modern çağdaşlarından ayrılmaktadır. Onun iman anlayışında inanç bir tutku ve içsellik biçimidir. Nihayetinde, bir insan diğerine iman veremez; iman Tanrının armağanıdır, karşılıksız olarak sunulur. Bir kişinin diğerine sunduğu doğrudan tanıklık, ancak bunun gerçekleşmesi için bir fırsat olabilir. Bununla birlikte, iman armağanı kimseye dayatılmaz.³⁶

Bu bağlamda Kierkegaard'a göre, bir insanın benliğinin var olması, kendini seçmesi, böylece kendini elde etmesi ya da Tanrının önünde kendini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Her kendini kazanmak Tanrının saadetine yaklaşmak, her kendini kaybetmek ise Tanrıdan ümitsizlik içinde uzaklaşmaktır. Onun inanç kategorisini yalnızca bireyin özel, bireysel varoluşuyla ilişkilendirdiği ve bu sayede inanç kategorisinin dışlayıcı bir varoluşsal boyut kazandığı belirtilmelidir. İnanç, bir kalabalığın içinde, kayıtsız bir kilise Hristiyanlığının sersemliğinde gerçekleşmez. Böyle bir bağlamın hakiki imanla hiçbir ilgisi yoktur. Düşünüre göre kilise Hristiyanlığı daha ziyade yüzeysel ve ruhsuz bir kurum haline gelmiştir. Oysa düşünüre göre sadece bireyin Tanrı ile bir ilişkisi olabilir.³⁷

³³ "Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz." Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner. Götzen- Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos- Dithyramben. Nietzsche contra Wagner.* ed. G. Colli und M. Montinari. (München: Dtv, 1999) 211.

³⁴ William Barrett, *Irrational Man* (New York: Anchor Books, 1962), 175-176.

³⁵ Kierkegaard eserlerinde felsefecilere/akademisyenlere yönelik ciddi tenkitler ortaya koymakta ve kendi yazdıkları ile "bilimsel-akademik uğraşın bir parçası olma iddiasında olmadığını" özellikle belirterek kendisini felsefecilerden ayırmaktadır "Zira felsefeciler bunun için değil midir- doğaüstü şeyleri sıradan ve önemsiz hale getirmek için?" sözleriyle felsefi düşüncenin bakış açısını da eleştirmiştir. Bunun için bk. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 51. Ayrıca daha fazla bilgi için bk: Kierkegaard, *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 659.

³⁶ Evans, *Kierkegaard an Introduction*, 46.

³⁷ Turcan, "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence", 10.

Yukarıda söylenenleri kısaca özetleyecek olursak, Kierkegaard'a göre insan, çevresinin kalabalığı ve bilgi bombardımanı ile kuşatılmıştır. Böyle bir durumda insanın tüm bunlardan sıyrılarak kendi öz varlığını bulması ise en mühim gerekliliktir. Düşünürü göre ancak Tanrı ile kurulacak bir ilişkinin, imanın ortaya çıkarabileceği insanın öz varlığı, tüm rasyonel yaklaşımların ve geleneksel dini anlayışların dışarıda bırakılması ile bulunabilir. İmana dair konuların mantık, felsefe veya herhangi bir bilimle anlaşılamayacağını söyleyen düşünürü göre iman özünde bir paradokstur.³⁸ Filozofun modern din felsefesi içerisinde önemli bir düşünür olarak okunması, düşünürün imanın paradoksal yapısını başarılı bir biçimde ortaya koyması ve son derece öznelci bir bakış açısıyla din-Tanrı ilişkisine yaptığı vurguda temellenir. Bu bağlamda Kierkegaard, içinde bulunduğu dönemin modernist anlayışının akliliğe yaptığı aşırı vurguya rağmen, aklın iman yolundaki en büyük engellerden birisi olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte O, dini son derece bireysel ve insana içkin bir bağlamda ele alması ile kurumsallaşmış din anlayışına karşı çıkarak, Tanrı ile kurulacak ilişkinin özel oluşuna dikkat çekmiştir. Onun bu anlamda erken modern dönemin son Hristiyan/dindar filozofu olduğunu söylemek mümkündür. Yapılan bu çalışmanın amacı Kierkegaard'ın düşünce sisteminin kökeninde Orta çağ düşünürü Meister Eckhart'ın etkisini göstermek olduğu için, Kierkegaard'ın Eckhartçı kökenleri ortaya çıkarılarak, her iki düşünürün iman anlayışındaki benzerlikler karşılaştırılacaktır.

3. Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın İman Anlayışlarındaki Benzerlikler

Buraya kadar ayrı bölümlerle iman anlayışlarına yer verilen, Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın görüşleri, bu bölümde benzerlikleri üzerinden ele alınacaktır. Öncelikle Kierkegaard'ın felsefi düşüncesinin belli aşamalarında Eckhart'ın oldukça büyük bir etkisinin olduğunu görmek mümkündür. Bu yakınlık Kierkegaard'ın üniversite hocası olan Hans Lassen Martensen'in Meister Eckhart'a olan ilgisi ve onun hakkında yazdığı kitap ile ilişkilendirilebilir. Kierkegaard özellikle Alman idealizmindeki Orta Çağ keşiş algısından etkilenmiş ve bu anlamda Eckhart'ın düşüncelerini pek çok noktada kabul etmiştir. Martensen'in 1838-39 yıllarında spekülative dogmatikler üzerine verdiği derslerle birlikte Eckhart'ı Danimarka akademik tartışmasına yeniden sokarak Hristiyan Orta Çağ düşünürü hakkında bir monografi yayınlamıştır.³⁹ Son araştırmalar, Kierkegaard'ın Martensen

³⁸ Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş" 294.

³⁹ Söz konusu eser için bk. Hans Lassen Martensen, *Meister Eckart. Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik* (Copenhagen: C.A. Reitzel, 1851).

sayesinde Eckhart'ı da spekülâtif bir paradigma içinde alımladığını vurgulamaktadır.⁴⁰

19. yüzyılın ilk yarısında Meister Eckhart'a duyulan felsefi ilginin yeniden canlanması, Kierkegaard'ın düşüncesinin gelişimi için oldukça önemli olan bir dizi kişiliğin etkisiyle sonuçlanmıştır. Franz von Baader (1765-1841), George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) ve Hans Lassen Martensen, çağdaşlarının dikkatini Alman mistiğinin mirasına çekerek Meister Eckhart'ın daha eksiksiz bir tasvirine yol açan geniş bir tartışmayı tetikleyen filozoflar arasındaydı. Kierkegaard bu tartışmada aktif bir rol oynamasa da Martensen'in dersleri ve tezi sayesinde Danimarka'ya Meister Eckhart'ın "gelişinin" ilk elden tanığıydı. Kierkegaard'ın Orta Çağ'a olan ilgisi aynı zamanda Orta Çağ mistisizmini de ilgilendirdiği için, Eckhart'ın yeniden keşfinin onun görüşlerini nasıl etkilediğini incelenmesi önemlidir.⁴¹

Yaklaşık beş yüz yıl sonra Meister Eckhart'ın mistik felsefesinden etkilenecek dinsel bir felsefe izleyen ve özellikle dönemine göre özgün sayılabilecek bir iman anlayışı geliştiren Kierkegaard, Eckhart ile görüşleri bağlamında pek çok ortak noktaya sahiptir. Öncelikle her iki düşünür de yazım üslubu ve yazılarında kullanmayı seçtiği temalar bağlamında ortak bir anlayışa sahiptirler. Eckhart'ın vaazlarında kullanmayı seçtiği gibi, Kierkegaard da iman anlayışını temellendirme noktasında İncil'den hikayeler ve meseller üzerinden kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.⁴²

