

Kurbandan İmana: Kierkegaard ile Derrida'da İbrahim ve Kurban*

From Sacrifice to Faith: Abraham and Sacrifice in Kierkegaard and Derrida

Yusuf Artık 

Ceren Balaban 

Özet

Kurban meseli içerisinde bulunan İbrahim ve oğlu İshak arasındaki sessiz ve fakat bir o kadar da sesli olduğu söylenebilecek ilişkiler/anlaşmalar ve İbrahim'in başından geçen inanma ve inanmaya yönelik çeşitli durumlar semavi dinlerin hepsinde Tanrı'ya ve O'nun isteğine doğru yönelmiş olan iman biçimlerinin bir örneği olarak görülmüştür. Kurban meselinin sahip olduğu klasik bir hale gelmiş olan okumasını reddetmeyip bunun üzerine kendi düşünce yoluna giren Kierkegaard, *Korku ve Titreme* kitabında İbrahim'i bir "iman şövalyesi", "iman sıçramasını" gerçekleştiren örnek figür olarak okumuştur. Kierkegaard'ın mesele dair

Abstract

The silent yet, one might say, equally vocal interactions and agreements between Abraham and his son Isaac within the story of the sacrifice, along with the various situations Abraham experienced regarding faith and belief, have been viewed as an example of the forms of faith directed toward God and His will found in all the Abrahamic religions. Without rejecting the classical interpretation of the sacrifice narrative, Kierkegaard embarked on his own path of thought, reading Abraham in *Fear and Trembling* as a "knight of faith" and an exemplary figure who accomplished the "leap of faith." Although Kierkegaard's interpretation of the

* Tanrı'nın/Düşünmenin sesinin yoluna kulak vermemizi ve sorumluluğunu yüklenmemizi sağlayan Prof. Dr. Erdal Yıldız hocamıza teşekkürlerimizi bir borç biliriz.



Bu makale, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır. This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License."

✉ yartik954@gmail.com | ORCID: 0009-0009-2820-7189"

✉ cerenbalaban04@gmail.com | ORCID: 0009-0007-0554-1569

yaptığı okuması, başka bir İbrahim'i düşünmeyi mümkün hale getiriyor olsa da Kierkegaard bu alanı bilinçli olarak detaylı bir tartışmaya açmamıştır. Franz Kafka'nın okuması üzerinden çıkılan bir yolla "kendim için başka bir İbrahim düşünebilirim" diyen Derrida ise, *Ölüm Armağanı* kitabında Kierkegaard'ın İbrahim okumasını genişletmiş ve *aporialarını* (çıkılmazlarını) gözler önüne sermiştir. Hazırlanan bu çalışmada, Kierkegaard ve Derrida'nın okumaları üzerinden kurban eylemi ve bu eylemin açtığı yeni eylem ve sorumluluk alanı tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kurban, İbrahim, Kierkegaard, Derrida, İman, İmkânsızlık, Sorumluluk.

matter makes it possible to conceive of a different Abraham, he did not consciously open this area up to detailed discussion. Derrida, who states, "I can conceive of another Abraham for myself" through a path derived from Franz Kafka's reading, expanded upon Kierkegaard's interpretation of Abraham in *The Gift of Death* and laid bare its aporias (impasses). In this study, the act of sacrifice and the new realm of action and responsibility it opens up will be discussed through the readings of Kierkegaard and Derrida.

Keywords: Sacrifice, Abraham, Kierkegaard, Derrida, Faith, Impossibility, Responsibility.

1. Giriş

Ibrahim'in İshak'ı kurban edişi, semavi dinlerin bütününde bulunan bir anlatıdır. Meselin ana fikrinin Tanrı tarafından sınanma, imana dayalı bir sorumluluk sınavı olduğu görülmektedir. Tanrı İbrahim'i en sevdiğiyle, oğlu İshak'la sınamaktadır ki bu yolla onun Tanrısına, Yaratıcısına olan imanını görebilsin. İbrahim sınavı başarıyla tamamlar, bunun için her şeyi göze alır: En sevdiği oğlunu kurban etmeye kalkışır. Tanrı'nın son andaki müdahalesi, İbrahim'i sevgili oğluna tekrardan kavuşturur.

Şimdiye kadar ifade edilenler meselin teolojik yorumlarının bir özeti olarak da ele alınabilir. Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın gelenekselleşmiş yorumları, bu meseli Tanrının buyruklarına ve isteklerine karşı mutlak bir bağlılığın ve imanın anlatımı olarak görülür; İstenilenin en kıymetlimiz olsa bile onun Tanrı'ya kurban edilmesi gerekir. Bu okumanın sonuçlarını görmek pek zor değildir: Meseldeki anlatının evrensel bir formda yaygınlaştırılabileceği ve bu formun dinsel ve etik yaşama uygulanabileceği varsayılır. Søren Kierkegaard bu varsayımı *Korku ve Titreme*'de inceler. Kierkegaard bu meselin evrenselleştirilebilir olduğu inancına karşı çıkar: İbrahim'in oğlunu, en sevdiğini kurban edebilmesi, etiğin, yani evrenselin yasalarıyla çelişmesini gerektirir. İbrahim "imanın şövalyesi"dir; ama aynı zamanda "etiğin katilidir". Böylece meselin, evrenselleştirilebilir olması bir yana, taklit bile edilemeyeceğini iddia eder.

Jacques Derrida ise bir yandan Kierkegaard'ın okumasını devam ettirir diğer yandansa bu okumayı mantıksal sonuçlarına götürür. Derrida, Kierkegaard'ın iman eyleminin zorluğu ve istisna yapısına yaptığı vurguyu önemli ama eksik bulur. İstisna sadece iman alanıyla sınırlandırılmaz; etik olan da bir istisna halini mümkün kılar. *Ölüm Armağanı* kitabında bu tartışmayı sorumluluk kavramıyla düşünmeyi dener. Bir eylemin sorumluluğunu almak, kendimizi bir ötekiye karşı sorumlu kılmak anlamına gelir. Fakat Derrida tam da bu sorumluluk alma anından hareketle; dışarıda bırakılan, görmezden gelinen başka ötekilere karşı sorumluluğumuzun ne olduğunu sorar: Birinin sorumluluğunu kabul etmek ötekileri reddetmek ya da görmezden gelmekse bu ne türden bir sorumluluktur? Derrida imkânsız bir

deneyim, bir “ölüm armağanı” olarak kurban eyleminden hareketle yeni bir sorumluluk fikri ileri sürer, imkansızlığının farkında olduğumuz bir sorumluluk anlayışı/etiği geliştirir.

Bizim de bu çalışmadaki amacımız, Kierkegaard ve Derrida’da kurban eylemi ve bunun yol açtığı sorumluluk alanını tartışmaktır. Bunu gerçekleştirmek için, çalışmamızın ilk bölümünde kurban kavramı ve eyleminin *Tevrat*’ta ne anlama geldiğini belirledik. Kierkegaard’ın yorumunun bu anlamı nasıl dönüştürdüğü tartıştık. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Derrida’nın “Kime Vermeli (Bilmemeyi Bilmek)” metnindeki Kierkegaard yorumu üzerinden; kurban, armağan ve sorumluluk kavramlarının *apori*alarını (çıkamazlarını) tartıştık. Sonuç bölümünde ise, iki bölümde verilen tartışmalar bir bütünlük altında birleştirilip, Derrida’nın okumasının açtığı yeni eylem ve sorumluluk alanını gösterdik.

Çalışmamız hakkında okuru uyarmamız gerekmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız metinlerin birbirlerini tamamlayan bir yapı teşkil ettiğini ve Kierkegaard’ın ortaya koyduğu imanın istisnai yönünün Derrida’yla birlikte etik alanının da işleyiş biçimi olarak ortaya konulduğunu göstermeyi amaçladığımızı yukarıda da belirtmiştik. Çalışmamızın yapısının iki metin üzerinden kurgulanmış olması, Kierkegaard ve Derrida’nın bu konu hakkındaki düşüncelerinin (bkz. Derrida, 1995, 2007, 2017) eksik veya yanlış anlaşılmasına sebep olabileceği gibi literatürde yürütülen tartışmaların (bkz. Agamben, 2020; Bataille, 1997; Girard, 2005) sadece birini ele aldığından tek yanlı bir okuma sürdürüldüğü izlenimini oluştursa da, Türkçe literatürde ele aldığımız konu üzerine yapılan çalışma eksikliği göz önüne alındığında çalışmamızın yapısının gerekliliğinin anlaşılacağını düşünmekteyiz. Ayrıca okumamızın bu tehlikeli yanını ortadan kaldırmak adına, hem ele aldığımız filozofların konuyla ilgili farklı fikirleri hem de literatürdeki farklı tartışmalar ilgili yerlerde okurumuzun ilgisine sunulmuştur.

