



Spinoza ve Kierkegaard'da Hz. İbrahim'in İmtihani

Ayhan ÖZTAŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-5419-044X>

Dr. Öğr. Üyesi | Yazar | ayhanoztas3@gmail.com

Kilis 7 Aralık Üniversitesi |  <https://ror.org/048b6qs33>

Felsefe Tarihi | Kilis, Türkiye

Öz

Doğa bilimlerinin yöntem ve başarısından ilham alan Modern felsefenin erken dönem temsilcileri (Bacon, Hobbes, Descartes), manevî kurtuluş yerine maddî ve dünyevî kurtuluşu temel hedef olarak belirlemişlerdir. Bilginin sadece anlamak için değil, sağlayacağı güç için istendiği bu düşüncede, Orta Çağın Tanrı merkezli anlayışı yerini Rönesans ve Aydınlanmanın temel karakteristiği olan insan merkezli hümanizme bırakmıştır. Aydınlanma rasyonalizminin geleneksel inançları tehdit etmesini engellemeyi amaçlayan Hegel, akıl ve iman arasında bir karşıtlık olmadığını savunarak inançların hakikat iddialarını akla dayalı bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Buna karşın, Kierkegaard (1813-1855), dini inanç dahil her şeyi tek bir rasyonel sistem içinde açıklamayı amaçlayan Hegel'e ve bu sistemle felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışanlara karşı çıkmıştır. Modern çağın soyut kavramlarla bireyleri aynı seviyeye indirgeyen ve tekil insanın öznelliğini yitirip sıradanlaştırıldığı düşüncelerini eleştiren Kierkegaard, bunun yerine öznel hakikati ve bireyin yalnızlığını vurgulamıştır; bu düşüncelerini işlediği en önemli örnek ise Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme hadisesidir. Modern rasyonalist geleneğin zirvesini temsil eden ve Tanrı'yı geometrik bir düzenle açıklayan Spinoza (1632-1677) ile bu sistemci düşünceye varoluşsal bir özelliklerle karşı çıkan Kierkegaard, Yahudi ve Hristiyan geleneklerinden tevarüs eden inanç sistemlerini felsefi bir süzgeçten geçiren iki önemli isimdir. Modern felsefenin rasyonel/evrensel sistemi ile bireysel/inançsal varoluş arasındaki temel gerilimin özeti niteliğindeki Spinoza ve Kierkegaard felsefelerinin karşılaştırılmasının yapıldığı bu çalışma, konuyu Hz. İbrahim'in imtihanı üzerinden somutlaştırmayı amaçlamaktadır. Makalenin temel sorunsalı, ilahi bir buyruğun ve bu buyruk karşısındaki insan eyleminin, doğa yasalarıyla özdeşleşmiş rasyonel bir sistem ile akli aşan paradoksal bir inanç alanı düzleminde Tanrı, inanç ve etik kavramları açısından nasıl temellendirilmiştir. Çalışmada, kurban anlatısı bağlamında Kierkegaard'ın öznel ve varoluşsal inanç vurgusu ile Spinoza'nın akıl temelli panteist yaklaşımları arasındaki temel farkların ortaya konulması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, öncelikle Hz. İbrahim'in kurban anlatısının temel unsurları ve teolojik yorumlarına kısaca değinilmiştir. Ardından Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* eserinden hareketle inanç ve etik anlayışı incelenmiş, daha sonra Spinoza'nın *Etika ve Teolojik-Politik İnceleme* eserleri temelinde Tanrı anlayışı ve ahlak görüşü ele alınmıştır. Makale, iki filozofun tüm düşüncelerinin bütünsel bir analizini değil, yalnızca Hz. İbrahim kıssası üzerinden yürütülen felsefi ve teolojik değerlendirmelere odaklanmaktadır. Çalışmada karşılaştırmalı felsefi analiz yöntemi benimsenmiştir; bu kapsamda anlatı betimsel olarak sunulmuş, sonrasında Kierkegaard'ın bireyin Tanrı karşısındaki yalnızlığını ve etik normların ötesine geçmeyi ifade eden "absürt" kavramı ile açıklanan varoluşçu iman anlayışı ile Spinoza'nın akla dayalı metafizik sistemi ve dinî buyrukları doğa yasaları çerçevesinde açıklayan yaklaşımı, temel eserlerinden hareketle hermenötik bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Son aşamada ise filozofların yaklaşımları karşılaştırılarak temel ayrım ve benzerlikler ortaya konulmuştur. Böylece bu dinî anlatı, felsefi düşünce açısından önemli bir sınav alanı olarak ele alınmıştır. Diğer yandan, felsefe tarihinde önemli bir tartışma konusu olan din-felsefe, akıl-vahiy uzlaştırması konusuyla ilgili olan bu iki farklı ve çarpıcı yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alan bu çalışma, dini anlatılarda akli ön plana çıkarırken anlatının dini mahiyetini, duygu boyutunu, özünü ve ruhunu yitiren yaklaşımlar yerine, daha makul bir akılcılığın gereğine ve imkânına da işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Etik, İnanç, Spinoza, Kierkegaard.