Bununla birlikte, Eckhart ve Kierkegaard, insanın kendisini Tanrıya yakınlaştırmasıyla hakiki benliklere sahip olacaklarını düşünmektedirler. Meister Eckhart insanın önemsiz her şeyi bıraktıkça, aşamalı olarak, Tanrıyla bir olacağını düşünmektedir. Benzer şekilde Kierkegaard'da estetik, etik ve dinsel aşama, insanın her şeyi geride bıraktıkça Tanrıyla bir olmasını ifade etmektedir. Esasen Eckhart düşüncesindeki soyutlanma yani farklı değişleriyle ayrılma, izin verme kavramı ile insanın kendisini saran Tanrısal olmayan doğadan kurtardıkça, hiçliğe temas edişini ve nihayet Tanrıyla bir oluşunu ifade etmektedir. Kierkegaard'da daha önce söz edilen estetik evreden dini evreye geçiş de insanın, Tanrısal olmayandan kurtularak, ruhen olgunlaşması sürecidir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın estetik evresi bir bakıma benliğin arzularından vazgeçmesi olarak okunabilir. Tıpkı Eckhart'ta

⁴⁰ Hjördis Becker, "Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart's Thought in Kierkegaard's Authorship", *Kierkegaard Studies Yearbook*, ed. Heiko Schulz vd. 3-24 (Berlin: DeGruyter, 2012), 7.

⁴¹ "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a Lebemeister: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus", *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. John Stewart (New York: Routledge, 2016), 237.

⁴² Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Jon Stewart, *Volume 1, Tome I: Kierkegaard and the Bible-The Old Testament*, (New York: Routledge, 2016).

vurgulandığı gibi, insanın Tanrıda olması için her türlü isteği, hatta Tanrıyı bilmeyi bile bırakmak istemesi gibi, Kierkegaard'da benlik de Tanrısal hale gelirken estetik evreyi aşar. Ayrıca yine benzer bir biçimde, Kierkegaard'ın etik evresi de aklî olandan kurtulma evresi olarak yorumlanabilir. Aklî olanın dışarıda bırakılmasının sonucunda Tanrı ile bütünleşilir ki, bu evre de Kierkegaard'da dini evreye tekabül etmektedir.

Kierkegaard'da benlik olmanın son aşaması olan mistiğin yaşamı da bu bağlamda, Eckhartçı bir bağlantıya sahiptir. Kierkegaard'da tüm zamansal gerçeklik geçicidir ve bu anlamda da dünyevi olan beyhudedir.⁴³ Dünyayı bu biçimde bir beyhudelik olarak görmenin sonucu da mistiğin kendisini tüm dünyevi ilişkilerden soyutlanmasına, çekmesine dayanır. Bu soyutlanma ise, Martensen'e göre mistikler arasında yer alır ve Meister Eckhart'ta kendini gösterir. Martensen'in Eckhart'ı mistiklerin en soyutu ve aynı zamanda "sise bürünmüş ve gerçek hikayesi karanlıkta gizlenmiş" bir figür olarak nitelendirmesi, Kierkegaard'ın mistiğin "kendini soyut olarak seçtiği ve bu nedenle şeffaflıktan yoksun olduğu" ifadesine benzerlik ihtiva etmektedir. Her iki yazar da mistisizmde Tanrının soyut olarak ele geçirilmesinin özel bir atmosferde gerçekleşmesi gerektiği konusunda hemfikirdir.⁴⁴