2. Kurban ve Kierkegaard

Kurban, en az insan kadar eski bir olgudur. İnsanın olduğu yerde kurbanın da olduğunu söyleyebiliriz. Peki, insan neden kurban keser? Bu ol-

guya birçok cevap verilmiş olsa da (bkz. Aydın, 2005; Çetin, 2009; Keskin, 2024), biz çalışmamızda kutsalla kurulan ilişki bağlamında kurban kavramını ele almaya çalıştık. *Tevrat*'ın “Yaratılış” kitabında verilen kurban eylemlerinin, Tanrı’yla doğrudan ya da dolaylı bir ilişki kurmak adına -bu ilişkinin doğası birçok biçime bürünse de- gerçekleştirildiğini düşündüğümüzden dolayı, kurbanın sadece bu yönüne odaklandık.

Türkçedeki kurban sözcüğü, İbranice kökenli “korban” sözcüğünden gelmektedir. “Korban”, “1. yakın olmak, yaklaşmak; 2. adak ve armağan sunmak” (Nişanyan, 2020) anlamlarına gelmektedir. Sözcüğün bu kök anlamından da görüleceği üzere kurban, yakın olmak veya yaklaşılmak istenilen şeye, adak ve armağan sunma yoluyla yaklaşmak anlamına gelir. Bu tanımdan da görüldüğü üzere kurban, sadece bir ibadet türü olarak ele alınamaz¹: aynı zamanda insanın kutsalla kurduğu en temel ilişki ve iletişim biçimidir. Bunu, *Tevrat*'ın “Yaratılış” kitabının 4. babındaki “Kayin ile Habil” meselinde de görebiliriz. Tanrı’ya kendi mesleklerinden sunu getiren iki kardeşin anlatıldığı meselde, sunuların ne için yapıldığının tam bir açıklaması olmasa da amaçlarının Tanrı’nın onayını almak ve O’nun tarafından tanınmak olduğunu görülebilir: “Bir gün Kayin toprağın ürünlerinden RAB’be sunu getirdi. Habil de sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlılarını getirdi. RAB Habil’i ve sunusunu kabul etti. Kayin’le sunusunu ise reddetti” (İncil, 2009, s. Yaratılış 4: 3-5). Meselde geçen “kabul” ve “ret” ifadelerinden, sununun amacının Tanrı tarafından tanınma isteği olduğunu ve sununun veya kurbanın bu ilişkinin kurulmasının temel biçimi olduğu kabul edilebilir.

Bu “ilişki kurma biçimi” ifadesini biraz daha açacak olursak: Rab tarafında tanınma ve -O’nun yarattığı bir kul olarak da olsa- O’nun tarafından görülme/tanınma isteği, insanın temel ihtiyaçlarından birisidir. Bu ihtiyacın ifadelerini, sadece semavi dinlerde değil, çoktanrılı ve totemci dinler-

¹ TDK’nın *Türkçe Sözlük*’te verdiği tanım, kurbanın bu anlamının anlaşılmasına engel olmaktadır: “Dinin buyruğunu veya bir adağını yerine getirmek için kesilen ve belli özellikleri taşıyan hayvan” (Türk Dil Kurumu, 2022). Sözcüğün ilk anlamı olarak verilen tanım, sözcüğün kökünde taşıdığı edimselliği ve amaçlılığı göz ardı etmektedir.

de de görürüz (bkz. Enis, 2019; Erginer, 1997; Şirin, 2017). Bu anlamda kurban pratiğinin sadece bir ibadet biçimi değil, aynı zamanda bir ritüel de olduğu unutulmamalıdır². Böylece, dinsel inanışlar ne kadar eskiye götürülebilirse, kurban pratiği de o kadar eskiye götürülebilir.³

Tekrardan *Tevrat*'a dönecek olursak; Yahudilik bir kurban dinidir. “Eski Ahit”in bütün kitaplarında ve neredeyse her babında bir kurban anlatısı bulunur. Öyle ki, kurbanın bir ibadet biçimine dönüşmesi, Yahudiliğin kurumsallaşmasıyla başa baş gerçekleşmiştir (bkz. Erginer, 1997). Yahudilikteki çeşitli kurban türleri dört başlık altında toplanabilir:

1. Tanrının kendine ve külte ilişkin, inanca ve tapınma değin buyruklarını çiğneyenlerin sunmaları gereken, ‘kefaret kurbanı’ (Dinsel içerikli kurban), 2. Toplumsal düzeni dengeli bir biçimde sürdürmeye yönelik, ahlaka ve hukuka ilişkin buyrukları çiğneyenlerin sunmaları gereken kurban, kefarete olarak sunulan ‘suç kurbanı’ (Dinsel/sosyal içerikli kurban), 3. Tabulardan çıkma, tinsel arınma; olumsuz koşullarda umar arama; halk hekimliği içerikli, kim hastalıkların sağaltılmasına yönelik (Dinsel/büyüsel özlü kurban), 4. Yapılacak bir işin, çıkarılacak bir göçün kazasız belasız atlatılmasına; yerleştirilecek bir yerin kutsanmasına, merkez simgeciliği amaçlı hayırlı uğurlu olmasına; kölelikten kurtulmaya ilişkin, eylemin başında ya da sonunda sunulan ‘şükran kurbanı’. (Erginer, 1997, s. 100)⁴

² İbadet ve ritüel arasındaki farkın belirlenebilmesi için, sözcüklerin kökanlamlarına bakmanın faydalı olacağını düşünmekteyiz. İbadet, Arapça kul anlamına gelen “abd” kökünden gelirken; ritüel, Latince “bir şey yapmak” anlamına gelen “rit” kökünden gelmektedir. Bu kök anlamsal farklılıklar, iki sözcüğün uygulandığı alanların belirlenmesinde de kendini göstermektedir: İbadet, bir kulun eylemi olarak, yaratıcıya “saygı, sevgi ve itaatini göstermek, onun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve davranışları” (Olgun, 2016, s. 96) ifade ederken; ritüel, “inanların üzerinde uzlaşarak simgecelik anlamlar yükledikleri geleneksel uygulamalar”dır (Olgun, 2016, s. 84). Aradaki fark, sadece eylemin niceliğiyle değil; aynı zamanda, dinsel yapının kurumsallaşmasıyla da ilgilidir.

³ Kutsalla iletişim kurma biçimi olarak kurban okumamızın temelinde, Emile Durkheim’in kutsal (*sacred*) ve kutsal dışı (*profan*) ayrımı yatmaktadır. Durkheim’a göre, insanın tüm inanış biçimlerinde, insan doğasının (kutsal dışı) ötesinde var olan bir kutsal alem inancı bulunmaktadır. İnsanın inançsal pratikleri, kutsal alemle ilişki kurmak; oradaki kutsal güçlerle iletişime geçmek adına gerçekleştirilir (bkz. Durkheim, 2005; ayrıca bkz. Tuğrul, 2010).

⁴ Bu bölümlenmeye ek olarak, Yahudilikteki bazı kurban çeşitleri şöyle sıralanabilir (bu çeşitler, yukarıdaki türlerle örtüşmektedir): Olah (yükselen), yakılan kurban; Minha (yi-

Bu kurban türlerinin örnekleri *Tevrat*'ın bütünü boyunca bulunabilir. Örneğin, Nuh'un tufan sonrasında hazırladığı sunu, birinci tür "kefarete kurbanı" olarak sunulan bir olah'tır⁵. Burada Nuh'un amacı Tanrı'yı yatıştırmak, O'na karşı işlenen suçların affını istemektir⁶. Kurban eylemiyse, Nuh'un Tanrı'yla ilişki kurabilmesinin, ona ulaşabilmesinin tek yoludur.

Biz çalışmamızla ilgisi bakımından şu soruları sormayı gerekli görüyoruz: İbrahim meseli, bu kurban türlerden hangisine denk düşmektedir? Bu mesel hangi kurban türüyle anlaşılabilir? Bu sorular önemli bir noktayı tartışmamızı mümkün kılmaktadır.

Şimdiye kadar incelediğimiz örneklerde kurban eylemi Tanrı'nın isteğiyle değil, insanların kendi rızasıyla gerçekleştirilmişken, İbrahim'de söz konusu durum farklıdır. "Yaratılış" kitabının 22. babı bir seslenişle başlar: "Daha sonra Tanrı İbrahim'i denedi. 'İbrahim' diye seslendi. İbrahim, 'Buradayım!'⁷ dedi" (İncil, 2009, s. Yaratılış 22:1). Şimdiye kadar incelediğimiz örneklerde kurban, insanın Tanrı'yla ilişki kurmak, O'nunla iletişime geçmek; kutsal olmayanın kutsala yaklaşmak amacıyla gerçekleştirdiği bir eylemken, bu olayda durum tam tersidir: Tanrı İbrahim'e seslenir ve onunla ilişkiye girer. Burada, kurban pratiğinin ters yüz edilmesiyle, bir tersine-kurbanla karşılaşırız.