Atf Bilgisi

Öztaş, Ayhan. "Spinoza ve Kierkegaard'da Hz. İbrahim'in İmtihanı". *Rize İlahiyat Dergisi* 31 (Nisan 2026), 1-17.

<https://doi.org/10.32950/rid.1839674>

Yayın Bilgileri

Türü

Araştırma Makalesi

Değerlendirme: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Süreç Bilgileri

Geliş Tarihi: 10.12.2025

Kabul Tarihi: 26.03.2026

Yayın Tarihi: 20.04.2026

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Etik Bildirim: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr

Benzerlik Taraması

Yapıldı - iThenticate

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.


Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Dizinlenme Bilgisi

The Trial of Abraham According to Spinoza and Kierkegaard

Ayhan ÖZTAŞ |  <https://orcid.org/0000-0002-5419-044X>

Asst. Prof. | Author | ayhanoztas3@gmail.com

Kilis 7 Aralık University |  <https://ror.org/048b6qs33>

History of Philosophy | Kilis, Türkiye

Abstract

Early representatives of Modern philosophy (Bacon, Hobbes, Descartes), inspired by the methods and success of the natural sciences, established material and worldly salvation as the primary goal, replacing the concept of spiritual salvation. In this school of thought, where knowledge was desired not merely for understanding but for the power it would provide, the God-centered worldview of the Middle Ages yielded to the human-centered humanism characteristic of the Renaissance and the Enlightenment. Hegel, aiming to prevent Enlightenment rationalism from threatening traditional beliefs, sought to ground the truth claims of faith on a rational foundation, asserting that there was no contradiction between reason and faith. In contrast, Kierkegaard (1813–1855) opposed Hegel's attempt to explain everything, including religious faith, within a single rational system, and rejected those who sought to reconcile philosophy and religion through this system. Kierkegaard criticized the modern age's tendency to level individuals through abstract concepts, causing the singular person's subjectivity to be lost and generalized. Instead, he emphasized subjective truth and the individual's solitude; the most important example he utilized to explore these ideas is the incident of Abraham's sacrifice of his son. Spinoza (1632–1677), representing the pinnacle of the modern rationalist tradition by explaining God through a geometric order, and Kierkegaard, who opposed this systemic thought with existential subjectivity, are two prominent figures who filtered faith systems inherited from Jewish and Christian traditions through a philosophical lens. This study, which compares the philosophies of Spinoza and Kierkegaard—serving as a summary of the fundamental tension between modern philosophy's rational/universal system and individual/faith-based existence—aims to concretize the subject through the trial of Abraham. The main problem of the article is how a divine command and the human action in response to it are grounded in terms of God, faith, and ethics, within the framework of a rational system identified with the laws of nature versus a paradoxical realm of faith that transcends reason. The study aims to reveal the fundamental differences between Kierkegaard's emphasis on subjective and existential faith and Spinoza's reason-based pantheistic approaches within the context of the sacrifice narrative. In this context, the fundamental elements of the narrative of Abraham's sacrifice and its theological interpretations are briefly touched upon first. Subsequently, Kierkegaard's understanding of faith and ethics is examined based on his work *Fear and Trembling*, and then Spinoza's view of God and morality is discussed based on his works *Ethics* and the *Theological-Political Treatise*. The article does not aim for a holistic analysis of the two philosophers' entire systems of thought but focuses solely on the philosophical and theological evaluations derived from the story of Abraham's sacrifice. The comparative philosophical analysis method was adopted in the study. Accordingly, the narrative was first presented descriptively. Following this, Kierkegaard's existential understanding of faith, explained through the concept of the "absurd" to express the individual's solitude before God and a situation transcending ethical norms, was analyzed. Concurrently, Spinoza's reason-based metaphysical system, his view of God as a necessary being, and his explanation of religious commands within the framework of natural laws were analyzed using a hermeneutic approach based on their core works. In the final stage, the philosophers' approaches were compared to reveal the fundamental distinctions and similarities between them. Thus, this religious narrative is treated not merely as a theological event but as a significant testing ground for philosophical thought. Furthermore, by comparatively addressing these two distinct and striking approaches concerning the religion-philosophy and reason-revelation reconciliation debate—a significant topic in the history of philosophy—this study points to the necessity and possibility of a more reasonable rationalism, rather than approaches that prioritize reason in religious narratives while losing the religious essence, emotional dimension, and spirit of the narrative.