Buna ek olarak hem Eckhart hem de Kierkegaard, iman konusunda aklı dışlamışlardır. Eckhart'a göre hem akıldan hem de iradeden kurtulmak mistik tecrübe için bir şarttır. Çünkü akıl doğası gereği şeyleri bütünlüğünden ayırarak anlamaktadır. Akıl Tanrıyı kavramaya muktedir bir yeti olmadığından dışarıda bırakılmalıdır. Kierkegaard da benzer biçimde akıl ve imanın uyuşmazlığını vurgular. Bu sebeple her iki düşünür de imanın aklî olamayacağına dayanarak imanın paradoksal doğasına dikkat çekmiştir. Becker, Kierkegaard'ın Eckhart'a yakınlığının özellikle bu anlayışta açık olduğunu iddia eder. Kierkegaard'ın *Doğru Dua Eden Biri* adlı eserinde Meister Eckhart'a olan entelektüel yakınlığı ortaya çıkmaktadır. Bu bölüm Kierkegaard'ın Eckhart'a kavram açısından borçlu olduğu kısımları analiz etmektedir. "Doğru Dua Eden Biri" kısmının izleri Martensen'in 1840'ta yayınladığı Eckhart eserinden çıkarılabilir. Martensen'in, Eckhart'a atfedilen 55 vaazı da içeren 1521 tarihli Tauler'in vaazlarının Basel baskısına dayandığı açıktır. Bu, Kierkegaard'ın *Doğru Dua Eden Kişi'yi* yazarken Eckhart'ın düşüncelerinden esinlendiğinin en güçlü tarihseldir kanıtıdır. Yaşadığı dönemin akademik gelenekte kendine yer bulan mistik eserleriyle ilgilenen Kierkegaard'ın Meister Eckhart'ı okuduğuna dair açık bir kanıt olmasa da onun Orta Çağ filozofunun düşünceleriyle paralellik arz eden

⁴³ İng. vanity, Danca: Forføngelighed.

⁴⁴ Jon Stewart, *Hans Lassen Martensen, Theologian, Philosopher and Social Critic* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012), 50.

kavramsal benzerlikleri gösteren eserlerine atıfta bulunabilir. Bir örnek vermek gerekirse: “Doğru Dua Eden Kişi” paradoksu, yani en yüksek iyiyi elde etmek için her şeyi kaybetmek, Martensen’in seçiminde yer almaz.⁴⁵ Başka deyişle, Kierkegaard, Eckhart’tan imanın paradoksal yapısına yaptığı vurguyu almıştır. Çünkü bu pasajda vurgulanan; Kierkegaard’a göre, doğru dua eden biri olma süreci, maddi mallara yatırım yapmaktan ve tüm dünyevi arzuların küçük düşürülmesinden daha fazlasını gerektirir. Kierkegaard bundan oldukça yüzeysel bahseder, ancak dua eden kişinin bilgelik anlayışının, onun “dünyasal düşünme tarzının” tamamen değiştirilmesi gerektiğini tekrar tekrar vurgular.

İki düşünürün iman anlayışlarındaki diğer bir benzerlik ise inancı doğrudan Tanrıyla kurulacak hakiki bir ilişki olarak görmeleri ve Tanrıyı imgeler, suretler ve kurumlar aracılığıyla zahiri yapısıyla tanımayı eleştirmeleridir. Bu bağlamda, düşünürlerin felsefesi, kurumsallaşmış, içi boş, şekilci dini yapılarla bir eleştiri olarak okunabilir. Öyle ki Meister Eckhart görüşleri yüzünden kilise tarafınca yargılanmış ve heretik olarak ilan edilirken, Kierkegaard ise dini öznelliğe, inancın anlaşılmağına yaptığı vurgu ile yeni ve son derece yaratıcı bir tek tanrıcılık örneği ortaya koymuştur. Ayrıca, kilise kurumuna karşı eleştirel duruş, Mesih gibi olmanın, onunla birleşmenin sessizlik içinde gerçekleşmesi ve herhangi bir Teslis düşüncesinin yokluğu, Kierkegaard’ın özgünlüğünün, Hıristiyan dogmasının ve tarihinin temel ilkelerini geçersiz kıldığını doğrulayabilecek örneklerden sadece birkaçıdır.⁴⁶ Başka bir deyişle, Tanrıyı çıkarsız ve gönülden sevmek, her iki düşünürün de ortak vurgusudur. Doğal olarak gelişen, Tanrıyı yalnızca Tanrı uğruna sevmek, Tanrıdan bir şey istemenin yanlışlığında temellenir. Özellikle “iyi şeylerdeki payları” için dua eden insanların çaresizliğini bırakma çağrısı, Eckhart’ın yaptığı sert bir karşılaştırma ile açıklanır: Ona göre bir insan Tanrıyı sahip olacakları şeyler için arıyorsa bu gerçek bir arayış değildir. Eckhart’a göre insan Tanrıyı arıyorsa, bu nedenlerin hepsinden kurtulması gereklidir; insan kendi çıkarı veya kutsanması için Tanrıyı arayamaz. Bu bir ineğe sütü sevmekten dolayı bakmak gibidir. Oysa Tanrıyı arayan insan, sadece dünyevi düşünmeyi bırakmayı değil dünyaya ait kavramsallaştırmayı (dünyevi basireti) da bırakmalıdır.⁴⁷ Kısacası Eckhart’ın esas ilgisi olan iradeden (voluntas) kurtulma, sonra da akıldan (intellectus)