"Tanrı, 'İshak'ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya⁸ bölgesine git' dedi, 'Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun'⁹"

yecek) kurbanı; asham (suç) kurbanı; hattah (günah) kurbanı; Zebahim, kısmen yakılan kurban. Kurbanın bu çeşitliliği, Musevilikteki kurban ibadetinin gelişmişliğine güzel bir örnektir (bkz. Lasebikan, 1998).

⁵ "Nuh RAB'be bir sunak yaptı. Orada bütün temiz sayılan hayvanlarla kuşları yakmalık sunular olarak sundu." (İncil, 2009, s. Yaratılış 8: 20; bkz. Uygun, 2019).

⁶ Yahudilikte, kurbanın bu amaçlarının yanında, Tanrı'yla yapılan anlaşmalar kurbanla sağlama alınmaktadır. "Güzel kokulardan hoşnut olan RAB içinden şöyle dedi: 'İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim.'" (İncil, 2009, s. Yaratılış 8: 21).

⁷ "'Buyur, emret [Rabbim]!' dedi" (Gaon, 2018, s. 442).

⁸ "Jacobs-Seligsohn, 'Moriah' isminden hareketle 'Moriya'nın 'Yahudi öğretisinin yayıldığı yer' veya 'korku ve haşmet mekânı' olması dolayısıyla bu şekilde isimlendirildiğini de iddia etmiştir." (Gaon, 2018, s. 442-443)

⁹ "'Onu sana buyuracağım dağlardan birinin üzerinde kurban olarak oraya çıkar/onu orada yükselen kurban olarak takdim et'". (Gaon, 2018, s. 443)

(İncil, 2009, s. Yaratılış 22:2). Yukarıda gördüğümüz gibi, olah (yakmalık) kurban çeşidi, bir kefarettir kurbanı, Tanrı'ya karşı suçluların ödemesi gereken bir kurban türüdür; İbrahim hiçbir suçu üzerinde taşıyor oluşuna rağmen oğlunu kurban etmesi istenmektedir. İbrahim de bu isteğe anlam veremez ve yol boyunca sessizliğini korur¹⁰. Dağa yaklaştığında “uşaklarına¹¹, ‘Siz burada, eşeğin yanında kalın’ dedi, ‘Tapınmak için oğlumla birlikte oraya gidip döneceğiz’¹²¹³” (İncil, 2009, s. Yaratılış 22:5). İbrahim’in bu söyledikleri, Tanrı’nın emriyle açıkça çelişmektedir: Tanrı, İbrahim’den oğlunu kurban etmesini isterken, İbrahim bu isteği yerine getirmeyi düşünmüyor ya da ne yaparsa yapsın İshak’a tekrardan kavuşacağına inanıyor gibi konuşmaktadır.¹⁴

“Yakmalık sunu için yardığı odunları oğlu İshak’a yükledi. Ateşi ve bıçağı kendisi aldı. Birlikte giderlerken İshak İbrahim’e, ‘Baba!’ dedi. İbrahim ‘Evet, oğlum!’ diye yanıtladı. İshak, ‘Ateşle odun burada, ama yakmalık sunu kuzusu nerede?’ diye sordu. İbrahim, ‘Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak’¹⁵ dedi”¹⁶ (İncil, 2009, s. Yaratılış 22:

¹⁰ John Caputo bunu, “İbrahim’in kendisini içinde bulduğu kelimelere dökülemeyen, akıl almaz durum” (Caputo, 2023, s. 48) olarak tanımlar.

¹¹ “Bunlardan birinin Hz. İbrâhîm’in kâhyası Eli’ezzer, diğzerinin ise o sırada kendisini ziyarete gelen Hz. İsmâil olduğı belirtilir”. (Gaon, 2018, s. 443)

¹² “Secde [ibadet] edip size döneceğiz”. (Gaon, 2018)

¹³ “Hz. İbrâhîm’in ‘döneceğiz’ şeklinde sehven ağzından çıkan ifadeyi aslında ona Allah’ın söylettiğı kabul edilmektedir. Kurban ettiğı takdirde tek başına dönecek birine Allah (hikmeti gereğı) ‘döneceğiz’ dedirtmiştir.” (Gaon, 2018, s. 444)

¹⁴ Bu, Kierkegaard’ın “absürde istinaden” dediğı şeydir. Absürt, “aklın sınırlarını aşmakla kalmaz, her türlü akılla düpedüz çelişir” (Caputo, 2023, s. 54). İbrahim, Tanrı’nın isteğini absürde istinaden kabul eder çünkü bu isteğin akılla kavranabilir bir yanı yoktur: İbrahim, canından çok sevdiği oğlunu, Tanrı’nın ona verdiği sözü (Yaratılış 17), Tanrı’nın armağanını; Tanrı’nın isteğıyle kurban etmelidir. Kierkegaard için burada akılla kavranabilecek hiçbir şey yoktur: Sadece iman ve absürde istinaden gerçekleştirilebilecek bir eylem vardır. İbrahim’in bir peygamber, bir “iman şövalyesi” olması, tam olarak bu eylemi gerçekleştirebilmesi, sıçramayı yapabilmesi sayesinde. Aksi takdirde bir katil, -en iyi ihtimalle de- trajik bir kahraman olacaktır.

¹⁵ “İbrâhîm: ‘Kurban için kuzuyu [da] Allah gösterecek oğulcuğum’ dedi”. (Gaon, 2018, s. 444)

¹⁶ “Hz. İshâk’ın, babası İbrahim’in bu ifadesinden ‘kuzu’ nun kendisi olacağını anladığı rivayet edilir”. (Gaon, 2018, s. 444)

6-7). İshak'ın bu sorusu, olacakları fark ettiği ya da şüphelendiğini göstermektedir. İbrahim'in cevabı daha da ilginçtir. Söylediklerinden İbrahim'in yalan söyleyip söylemediği anlaşılmamaktadır: İshak'ın korkmasını ve kaçmaya çalışmasını engellemek için böyle söylemiş ya da isteğin bir sına-ma olduğuna, Tanrı'nın gerçekten İshak'ı kurban etmesine izin vermeyeceğine, kurbanı izin verse bile İshak'a tekrardan kavuşacağına dair bir inancı içerisinde barındırıyor da olabilir.

“Tanrı'nın kendisine belirttiği yere varınca İbrahim bir sunak yaptı, üzerine odun dizdi. Oğlu İshak'ı bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırdı¹⁷. Onu boğazlamak için uzanıp bıçağı aldı. Ama RAB'bin meleği gökten ‘İbrahim, İbrahim!’ diye seslendi. İbrahim, ‘İşte buradayım!’ diye karşılık verdi¹⁸. Melek, ‘Çocuğa dokunma’ dedi, ‘Ona hiçbir şey yapma. Şimdi Tanrı'dan korktuğunu anladım, biricik oğlunu benden esirgemedin’¹⁹”²⁰. (İncil, 2009, s. Yarattılış 22: 9-12)

Meselden aktardığımız son pasuk, İbrahim'in neden sınındığı sorusuna bir cevap verse de daha fazla soruyu akla getirmektedir: Neden diğer peygamberler değil de İbrahim bu sınava tabi tutuldu? İbrahim'in Tanrı korkusu başka şekilde sınamamaz mıydı? İbrahim'in başından geçenler, Yusuf'un ve Eyüp'ün -ve diğer peygamberin- yaşadıklarına benzese de onlardan farklıdır; çünkü İbrahim sınındığının bilincindedir. Tanrı ona seslenmiş, isteğini açıkça dile getirmiştir. Bu, diğer peygamberlerin deneyimlerdeki eksik taraftır: Tanrı isteğini sadece İbrahim'e açık kılmıştır. İbrahim, bütün peygamberler arasındaki istisnadır.