Keywords

History of Philosophy, Ethics, Faith, Spinoza, Kierkegaard.

Citation

Öztaş, Ayhan. "The Trial of Abraham According to Spinoza and Kierkegaard". *Rize Theology Journal* 31 (April 2026), 1-17.

<https://doi.org/10.32950/rid.1839674>

Publication Information

Type	Research Article	Peer-Review: Double anonymized - Two External
Process Information	Date of Submission: 10.12.2025	Date of Acceptance: 26.03.2026 Date of Publication: 20.04.2026
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.	
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval is not required for this study.	
Plagiarism Checks	Yes – iThenticate	Complaints: ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.	
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.	
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.	

Giriş

Felsefe tarihinin dönüm noktalarından biri olan Modernite, bilginin mahiyetini ve ereğini kökten değiştirmiştir. Bacon, Hobbes ve Descartes gibi erken modern dönem düşünürleri, rasyonaliteyi doğa üzerinde tahakküm kurmanın ve maddî refahı sağlamanın bir aracı olarak konumlandırırken, Orta Çağın metafiziksel ve tinsel kurtuluş arayışını geri plana itmişlerdir. Bu süreçte özne, her şeyin ölçüsü haline gelmiş, insan merkezli hümanizm, ilahî olanın otoritesini rasyonel analizlerin nesnesi kılmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde Hegel, bu rasyonelleşme sürecini zirveye taşıyarak akıl ile imanı tek bir spekülative sistem içerisinde uzlaştırmaya soyunmuştur. Hegel'in her şeyi kuşatan rasyonel sisteminde, bireylerin özel inançları ve öznel yaşantıları kendi başlarına bir anlam ifade etmekten ziyade, sistemin bütünlüğünü sağlayan genel mantık silsilesinin birer parçası olarak görülmüştür.

Ancak Søren Kierkegaard, bu kuşatıcı rasyonalizmin tekil insanın biricikliğini ve varoluşsal derinliğini yok ettiğini savunarak moderniteye karşı en sarsıcı itirazlardan birini geliştirmiştir. Kierkegaard için sistem, bireyi sıradanlaştırmakta ve imanı sadece rasyonel bir basamağa indirgemektedir. Oysa hakikat, sistemin soyutluğunda değil, bireyin Tanrı karşısındaki öznel ve yalnız tecrübesinde gizlidir.

Kierkegaard'ın rasyonalizme yönelik bu ontolojik başkaldırısını en radikal biçimde somutlaştırdığı örnek, Hz. İbrahim'in kurban hadisesidir. Bu anlatı, rasyonel etiğin (tümelin) bittiği ve "imanın paradoksal yapısının" başladığı sınır çizgisidir. İbrahimî gelenekteki dinlerin kutsal metinlerinde merkezî bir yer tutan bu hadise, Kitabı Mukaddes'teki anlatıya göre, Tanrı İbrahim'den, ilerlemiş yaşında kendisine bahşedilmiş olan oğlunu, onu sınamak için, yakmalık bir sunu olarak kurban etmesini ister. Bu ilâhî emir üzerine İbrahim, oğlu İshak'ı kurban etmek üzere Tanrı tarafından kendisine bildirilen Moriya bölgesine gider. İbrahim kurban eylemini gerçekleştirmesi gereken yere ulaştığında, bir sunak yaparak üzerine odunları dizer. Oğlunu bağlayıp sunaktaki odunların üzerine yatırıp kurban etmek için bıçağı aldığı anda Tanrı'nın meleği gökten İbrahim'e seslenerek çocuğa dokunmamasını söyler ve kurban olarak sunulmak üzere bir koç yanında belirir. Tanrı meleği, bu ağır imtihanı geçen İbrahim'e, fazlasıyla kutsanacağı ve soyunun çoğalacağı müjdesini verir.¹