⁴⁵ Hjördis, “Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart’s Thought in Kierkegaard’s Authorship”, 12.

⁴⁶ Stan, Leo, “Chrysostom: Between the Hermitage and the City”, *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, ed. John Stewart (New York: Routledge, 2016), 47.

⁴⁷ Meister Eckhart, *Deutsche Werke Band 5*, 59; Becker, “Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart’s Thought in Kierkegaard’s Authorship”, 53.

kurtulma/boşaltma ve Tanrıyı yalnızca Tanrı için isteme düşüncesinin Kierkegaard'ı oldukça etkilediği açıktır.

Her iki düşünürdeki, iman uğruna aklî olanın, özellikle hesaplayıcı aklın dışlanması, yani fideist tavır ortaktır. Akli olanı takip etmenin gerçek bir iman anlayışı olmadığı düşüncesi hem Eckhart hem de Kierkegaard'ın iman anlayışının temelindedir. Eckhart 13. Vaaz'da Tanrıyı sadece tefekkür yoluyla bilmek isteyen insanları, Tanrıyı bir yönden seven ama farklı bir yönden sevmeyen insanlar olarak gördüğünü ifade etmekle birlikte o, bu insanların yanıldığını söyler. Bu durumu "Tanrıyı hakıyla kabul etmek istiyorsanız, O'nu her şeyde, zorlukta tesellide, ağlamada sevinçte olduğu gibi eşit olarak almalısınız, sizin için hepsi bir olmalıdır." sözleriyle açıklar.⁴⁸ Bu bağlamda her iki düşünür de imanın teleolojik bir yönelim güdemeyeceğini, yani çıkardan bağımsız olarak sahip olunması gereken bir şey olduğunu kabul etmiştir. Hristiyan kiliseleri tarafından düzenli olarak teşvik edilen hatta halen de teşvik edilmeye devam edilen ereksel bu yaklaşım Eckhart'ın tam da kurtulmak istediği şeydir. Başka deyişle Eckhart iyi yaşamın ereksel kavramlarını açıkça eleştirmiş ve nasıl yaşamamıza ilişkin sağduyulu bir yaklaşımı tekrar tekrar reddetmiştir.⁴⁹ Çünkü Eckhart'ın esas vurgusu, insan doğasının Tanrının lütfuyla dönüştürülmesi ve bulunduğu seviyeyi aşmasıdır. Hem faal hem de kuvve halinde olan akıl, insan doğasının bir parçasıdır, ancak Eckhart, paradoksal olarak, aklın aslında kullanılmaması, yani tam bir kopuş yoluyla, doğal akıldan daha fazla bir kullanıma sahip olduğunu öne sürer. Bu, *faal akıldan* (intellectus agens) tamamen uzaklaşmak anlamına gelir. Böylece bu ayrılış aracılığıyla *kuvve halindeki akıl* (intellectus possibilis) rasyonel nefis saf olasılık haline gelir. Örneğin, doğal aklın huzursuz çabasını bir kez susturduğumuzda, sonraki eylem tamamen Tanrının tarafındadır ve Eckhart onu esas olarak lütuf terimleriyle tanımlamaktadır.⁵⁰