¹⁷ “Oğlu İshâk'ın ellerini arkadan bağladı[ktan sonra] mezbahın üzerine, odunların üstüne yerleştirdi”. (Gaon, 2018, s. 445)

¹⁸ “O [İbrâhim] ‘Buyur, emret!’ dedi”. (Gaon, 2018, s. 445)

¹⁹ “[Melek] şöyle dedi: ‘Oğlana [İshâk] elini uzatma! Ona hiçbir şey de yapma! Şüphesiz, ben, şimdi, insanlara senin Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda çok hassas ve dikkatli biri olduğuna, biricik oğlunu benden esirgemediğini bildirdim’”. (Gaon, 2018, s. 445)

²⁰ Bu pasuklardan kurban eyleminin gerçekleşmediği sonucu çıksa da 19. pasuk, (“daha sonra İbrâhim, iki hizmetkarının yanına döndü”) “İbrahim'in yalnız döndüğü” olarak da çevrilebileceğinden, “kimi yorumcular, İbrâhim'in gerçekten İshâk'ı kurban ettiğini, tepeden tek başına dönmesinin ardından Tanrı'nın İshâk'ı tekrar dirilttiğini iddia etmişlerdir”. (Gaon, 2018, s. 445)

Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de (bkz. Kierkegaard, 2019, 2020a, 2022), diğer peygamberler yerine İbrahim'i anlatmasının nedeni de burada yatar. Kierkegaard'ın bu kitabı, İbrahim'in yolculuğunu ve bu yolculuk sırasındaki deneyimlerini merkeze alır. Peki, Kierkegaard neden bu deneyimi *korku ve titreme* olarak tanımlar? Bunu anlayabilmemiz için Kierkegaard'ın²¹ bu kitaptan önceki çalışmalarına da dönmemiz gerekir.

Batı felsefesinin varoluşçuluk akımının önemli bir temsilcisi olan Kierkegaard, insan yaşamının varoluşunu üç aşamalı bir yapılanmada tanımlar: Estetik, etik ve din. Varoluşun bu biçimlerinin ilk ikisi, *Ya/Ya da*'da (bkz. Kierkegaard, 2020b) detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Estetik varoluş, kayıtsızlığın, karar vermemenin alanıdır. Estet *ya/ya da* sorusunu, özgür hareketi uğruna²² askıya alır ve hiçbir şekilde seçim yapmaz. “Diyalektik makinenin çarklarının harekete geçmesine asla izin vermez, bunun yerine kendisini çelişmezlik ilkesinin geçerli olduğu âlemin *öncesinde* veya yukarısında bulunan bir alana yerleştirir”. (Caputo, 2023, s. 30) Etik ise, kendi seçimini gerçekleştirmek adına, çelişmezlik âleminde kalır. Bu dünya, etik özneyi zorlukların, “başlangıçların” alanında eylemeye, seçmeye, bir “ben” olmaya zorlar (bkz. Politis, 2012).

İnsan etik varoluşuyla artık bir özne olmuş ve seçimden kaçmıyorsa, bir sıçramaya daha neden ihtiyacı vardır ki? İnsan neden iman sıçramasını gerçekleştiriyor olsun? Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'de bu sorunun cevabını verir: İbrahim meseli hakkında düşünen bir adamla başlar. Bu adam, İbrahim ve İshak'ın içinde bulunabilecekleri dört farklı senaryo kurgular: İlk senaryoya göre, İbrahim İshak'a durumu anlatır ve onu kutsar ama İshak sakinliğini koruyamaz ve İbrahim'e yalvarır. İshak, İbrahim'i anlayamaz.

²¹ Burada kitabın yazarının Kierkegaard olduğunu söylesek de kitabın yayımında yazar, Johannes de Silentio müstear adı kullanmıştır (bkz. Caputo, 2023).

²² “Hegel *Mantık Bilimi*'nde, diyalektiğine ‘varlık’ kavramıyla başlar, sonra onun değillesmesi olan ‘varlık-olmayan’a geçen, bu da ‘oluş’a geçişi mümkün kılar. (...) Ancak A'ya [estet] göre, olumsuzluk fazlasıyla büyük bir bedeldir”. (Caputo, 2023, s. 30) Bu bedeli ödememek adına, hiçbir şekilde seçimde bulunmaz. Kierkegaard Hegel'i ve sistemini beğenmesi de onun diyalektik anlayışından çok etkilenmiştir ve felsefesini bu diyalektik anlayış çerçevesinde işletmiştir. Bu yüzden estet seçimde bulunmayarak, olumsuzlamayarak oluşun alanının dışında kalır (bkz. Samancıoğlu, 2017).

Bunun üzerine İbrahim, oğlunun imanını korumak adına İshak'a canavarca saldırır. İkinci senaryoya göre, İbrahim sessizliğini korur ve Moriya Dağına çıkar. Dağda oğlu yerine koçu kurban eder ve evine döner. İshak için her şey normale döner ama İbrahim Tanrı'nın isteğini unutmaz ve hayat ışığını kaybeder. Üçüncü senaryoya göre, İbrahim çağrıya kulak verir ve hazırlanır ama yola tek başına çıkar. Moriya Dağında Tanrı'ya yalvarır ve oğlunu kurban etmeyi kabul ettiği için af diler. Son senaryoya göre, İbrahim Moriya Dağında bıçağı çektiği sırada kitlenir, bir tereddüt anı yaşar. Bunu gören İshak imanını kaybeder ve bu olay hakkında kimseyle konuşmaz. Adam bütün bu senaryoları düşünmesinin ardından seslenir: "Yine de kimse İbrahim kadar büyük değildi; kimin onu anlamaya gücü yeter?". (Kierkegaard, 2014, s. 33)

Kierkegaard'ın sunduğu senaryoların hiçbiri, *Tevrat*'ta anlatılanlarla örtüşmez. Meselde ne İbrahim ne de İshak tereddüt etmiş; ikisi de iman sınavını başarıyla geçmiştir. Peki, *Tevrat*'la çelişmesine rağmen, Kierkegaard neden bu senaryolardan bahsetmiştir? Kutsal metinler ve anlatıların akılla mı yoksa imanla mı açıklanacağı çok eski bir sorudur. Felsefe tarihinin ve teorilerinin büyük bir kısmı da bu sorunun cevaplanması için seferber edilmiştir. Orta çağın yaygın görüşü, aklın dinsel olanı açıklamada bir araç olduğu ve aklın imana delalet getiremeyeceğidir. Moderniteyle birlikte bu argümanın genel anlamıyla sarsılmaya başlamış olduğunu, aklın imanın altındaki konumundan kurtulduğunu ve "özgürleşmeye" başladığını söylemek mümkündür (bkz. Barnett, 2017; Kar, 2014; Köktaş, 2015; Küçüker, 2001). Öyle ki, dinsel olan aklın altına yerleşmeye başlanmıştır. Modernitenin bu eğilimi, bir akıl dini ya da ahlak temelli din anlayışının gelişmesine neden olmuştur.²³ Bu perspektiften bakıldığında, Kierkegaard modernitenin din anlayışına karşı kendini konumlandırmaktadır: seçim ve akıl temelli bir dinin yerine, iman temelli bir din anlayışını önerir.

²³ Burada ahlaki olanın akli olduğu argümanı yatmaktadır: Buna göre dinsel olan, sadece ve sadece, insanın ahlaki sorumluluklarını (yani akılla temellendirilen sorumluluklarını) yerine getirmesine yardımcı olmalıdır (bkz. Kant, 2017).

Yukarıda sıraladığımız senaryolar, Kierkegaard'ın durduğu konumu gözetilerek okunmalıdır: İbrahim kendini açıklamış olsa, oğlu onu anlamayacaktır çünkü aklını imanına tercih etmiştir; İbrahim Tanrı'nın bu isteğini sorguladıkça, Tanrı'nın böyle bir şeyi istemesinin yanlış olacağını düşünecek, Tanrı'nın isteğinin bir sınav olduğuna inanarak eyleminden vazgeçecektir; ya da bıçağı çektiğinde bir tereddüt anı yaşayacak ve tabii olduğu sınavdan kalacaktır. Meseli düşünen adam, Tanrı'nın isteğine akıl dahilinde nasıl cevap verilebileceği, İbrahim'in eyleminin nasıl açıklanabileceği üzerine bütün modernist yorumları tüketmiş ve sonunda farkına varmıştır ki İbrahim aklın sınırları dahilinde anlayamaz (bkz. Hegel, 1964; Kant, 2021).