Farklılıklar ihtiva etmekle birlikte Hz. İbrahim'in kurban hadisesine Kur'an-ı Kerim'de de yer verilir. Muhtevastaki farklılıklara rağmen bu hadise İbrahimi gelenekte teolojik açıdan genellikle benzer şekilde yorumlanmakta ve vurgunun İbrahim'in imanı ve teslimiyeti üzerine olduğu kabul edilmektedir. Ancak Kierkegaard için bu hadise, genel anlayışın ötesinde etik ve inanç arasındaki çatışmayı barındıran güçlü bir anlatıdır. Bu hadise öyle güçlü ve derin temalar içermektedir ki teologların anlatılarının ve aklın rasyonel çıkarımlarla kavrayabileceği sınırların çok ötesindedir. Diğer bir yönüyle bu anlatıda iman ve inanç arasındaki ayrımın somutlaştığı,² varoluşsal öznel bir örneklik sunulmaktadır.

Hz. İbrahim'in imtihanı, Kierkegaard için, modern düşünceye ve bilhassa Hegel felsefesine yönelteceği eleştiride, düşüncelerini destekleyecek oldukça elverişli noktalar içermektedir. Nitekim bu hadise, onun bu konuları işlediği merkezî bir mesele haline gelirken, Spinoza'nın Tanrı ve doğa anlayışıyla çelişen bir örnektir. Zira Spinoza'nın zorunlulukla işleyen, akılla özdeşleşmiş, duygusuz Tanrı tasavvuruyla bağdaşmaz. Tanrı'nın kişisel iradeye dayalı, akli aşan bir emir veriyor oluşu, Spinoza felsefesinde Tanrı'nın doğasına aykırıdır.³

Şu hâlde Tanrı'ya itaati nasıl anlamalıyız? İnanç – etik ilişkisi nasıldır? Aklın sınırları ve duyguların yeri nedir? Hz. İbrahim'in kurban hadisesi üzerinden Kierkegaard ve Spinoza'nın Tanrı, etik ve inanç anlayışlarının ele alındığı bu çalışmada öncelikle, Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesi bağlamında geliştirdiği iman anlayışı, özellikle bireyin Tanrı karşısındaki varoluşsal yalnızlığına ve evrensel etik normların ötesine geçen bir ilişkiselliğe işaret eden açıklamaları analiz edilmektedir. Sonrasında, Spinoza'nın akıl temelli metafizik sistemi, Tanrı'yı zorunlu bir varlık olarak konumlandırması ve dinî buyrukları doğa yasaları kapsamında açıklama biçimi çerçevesinde ele alınmaktadır. Son olarak ise her iki düşünürün Tanrı, etik ve inanç eksenindeki yaklaşımları kavramsal düzeyde karşılaştırılmakta, aralarındaki temel ayrımlar ve benzerlikler ortaya konulmaktadır.

Literatür incelendiğinde, mevcut çalışmaların genellikle her iki düşünürü kendi özgün felsefi mecraları içerisinde ve birbirlerinden bağımsız olarak ele aldığı görülmektedir. Bu doğrultuda ilgili araştırmalar genellikle Spinoza'yı panteist/panenteist ontolojisi ve

¹ *Kitabı Mukaddes*, (Kitabı Mukaddes Şirketi, 2000), Tekvin 21-22.

² Bu iki kavram çoğu zaman birbiri yerine kullanılsa da bunlar eşanlamli sözcükler değildir. Örneğin iman ve inanç arasında bir ayrım yapan Topçu, inancın benliğin tanınacak objeye sahip olması ve onun özümsemesinden, süje ile objenin birliğinden ibaret olan bilginin üstün şekli olarak tanımlarken, imanı inancın bir devamı olarak görür. Ona göre, inanç ve iman arasında mahiyet değil, derece farkı vardır. İnanç, insanın ruhunda süreklilik kazanıp hayatına hâkim olduğunda iman haline gelir. İman, ruhu tek başına kaplar ki bu özelliği ile inançtan ayrılır. Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâki*, çev. Mustafa Kök - Mustafa Doğan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 142.