Sonuç

Kierkegaard eserlerinde Meister Eckhart'tan açıkça bahsetmemiş olsa bile, onun yazılarında Eckhart düşüncesinin etkisini gözlemlemek mümkündür. Özellikle hocası Martensen'in Eckhart'a yaptığı şerhler ile on dokuzuncu yüzyıl felsefe ve teoloji dünyasında Orta Çağ mistik düşüncesine ilgi ortaya çıkmıştır. Bu atmosferde Kierkegaard, bir benlik olabilmenin ancak Tanrısız olanla birleşmekle mümkün olduğunu düşünerek, felsefesine bu düşünceden hareketle yön vermiştir. Yapılan bu çalışmada, Meister Eckhart

⁴⁸ Meister Eckhart, *The Complete Mystical Works*, çev. Maurice O'Connell Walshe (Dayton: Crossroad, 2009), 106.

⁴⁹ John Connolly, *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 136.

⁵⁰ Connolly, *Living Without Why*, 149.

ile Kierkegaard'ın iman anlayışı başta olmak üzere, benzer anlayışlara sahip olduğu görülmüştür. Bu anlamda Meister Eckhart ve Kierkegaard iman söz konusu olduğunda düşünsel anlamdaki ortaklıkları şekilde özetlenebilir: Her iki düşünür de iman anlayışlarını temellendirirken İncil pasajları ile görüşlerini zenginleştirilmiş ve metaforlar kullanarak sistematik olmayan bir felsefe ortaya koymuştur. İnsanın hakiki varoluşunun dinsel bir bağlamda mümkün olabileceğini yani hakiki benliğin Tanrısal olanla birleşmiş olan olduğunu savunmuşlardır. Son derece öznelci bir iman anlayışı geliştirdikleri için, klasik ve dogmatik dinsel düşünceye karşıt bir argümantasyon geliştirmişlerdir. İmanın akılsal olamayacağına dayanarak iman paradoksal doğasına dikkat çekmişlerdir. İman kapsamında akla, farklı gerekçelerle de olsa, karşı çıkmışlardır. Bu nedenle hem Kierkegaard hem de Eckhart'ın fideist gelenek içerisinde yer aldığı gözlemlenmektedir.

Tüm bunlardan anlaşılabilirliği gibi, iki düşünür arasında yapılan karşılaştırma değerlendirildiğinde ve yorumlandığında birbirleri ile doğrudan bir etkileşim içerisine girmemiş, bambaşka zamansal ve dönemsel ortamlarda yaşamış olan Meister Eckhart ve Kierkegaard'ın bu araştırmada konu edinilen görüşlerindeki benzerlikler bulunmaktadır. Bu anlamda iman düşünürlerin felsefelerindeki anahtar kavramdır. Hem Eckhart hem de Kierkegaard felsefelerinin özünde, iman insan için önemi, Tanrıyla kurulan ilişki merkezi kavramlardır. Bu yüzden Kierkegaard'ın iman anlayışına yalnızca Eckhartçı demek doğru olmasa da onun sisteminin Eckhart felsefesinden büyük izler taşıdığı açıktır.