İmanın sınırları, korkunun ve titremenin başladığı yerdir. “İmanın gerçek bedeli, dini korkudur (*horror religious*), İbrahim'in korkunç görevinin getirdiği korku ve titremedir” (Caputo, 2023, s. 49). Bu korkunun nedeni, İbrahim'in yalnız kalmışlığı, aklının ve etiğin yasalarının Tanrı'nın isteği karşısında hiçbir işe yaramamasıdır. İbrahim etikten mahrum kalmıştır. Modernist felsefenin etik anlayışının tipik örneği olarak Immanuel Kant, koşulsuz buyruğuna dayanan; *otonominin* (özerklik) getirdiği insana içkin ahlak yasalarından başkasına ihtiyaç duymayan bir etik geliştirmiştir. Öyle ki Kant'ın formülasyonu bellidir: “maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım” (Kant, 2002, s. 17). Böylece etik, içkinliğin evrenselleştirilebilirliği temelinde yükselir. Kierkegaard etiğin bu yapısına karşı çıkmaz; ama etiğin kendi sınırlarında kalması ve imanın tekil ve aşkın karakterine etki etmemesi gerektiğini söyler. Bütün İbrahim meseli, bu tekilliğin ve aşkınlığın örneğidir onun için. Böylece imanın, aklın sınırlarının ötesinde; evrensel yasaların veya maksimlerin değil, tekil ve tekrarlanamaz eylemler içinde işlediğini gösterir:

Estet, yasanın pençesinden kaçarak kişisel zevklerin tadını çıkarmakta özgür olduğu yerde, evrenselin aşağısında kalmak için elinden geleni yapar. Yargıç ise [yani etik]²⁴ kararlı bir adımla evrensel olanı kucaklar, gerçeklik ve yasa arasındaki kargaşanın üzerinde sağlam bir şekilde du-

²⁴ Köşeli parantez bize aittir.

zur. Lakin ‘iman şövalyesi’, evrensel yasaların otoritesinin askıya alındığı, Tanrı’yla birebir ilişkisinin yalnızlığına girerek iman sıçraması yapar (Caputo, 2023, s. 51; bkz. Politis, 2012).

Kierkegaard’ın imanını “istisna” haline getiren mesel okuması, modernist zihne yöneltilen başarılı bir eleştiridir. Her şeyin hesaplanabilir ve açıklanabilir olduğunu savunan modern bir çağda Kierkegaard, imanın istisnai varoluşunu ortaya koyarak yeni bir eylem ve düşünme alanını mümkün kılmıştır; ama bu alanın “ben”e özgü yapısı, ötekinin ihmal edildiği bir kısıtlılığa da neden olmaktadır. Bu noktada Derrida’nın kurban ve sorumluluğu “öteki” bağlamında okuması, Kierkegaard’ın aksine, imandan etiğe tersinden bir sıçramayı gerçekleştirilebilir kılmayı amaçlar. Buradan hareketle bir sonraki bölümde, Derrida’nın bu sıçramasıyla beraber, kurban ve sorumluluk kavramlarının *dekonstrüksiyonun* (yapısöküm) izlemeye başlayabiliriz.

3. İmkansızlığın Deneyimi Olarak Kurban

Nasıl başlamalı? Hangi sözcüğün “kapısını” çalıp içeri girmeli? “Yoksa girmek için önce kapıyı mı kapamalı?” (Yıldız, 10-13 Ekim 2018, s. 740). İbrahim’in Moria Dağı’na doğru attığı her adım, aslında dilin, etiğin ve kamusal olanın kapısının yüzüne kapandığı bir andır. Burada söz konusu olan, teolojik bir sadakat testinden öte, öznenin kendi varlığını ve sorumluluk anlayışını “titreme” içinde yeniden kurmasıdır. Derrida, bizi İbrahim’in sessizliğinin önüne getirip bıraktığında, aslında bizi bir “karar verilemezlik” uçurumuna iter. İbrahim titrer; çünkü aldığı emir, onun bugüne kadar bildiği tüm insani yasaları, tüm ahlaki normları ve tüm sevgi bağlarını kurban etmesini istemektedir. Bu titreme, Derrida’nın *Ölüm Armağanı* (*Donner la mort*) metninde kurduğu şekliyle, öznenin kendi egemenliğinin temellerinden sarsıldığı, “Mutlak Öteki” ile karşılaştığı o tekensiz boşlukta yankılanan bir varoluşsal ritimdir. Bu ritim İbrahim’in dizlerindeki sarsıntıda ete kemiğe bürünür. Titreme doğası gereği İbrahim’in kendi iradesiyle gerçekleştirdiği bir eylem değildir; o, bir “maruz kalma” halidir. Derrida, bu durumu “beden üzerine bastırılmaz bir sarsılma” olarak niteler. Öz-

nenin (İbrahim), Tanrı'nın emri karşısında kendi sesini kaybettiği, sadece bedeniyle cevap verdiği o andır bu. Burada İbrahim, artık kendi hayatının “faili” olmaktan çıkmış, Mutlak Öteki'nin iradesine boyun eğen bir “pasifliğe” mühürlenmiştir. İbrahim'in titremesi insanın yasa ile kendisi arasında olan ilişkiye yabancılaşmasıdır. İbrahim'in titremesi, sadece bir beden soğuk ya da korku karşısındaki reaksiyonu değildir. Öyleyse nedir titreme ve insanı titreten şey? Sorunun yanıtını kendi açımızdan şimdilik erteleyerek Derrida'nın yanıtıyla ilerletmeyi denedik:

“*Mysterium tremendum*”²⁵. Korkunç bir gizem, seni titreten bir sır” (Derrida, 2003, s. 69). Derrida *Ölüm Armağanı*'nda (bkz. Derrida, 2003) Kierkegaard okumasına böyle başlar. İbrahim'in durumu, seslenilmesiyle başlayan bütün yolculuğu; korkunç bir gizemin, titreten bir çağrının sonucudur. Derrida ardından sorar: “Seni titreten nedir?” (Derrida, 2003, s. 69). Derrida, titremenin sebebini “sır”da bulur. Bu sırrın doğasından kaynaklanır elbette: anlaşılabilir ve paylaşılamaz bir giz, imkânsız bir şekilde pay-

²⁵ Derrida'nın buradaki tavrı kurnazcadır. Rudolf Otto *Kutsal'a Dair* kitabında, Kutsal'ın bir tanımını verir. Kutsal olan, “*mysterium tremendum et fascinas*”, korkunç/titreten ve (ve aynı zamanda) büyüleyici bir gizemdir der. Derrida bu tanımın ilk bölümünü alarak ve Otto'ya açıkça atıfta bulunmayarak, işini kolaylaştırmayı amaçlamıştır. Kierkegaard gibi dindar biri olan Otto dini, Kutsal'la olan ilişki üzerinden temellendirir. Kant felsefesi, öznenin bilebileceklerini fenomenlerle sınırlar ve bunun ötesindeki numenlerin (kendinde olan şey) bilinmeyeceğini söyler. Otto bu sınırlamayı kabullenir: numenler bilinemez ve bir fenomenin algılandığı gibi algılanamazlardır; ama bu numenler üzerine konuşulamayacağı, onların duyumsanamayacağı anlamına gelmez. Bu noktada Otto, numenlerin numinous (ifade edilemeyen, gizemli, ürkünç) duyumsanışını ortaya koyar: fenomenler algılanabilir, aklın kategorilerince düzenlenebilir bir karakterdeyken numenler sadece duyumsanabilir bir yapıdadır. Kutsal da -aynı numenler gibi- numinous bir yapıdadır. Kutsal'ın deneyimi, korku ve titremeye sebep olur; ama bu resmin tamamı değildir. Kutsal, aynı zamanda büyülenmeye, hayrete de sebep olmaktadır. (Bu Kutsal deneyiminin, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki “Yüce” deneyimiyle büyük paralellikler göstermesi ilgi çekicidir. bkz. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* 23-29. paragraflar.) Kutsal'ın deneyimi, “yaratılmışlık duygusuna/bilincine” (bu Schleiermacher'in “bağımlılık duygusu”nun geliştirilmiş bir formülasyonudur) neden olmaktadır. Yaratan'la (Kutsal'la) karşılaştığında, insan kendi önemsizliğinin farkına varır, bir korkuya kapılır; ama aynı zamanda, Yaratan'ın büyüklüğü karşısında büyülenir. Derrida'nın bu kurnazlığı, büyülenme deneyiminin etik alanın dışında bırakmasıyla açıklanabilir (bkz. Kalın, 2014; McGinn, 2014; Otto, 2014).

laşılır ve paylaşıldığı an alıcıya bir sorumluluk yükler. İbrahim'in başından geçenler de aynen böyledir: Tanrı'nın anlaşılabilir isteği, bir sır olarak İbrahim'in omuzlarına yüklenmiştir ve bunu duyduğu, “buradayım!” diyerek cevap verdiği andan itibaren yaptıkları için sorumlu tutulacaktır.²⁶

Derrida bu konuya ilişkin sorunu şu soruyla açar: “titreyerek ya da ağlayarak bedenini söylemeye çalıştığı şey nedir?” (Derrida, 2003, s. 72; felsefe dışı incelemeler için bkz. Elibol ve Kaleağası, 2023; Fasano ve Schwingenschuh, 2024; Hustvedt, 2011). Titreme, adını koyamadığımız, tanımlayamadığımız ilahi varlığın armağanıdır. Tanrı'yla olan deneyimimde, O'nun tam karşısındayken yaşadığım; O'nun sonsuzluğu karşısında, kendi sonluluğumun bilinçliliğiyle sırtlandığım sorumluluğun gerilimidir. Derrida, Filipililer 2: 12'yi hatırlatır: “Öyleyse sevgili kardeşlerim, her zaman söz dinlediğiniz gibi, yalnız ben aranızdayken değil, ama şimdi yokluğumda, kurtuluşunuzu saygı ve korkuyla sonuca götürmek için daha çok gayret edin”²⁷ (İncil, 2009, s. Filipliler 2: 12). Tanrı'nın bakışları altında eyleyken korkarız. O'nun sonsuzluğuna rağmen eyleyken, O'na karşı yaptıklarımızın sorumluluğunu alırız. Kendimizi sürekli bir gayret içerisinde, O'nun bakışları altında, saygı ve korkuyla [*Mysterium tremendum et fascinans*] eylemeye zorlanırken buluruz. Sadece O'nun varlığından değil, yokluğundan da korkmamız; her daim O'nun istediği gibi eylememiz istenir. “Sorumlu olsak da, yani karar vermede, faaliyet göstermede, hayatımızı ve ölümümüzü yüklenmede özgür olsak da, bizim için karar veren bir Tanrı'nın ulaşılamaz sırrı önünde korkar ve titreriz” (Derrida, 2003, s. 73).

Ancak Derrida, titremenin daha da derinden kaynaklandığını söyler: “Tanrı'nın itaat edilmesi gereken an'da, bizatihi gaip, gizli ve sessiz, ayrı, sır olmasıdır” (Derrida, 2003, s. 73). İbrahim korkmaktadır çünkü Tanrı'nın yokluğunda eylemesi gerekir. Tanrı'nın isteğini yerine getirirken tek

²⁶ bkz. 17. Dipnot.

²⁷ “İmdi, ey sevgililerim, nasıl daima itaat ettinizse, şimdi de ben hazır iken olduğu gibi değil, ancak ben gaip iken daha ziyade korku ve titreme ile kurtuluşunuzu başarın” (Derrida, 2003, s. 73).

başına kalmıştır. Yaptığının doğru mu yanlış mı olduğunu söyleyecek kim-sesi yoktur. Etiğin yasalarının onu yalnız bıraktığı gibi, Tanrı da onu yalnız bırakmıştır.

Tanrı'nın bu nedensiz eylemesi, bütün nedenlerin üstünde olması, varlığı ve yokluğuyla bağlayıcı olması, O'nun "*bütünüyle öteki*" olmasından kaynaklanır. "Eğer öteki nedenlerini açıklayarak onları bizimle paylaşıyorsa, eğer herhangi bir sır olmaksızın bize konuşsaydı, bir türdeşlik biçimini paylaşıyor olurduk" (Derrida, 2003, s. 74). Derrida için önemli olan tam da budur: Ötekinin bizimle aynı türden olmaması, bizden ayrı olmasının gerekliliği. Öteki eylemlerimiz sırasında hep sessizdir, bir mevcut olmayandır. Biz bu yalnızlıkta eylemek zorundayızdır çünkü öteki bizim için hep bir sır olarak kalacaktır.

İbrahim, bu yalnızlık içerisinde, oğlunu, en sevdiğini ötekiye vermek zorundadır. Derrida bu vermeyi, "biricik, yeri doldurulamaz ve en kıymetli olan açısından biricik olanı" (Derrida, 2003, s. 75) sunmak olarak okur. Kurban tekrar edilebilen, verilenin yerinin doldurulabileceği bir eylem değildir. İshak'ın yerine İsmail'in kurban edilmesinin Tanrı'nın gözünde hiçbir değeri yoktur; çünkü İshak, İsmail'in yerine gönderilmiş, onun yerini doldurmuştur.^{28 29} Bu yüzden Tanrı İshak'ı kurban ister.

²⁸ "İbrahim yüzüstü yere kapandı ve güldü. İçinden, 'Yüz yaşında bir adam çocuk sahibi olabilir mi?' dedi, 'Doksan yaşındaki Sara doğurabilir mi?' Sonra Tanrı'ya 'Keşke İsmail'i mirasçım kabul etseydin!' dedi. Tanrı, 'Hayır. Ama karın Sara sana bir oğul doğuracak, adını İshak koyacaksın' dedi, 'Onunla ve soyuyla antlaşmamı sonsuza dek sürdüreceğim'" (İncil, 2009, s. Yarattılış 17: 17-19).

²⁹ Yahudi ve Müslümanlar hangi oğlun kurban edildiği konusunda anlaşamamaktadır. Yahudiler İshak'ın kurban edildiğini söyleyip, soylarını ona dayandırırken; Müslümanlar İsmail'in kurban edildiğini söyleyerek, soylarını ona dayandırırılar. Kur'an'da da bu durum pek açık değildir. "O evlat babasının yaptığını anlayacak, onunla bir şeyleri paylaşacak yaşa geldiğinde İbrahim, 'Canım oğlum!' dedi, 'Rüyamda seni kurban ettiğimi görüyorum. Bir düşün, bu işe ne dersin.' 'Babacığım!' dedi, 'Sana emredilen şeyin gereğini yap. Allah'ın izniyle benim sabırlı biri olduğumu göreceksin'" (Kur'an-ı Kerim, 2015, s. Sâffat Süresi 101-102). Alıntılıdığımız ayetlerde ve öncesinde çocuğun adı geçmemekle beraber sürenin devamında, "Biz ona hayırlı ve faziletli kullarımız arasında yer alacak, üstelik peygamberliğe mazhar kılınacak bir evlat olarak İshak'ı müjdeledik" (Kur'an-ı Kerim, 2015, s. Sâffat Süresi 112) ifadeleri, kurban edilen çocuğun İshak olabileceğini ihtimalini güçlendirse de ayetlerden kesin bir sonuç çıkartmak güçtür.

İbrahim'in tek yaptığı oğlunu kurban etmek değildir; aynı zamanda etiği de kurban eder. Bunu, olacaklar konusunda sessiz kalarak, sırrı muhafaza ederek yapar. Derrida, etiğin “bizi kendimize ve refiklerimize bağlayan şey” (Derrida, 2003, s. 76) olduğunu söyler. İbrahim sırrı herkesten saklamıştır: kendini etik alandan soyutlamıştır. Ama İbrahim'in sessizliği etik olarak sorumlu tutulmaktan kaçış olarak okunmamalıdır. İbrahim ailesi ve toplum tarafından yargılanmaktan korktuğu için susmaz; o, “sırrını muhafaza etmelidir (bu onun ödevidir), ama aynı zamanda nihayetinde onu tek muhafaza edebilen kendisi olduğu için çifte bir zorunluluk olarak muhafaza etmesi gereken bir sırdır da bu” (Derrida, 2003, s. 76). Sır, Tanrı adına muhafaza edilir.

Derrida için bu sessizlik, karar verme anının da imkanıdır. Konuşmadığımız sürece, etik olandan ayrılır ve yalnızlaşırız. Bu yalnızlık anı, karar verebilmeyi, verdiğimiz kararın sorumluluğunu alabilmeyi de mümkün kılar. Konuşunca “mutlak münferitliğimi askıya alarak, aynı zamanda özgürlüğümünden ve sorumluluğumdan feragat ederim” (Derrida, 2003, s. 77). Bu konuşmanın dil içerisinde gerçekleşmesinden kaynaklanır. Saussurecü dil kuramı, *dil (la langue)* ve *söz (le parole)*³⁰ ikililiğine dayanır: *Dil*, “bir dilin dizgesi, bir biçimler dizgesi olarak dildir. Oysa *söz*³¹ gerçek konuşma, dilin olanak verdiği söz edimleridir” (Culler, 1985, s. 31; bkz. Saussure, 1998). Yani *dil*, dil edimlerinin bürünebileceği soyut yapıların bütünüyken; *söz*, bu yapıların gerçekleşmesi, edimselleşmesidir. Derrida bu ikili yapının taşıdığı çelişkileri ortaya koyar: *Söz*, dilin edimselleşmiş örneği değil, *dil*'in soyut ve biçimsel yapısının da bir taşıyıcısıdır. Bir söz söylemek, *dilin* soyut alanına atılan bir adım, münferitliğin ve özgürlüğün somut gerçekliğinden uzaklaşma anlamına gelir. Bu alanlar arasında soyut ve somut ayrımını yapmak imkansızdır (bkz. Derrida, 2010). Bu imkânsızlık, münferitliği ve sorumluluğu korumak adına sessizliği gerektirir.

Etik alanıysa açıklamaya, konuşmaya ihtiyaç duyar. Derrida bu yüzden etik alanında sorumluluğu bir *aporia* (çıkılmaz) (bkz. Anonim, 2025; Lucy,

³⁰ Sözcüğün gündelik kullanımıyla karıştırılmaması için italikle verilmiştir.