Kaynakça

- Adams, Robert Merrihew. "Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning in Religion". *The Monist* 60/2 (1977), 228-243.
- Akış Yaman, Yasemin. "Mevlânâ ve Kierkegaard'da Benliğin Gelişimi", *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29/1 (2017), 111-123.
- Amesbury Richard – Zalta Edward. "Fideism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 16 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/fideism/>
- Barrett, William. *Irrational Man*. New York: Anchor Books, 1962.
- Becker, Hjärdis. "Kierkegaard's reception of German vernacular mysticism: Johann Tauler's sermon on the feast of the exaltation of the Cross and Practice in Christianity". *International Journal of Philosophy and Theology*, 80/4 (2019), 443-464.
- Becker, Hjärdis. "Mirroring God: Reflections of Meister Eckhart's Thought in Kierkegaard's Authorship". *Kierkegaard Studies Yearbook*. ed. Heiko Schulz vd. 3-24. DeGruyter, 2012.
- Burkhard Mojsisch – Summerell Orrin. "Meister Eckhart". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 16 Eylül 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/meistereckhart/>
- Carroll, Thomas D. "The Traditions of Fideism". *Religious Studies* 44/1 (2008), 1–22.
- Connolly, John. *Living Without Why: Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will*. Oxford: Oxford University Press, 2014.kayh
- Dobie, Robert. "Reason and revelation in the thought of Meister Eckhart. The Thomist". *A Speculative Quarterly Review* 67/3 (2003), 409-438.
- Dru, Alexander. *The Journals of Søren Kierkegaard: A Selection*. New York: Fontana Books, 1960.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Flasch, Kurt. *Meister Eckhart: Philosopher of Christianity*. London: Yale University Press, 2015.
- Golomb, Jacob. *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge, 1995.
- Hasebrink, Burkhard – Günter, Figal. "Die Anthropologie der Abgeschiedenheit.: Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart". *Anthropologie der Theorie*. 191–208. Berlin: Universität, 2017.
- Kierkegaard, Søren. *Etik/Estetik Dengesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Günlüklerden ve Makalelerden Seçmeler*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. Nur Beier. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. Mukadder Yakuoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Kierkegaard, Søren. *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, Literary Review*. Vol 14. ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Kondrla, Peter – Kralik, Koch. "Authentic Being and Moral Conscience". *Journal of Science and Theology* 12/4 (2016), 155-164.
- Köse, Halil İbrahim. "Meister Eckhart Düşüncesinde Lütuf Tecrübesi ve Kutsala Dönüşüm". *Turkish Studies- Comparative Religious Studies* 15 (3), 381-391.
- Martensen, Mester Eckart. *Et Bidrag til at oplyse Middelalderens Mystik*. Copenhagen: C.A. Reitzel, 1851.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band II*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1971.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band III*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1976.
- Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band V*. ed. Josef Quint, Verlag W. Kohlhammer. Berlin: 1963.
- Meister Eckhart. *Lateinische Werke Band 1-5*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988-2006.
- Meister Eckhart. *Meister Eckhart: Selected Writings*. New York: Penguin Books, 1994.
- Meister Eckhart. *The Complete Mystical Works*. çev. Maurice O'Connell Walshe. Dayton: Crossroad, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. ed. Colli, G., & Montinari, München: Dtv 1999.
- Penelhum, Terrence. *God and skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*. Berlin: Springer Science & Business Media, 2012.
- Ruh, Kurt. *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*. Munich: C.H. Beck, 1989.
- Šajda, Peter. "Meister Eckhart: The Patriarch of German Speculation who was a Lebe-meister: Meister Eckhart's Silent Way into Kierkegaard's Corpus". *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. 255-272. ed. John Stewart. New York: Routledge, 2016.
- Senner, Walter. "Meister Eckhart's Life, Training, Career, and Trial". *A Companion to Meister Eckhart*, ed. Jeremiah Hackett. 7-84. Hackett, Leiden: Brill, 2013.
- Sharp, Dorothea Elizabeth. *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- Stan, Leo. "Chrysostom: Between the Hermitage and the City". *Volume 4: Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*. ed. John Stewart. 65-84. New York: Routledge, 2016.
- Stewart, Jon. *Hans Lassen Martensen, Theologian, Philosopher and Social Critic*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2012.

- Stewart, Jon. *Volume 1, Tome I: Kierkegaard and the Bible-The Old Testament*. New York: Routledge, 2016.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/14 (2017), 291-304.
- Turcan, Ciprian. "Rousseau and Kierkegaard Authenticity of Human Existence". *European Journal of Science and Theology* 13/1 (2017), 5-13.
- Westphal, Merold. "Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion". *Faith and Philosophy* 28/1 (2011), 82-92.