³¹ Metnin çevirisinde *parole* çevrilmeden bırakılmıştır. Biz paragraftaki bütünlüğü sağlamak adına kavramın Türkçe karşılığını vermeyi uygun bulduk.

2012) olarak görür: sorumluluk “hesap vermeyi, genel olan açısından ve genellik önünde genel bir kendisi-için-cevap-vermeyi ve böylece de telafi etme fikrini ve diğer yandan da yeganeliği, mutlak münferitliği, böylece de telafi etmemeyi, tekerrür etmemeyi, sessizliği, sırrı talep eder” (Derrida, 2003, s. 78). Sorumluluğun bu *aporiası* (çıkmazı), mutlak sorumluluğu istisnai kılar: “mutlak sorumluluk bir sorumluluk kavramından neşet edemez ve olması gereken şey olması için, sanki kavranılamaz, gerçekte düşünülemez olması gerekir gibidir: bu nedenle mutlak olarak sorumlu olması için sorumsuz olması gerekmektedir” (Derrida, 2003, s. 78-79).

Böylece İshak’ın kurban edilişi, İbrahim’in imanıyla değil, mutlak sorumluluğu üstlenmesiyle açıklanır. İbrahim Tanrı’ya en sevdiğini, en kıymetlisini bütün etik sorumluluk gerekliliklerinden ötesindeki bir “ölüm armağanı” olarak sunar. Aynı sorumluluk gibi, armağan da bir *aporiadır* (çıkamazdır). Bir armağan, almadan verildiği sürece gerçek bir armağan olabilir; ama verme eylemi, bir alma eylemince takip edildiğinden gerçek bir armağandan bahsedilemez. Bir ekonomi çevriminde ya da çemberinde, sürekli gerçekleşen verişler ve alışlar armağanı mübadeleye dönüştürür. Ekonomik işleyişte yok olan bu armağan, “ölüm armağanıyla” deneyimlenir:

Çünkü ölüm daima mutlak olarak tekildir. Kimse bir başkasının ölümünü ölemez; kimse başkasını bekleyen ölümü alamaz. Yaşamım boyunca ölüm ânım gelecek olarak kalır, yalnızca bana ait, yalnızca benim için kalır. Kimse o ânı benden alamaz, ben de o ânı kimseye veremem. Bir başkasının yerine ölmek, verilmesi olanaksız bir şeyi vermektir; bu nedenle ölüm verme ile alma karşıtlığının yerine geçer, ölüm armağanı, vermeden, vermeyi olanaklı kılar (Lucy, 2012, s. 72; bkz. Alpyağlı, 2009; Derrida, 2021; Derrida ve Marion, 2021).

Böylece İshak’ın kurban edilmesi, Tanrı’ya imkansız deneyimletmektedir: *Do ut des* (ben veriyorum ki sen de veresin) (bkz. Durkheim, 2005) olarak değil, *non do ut non des* (ben vermiyorum ki sen de vermeyesin), hatta *non possum dare, ne tu quoque dare possis* (ben vermiyorum ki sen de vermeyesin) olarak düşünülmelidir.

Derrida bu noktada, kurbanın gerçekleşebilmesi için, etiğin askıya alınmasının imkânsız olduğunu hatırlatır. İbrahim’in oğlunu kurban edebilmesi için “etiksel olan da bütün değerleriyle muhafaza edilmelidir; oğluna sevgisi, salim olmalıdır ve beşerî ödev düzeni kendi hakkını talep etmeyi sürdürmelidir” (Derrida, 2003, s. 83). Oğlunu sevmiyor, ondan nefret ediyor, etik alanının bir babaya yüklediği özellikleri karşılıyor olmasaydı, onu kurban edemezdi. Böylece kurban deneyimi, Kierkegaard’ın savunduğu gibi, etik alanından bağımsız iman alanına özgü bir eylem olarak değil; imanla etiğin birlikteliğinde gerçekleşmektedir ki bunun imkansızlığını yukarıda birçok kez vurguladık. O halde ne yapmalı? Kimi kurban etmeli? Kimi vermeli ya da kime vermeli?

Buraya kadar sorumluluğun, armağanın, kurbanın imkansızlıklarını tartıştık. Bu eylemlerden hangisini gerçekleştirmeye çalıştıysak, onlara içkin *aporialar* (çıkamazlar) eylemlerimizin imkansızlığını gösterdi. Derrida’nın amacı da bu imkansızlığı bize göstermektir; ama bunu bizi âtlı kılmak, vermekten ve sorumluluk almaktan uzak tutmak için değil, eylemlerin iç çelişkilerini mantıksal sonuçlarına götürerek, bu eylemleri imkânsız olanda eylememiz için yapar. Bu yüzden Derrida, başlıkta kullandığı bilmemeyi bilmekle, bu kavramların kalıplaşmış anlamlarını bilmemeyi bildirmeyi, yani imkansızlığı deneyimletmeyi amaçlar.

4. Sonuç

Derrida, İshak’ın kurban edilmesinin benzersiz bir eylem olmadığını söyler: “Öteki ötekini, öteki ötekileri kurban etmeden bir başkasının çağrısına, ricasına, mecburiyetine ve hatta sevgisine cevap veremem” (Derrida, 2003, s. 86). İbrahim’in etiğin yasalarına karşı sorumluluğunu yok sayarak; Tanrı’nın isteğini, ona karşı sorumluluğunu yerine getirmesi gibi; biz de belirli bir ötekiye karşı sorumluluğumuzu, diğer ötekileri görmezden gelmeden, onlara karşı sorumluluğumuzu yok saymadan yerine getiremeyiz. Derrida bu noktada kendi eylemini örnek gösterir:

Çalışmamı tercih ederek, sadece ona zaman ayırarak ve alaka göstererek, bir vatandaş ya da mesleki bir felsefeci ve felsefe profesörü olarak

faaliyetimi tercih ederek, burada kamusal bir dille, benim örneğimde Fransızca yazarak ve konuşarak, belki de görevimi ifa ediyordum. Ancak her an öteki mecburiyetlerimi kurban ediyordum ve onlara ihanet ediyordum: tanıdığım ya da tanımadığım öteki ötekilere, milyarlarca türdeşime, açlıktan ya da hastalıktan ölen türdeşlerime mecburiyetlerime. Öteki vatandaşlara, benim dilimi konuşmayanlara ve ne konuşabildiğim ve ne de cevap verebildiklerime, okuyan ve dinleyenlerin her birine, münasip bir tarzda, yani münferit bir tarzda ne cevap verebildiğim ve kendimi ifade edebildiklerime, ve bu nedenle de özel olarak sevdiğime, kendimin olanlara, her günün her saniyesinde meskenimiz olan bu Moriya toprağındaki herkes için kurban ettiğimiz herkese sadakatime ya da mecburiyetlerime ihanet ediyordum (Derrida, 2003, s. 86-87).

Verdiğimiz bu uzun alıntı, sorumluluğun *aporetik* yapısının güzel bir örneğidir: Kamusal bir dili konuşuyor olmak bile, ötekilere karşı sorumluluğumu yerine getirmediğimin bir göstergesidir. Kierkegaard, İbrahim'i etik alanın dışında, iman alanında eyleyen istisnai birisi olarak ele alırken; Derrida için İbrahim imkansızın deneyiminin örneği haline gelir (bkz. Anidjar, 2002). İbrahim'in İshak'ı kurban edişi, etik alanın değerlerini gerektirir; ama aynı zamanda bu alanın dışında kalması, bu değerleri Tanrı'nın isteği uğruna yok sayması gerekir. Derrida için bu, mutlak sorumluluğun biricik örneğidir:

Biricik olana karşı mutlak ödevinin ne demek olduğunu anladığını, istenilen ya da verilecek hiç bir neden olmadığında cevap vermenin ne demek olduğunu anladığını şimdi gördüm; bunu yalnızca bir fikir olarak anlamadığını, ona göre hareket ettiğini, onu eyleme dönüştürdüğünü, tam da bu anda gördüm: böylece onu zaten uyguladın, mutlak sorumlusun, dünyanın ve sevdiğilerinin gözünde, ahlakın, siyasetin ve genelin ve türünün gözünde bir katil gibi davranma cesaretin var (Derrida, 2003, s. 90).

Derrida'nın buradaki hamlesi, kurbanı sorumluluğun bir örneğine dönüştürmesi, gündelik sorumluluk deneyimimizin sandığımız kadar açık bir yapıda olmadığını ortaya koyar. Etik davranış olan sorumluluk alma ve bu sorumluluğu gerçekleştirme, aynı zamanda etik olana uygun olmayan,

en ahlaksız davranıştır. Derrida'nın bu söylediklerinden sorumluluk alma-
manın gereksizliği anlaşılmalıdır. Tam tersine, İbrahim gibi olmamızı
söyler: En kıymetlimiz istendiğinde bile, en ahlaksız olacağımızda bile, bir
katil gibi yaftalanmayı göze alarak ötekine karşı olan sorumluluğumuzu
gerçekleştirmemizi söyler.

Kierkegaard'ın İbrahim'i kimsenin yapamayacağını yapar. Etik alanı
çağın bir olgusudur, herkes ona göre eyler ve işler. İman sıçramasını ise
ancak İbrahim yapabilir. Derrida'ysa İbrahim'i bir örnek olarak, mutlak
sorumluluğun örneği olarak karşımıza çıkarır. İbrahim'in yaptığı elbette
çok zordur ama tekrar edilemez değildir. Derrida böylece, İbrahimleri, İs-
hakları ve Moriya Dağ'larını etiğin ve sorumluluğun alanına katar ve -bir
ölüm armağanı gibi- imkansızın deneyimine alan açar.

Kaynakça

- Agamben, G. (2020). *Kutsal insan: Egemen, iktidar ve çıplak hayat* (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Alpyağıl, R. (2009). Jacques Derrida-Jean Luc Marion karşılaşması ve “armağanın mantığı”. *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, 16, 159-180.
- Anidjar, G. (2002). “Once more, once more”: Derrida, the Arab, the Jew. *Acts of Religion* içinde. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203724309>
- Aydın, A. (2005). *Yahudilikte kurban fenomeni* (Tez no. 186477) [Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=-L8ilcwn9ZRRc_YMKxXW1uiTMgwxePvJE2L_biH6vv_IQJhceM2B-kTkeCu0CjK7
- Barnett, S. J. (2017). *Aydınlanma ve din* (H. Emektar Çev.). Hece Yayınları.
- Bataille, G. (1997). *Din kuramı* (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Göçebe Yayınları.
- Caputo, J. (2023). *Kierkegaard'ı nasıl okumalıyız?* (A. Çevik, Çev.). Runik Yayınları.
- Culler, J. (1985). *Saussure*. (N. Akbulut, Çev.). AFA Yayıncılık.
- Çetin, Ö. (2009). Kurban teorileri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 189-221.
- Derrida, J. & Marion, J. L. (2021). Armağan üzerine: Jacques Derrida ve Jean-Luc Marion arasında bir tartışma (E. Yıldız & E. Yurt, Çev.). E. Yıldız & E. Yurt

- (Ed.), *Armağanın Fenomenolojisi* içinde. Pinhan Yayınları.
- Derrida, J. (1995). *The gift of death* (D. Wills, Çev.). The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2003). Kime vermeli (bilmemeyi bilmek). A. Demirhan (Dü.), *Kierkegaard ve Din* (A. Demirhan, Çev.) (ss. 69-100) içinde. Gelenek Yayınları.
- Derrida, J. (2007). Abraham, the other (B. Berge & M. B. Smith, Çev.). *Judeities: Questions for Jacques Derrida*. Fordham University Press.
- Derrida, J. (2010). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J. (2017). Interview: Abraham's melancholy (E. Anderson & P. Lynes, Çev.). *The Oxford Literary Review*, 39(2), 153-188.
- Derrida, J. (2021). Kralın zamanı (E. Yıldız & E. Yurt, Çev.). E. Yıldız & E. Yurt (Ed.), *Armağanın Fenomenolojisi* (ss. 131-166) içinde. Pinhan Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları.
- Elibol, B., & Kaleağası H. (2023). *Hareket bozuklukları: Tanı ve tedavi rehberi*. Türkiye Nöroloji Derneği Yayınları.
- Enis, B. (2019). *Tarihsel bir olgu olarak kurban ve Kierkegaard'ın yorumu* (Tez no. 573843) [Yüksek lisans tezi, Kocaeli Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=jNRDC1RLfVd4_T7x7ZXmmd_uVZ4bgBODKziUxdsbBeQ2J-A_ToyV1_kEB8Zuy54
- Erginer, G. (1997). *Kurban: Kurbanın kökenleri ve Anadolu'da kanlı kurban ritüelleri*. Yapı Kredi Yayınları.
- Fasano, A., & Schwingenschuh, P. (2024). Tremor series: Very common, very difficult: Phenomenology of tremor. *International Parkinson and Movement Disorder Society*. <https://www.movementdisorders.org/Podcasts/Special-Series-So-common-so-difficult-The-phenomenology-of-tremor.htm> adresinden alındı.
- Filomytos*. <https://www.filomythos.com/aporia-nedir-sokratesten-derridaya-felsefedekikissizlik-ve-kararsizlik-iii/> adresinden alındı.
- Gaon, S. (2018). *Tefsîru't-Tevrât Bi'l-'Arabiyye: I. Cilt*. (N. Arslantaş, Düz.) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Girard, R. (2005). *Günah keçisi* (I. Ergüden, Çev.). Kanat Kitap.
- Hegel, G. W. F. (1964). The spirit of Christianity and its fate (T. M. Knox, Çev.). *On Christianity: Early Theological Writings by Friedrich Hegel* içinde. Harper Torchbooks.
- Hustvedt, S. (2011). *The shaking woman or a history of my nerves*. Picador.

- İncil. (2009). *Yaratılış*. İncil-Tevrat-Zebur Kutsal Kitap. <https://incil.info/kitap/gen/4> adresinden alındı
- Kalın, F. (2014). *Rudolf Otto'da din, kutsallık ve mistik tecrübe*. Ötüken Neşriyat.
- Kant, I. (2002). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2017). *Saf aklın sınırları dahilinde din* (S. B. Çağlan, Çev.). Literatürk Academia.
- Kant, I. (2021). *Fakültelerin çatışması* (M. Albayrak, Çev.). Fol.
- Kar, S (2014). Din, aydınlanma ve eleştirisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 173-192.
- Keskin, A. (2024). “Kurban” olgusunun terminolojik çerçevesi, tanımı ve tasnifi. *Avrasya Terim Dergisi*, 12(2), 47-52.
- Kierkegaard, S. (2014). *Korku ve titreme* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020a). *Korku ve titreme* (İ. Yerguz, Çev.). Say Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2020b). *Ya/ya da* (N. Beier, Çev.). Alfa Kitap.
- Kierkegaard, S. (2022). *Korku ve titreme* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Ketebe Yayınevi.
- Köktaş, M. (2015). Aydınlanma, rasyonalizm ve din. *Turkish Studies*, 10(6), 637-650.
- Kur'an-ı Kerim*. (2015). (M. Öztürk, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Küçüker, M. U. (2001). *Aydınlanma felsefesinde din anlayışı* (Tez no. 102675) [Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi.
- Lasebikan, G. L. (1998). Eski Ahid'de kurban (A. Güç, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 575-586.
- Lucy, N. (2012). *Derrida sözlüğü*. (S. Gürses, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- McGinn, R. (2014). Rudolf Otto ve kutsal'a dair (S. Ghaffari, Çev.). *Kutsal'a Dair* içinde. Altıkırkbeş Yayın.
- Nişanyan, S. (2020, Şubat 25). *Kurban*. Nişanyan Sözlük: Çağdaş Türkçenin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kurban> adresinden alındı
- Olgun, H. (2016). İbadet, ritüel ve kurban. *Milel ve Nihal*, 13(2), 82-99.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a dair* (S. Ghaffari, Çev.). Altıkırkbeş Yayın.
- Politis, H. (2012). *Kierkegaard Sözlüğü* (İ. E. Doğan, Çev.). Say Yayınları.
- Samancıoğlu, E. (2017). *Kierkegaard'ta diyalektik kavramı* (Tez no. 491251) [Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi. YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=vbVkXe1KChYWNElr1MuLZq-CS1TH93lgqKh7aY0pzfVjJSmUEPtakloEKImLaA-s>

- Saussure, F. (1998). *Genel dilbilim dersleri* (B. Vardar, Çev.). Multilingual.
- Şirin, E. (2017). *İnsan kurban fenomeni* (Tez no. 461258) [Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=q3-d9QtLoVA2OMExHskJpVVJ3-nPH_xDZ6OH9CEabnx-B0trRAxh4kJfAsukSxU2b
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi kutsal, ezeli kurban: Çok tanrılıktan tek tanrılığa kutsal ve kurbanlık mekanizmaları*. İletişim Yayınları.
- Türk Dil Kurumu . (2022). *Kurban*. Güncel Türkçe Sözlük: <https://sozluk.gov.tr/?ara=kurban> adresinden alındı
- Uygun, A. (2019). Bir kurban ritüeli olarak kurbanın yakılması ve yağ takdimi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43, 148-163.
- Yıldız, E. (10-13 Ekim 2018). Yasa'nın kapısı: Kafka'dan Derrida'ya. 3. *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu* (ss. 738-745). Pagem Akademi Yayınları.