³ Bk. Alastair Hannay, "Takdim", çev. İbrahim Kapaklıkaya, *Korku ve Titreme* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 12-14; Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 118-119.

rasyonalist doğa yasası anlayışı bağlamında değerlendirmekte,⁴ Kierkegaard'ın "imanın paradoksal yapısı" ve "etik olanın askıya alınması" tartışmalarını ise bireysel varoluşçu perspektifle sınırlandırarak incelemektedir.⁵ Bu durum, Spinoza'nın rasyonalist zorunluluğu ile Kierkegaard'ın varoluşçu öznelliğinin temsil ettiği geleneklerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu makale, her iki düşünürü "akıl sınırları" ve "itaat" kavramları üzerinden kurban hadisesinde karşı karşıya getirmektedir. Bu bağlamda literatürde ayrı kulvarlarda yürütülen Spinozacı nübüvvet tartışmaları ile Kierkegaardçı iman paradoksu tartışmaları, Hz. İbrahim kıssası gibi radikal bir kırılma noktasında birleştirilmiştir. Böylece, sadece iki filozofu özetlemekle kalmayıp, "akıl sınırları" ve "ilahi itaat" arasındaki gerilim mukayeseli bir vaka analizi üzerinden yeniden kurgulanmıştır. Spinoza ve Kierkegaard'ı aynı felsefi düzlemde buluşturan temel gerekçe, modern öznenin "mutlak olan" karşısındaki konumudur. Spinoza eserlerinde bu hadiseyi doğrudan ele almasa da kurduğu ontolojik sistem bu tür bir "istisna"yı imkânsız kılar. Bu çalışma, iki düşünür arasındaki telafi edilemez yarılmayı somutlaştırmak için Hz. İbrahim'in imtihanını radikal bir somut vakıa olarak merkeze almaktadır.

1. İbrahim'in İmtihanı, Teslimiyetin Suskun Zaferi

Kierkegaard'a göre, İbrahim kıssası din adamlarınca sıkça değinilen bir anlatı olmakla birlikte genellikle yanlış anlaşılma ve anlatılmaktadır. Anlatımda yanlış kavramlar kullanılmakta, işin nirengi noktası gözden kaçmaktadır. Oysa bu hadisede esas üzerinde durulması gereken, İshak'ın oğul olması ve "ıstırap"tır (suffering).⁶ Zira İbrahim'in yaptığı bir başkasının yapması günahıdır. Etik çerçevede, o bir katildir ve cezalandırılmalıdır. Ancak dinsel açıdan İbrahim bu eyleminden dolayı katil olarak nitelenemez. Şu durumda, "iman"ın öneminin fark edilmediği bir anlatımda geriye İbrahim'in İshak'ı öldürme isteği kalmakta ve bu imansız birisi için taklit edilmesi çok kolay bir eylem zannedilmektedir. Oysa iman olmadan bunu yapabilmek mümkün değildir. İman, insanın kendi oğlunu öldürmesini kutsal bir eyleme dönüştürebilmektedir.⁷ Bu, anlaşılması zor bir konu ve ulaşılabildiği kadar güçlü bir mertebedir.

İman, ancak belli bir aydınlanma içinde, yetişkin insanın baş edebileceği doğru ve uygun bir durum olarak görülmelidir. Kierkegaard'a göre, iman, insanların eylemleri ve birbirlerine karşı tavırları bağlamında tanımlanamaz.⁸ İnsanlar iman ve İbrahim'in yüceliğini genellikle yanlış anlamakta ve kendi ölçütleriyle değerlendirmeye çalışmaktadırlar.⁹ Oysa, "İbrahim kadar yüce kimse olmadığının göre, İbrahim'i kim anlayabilir ki?"¹⁰

İbrahim'in eriştiği makam sahip olduğu bilginin ya da keskin zekasının bir sonucu değildir. O teslimiyetin ötesine geçmek suretiyle imanın babası olarak anılmayı hak etmiştir. Kierkegaard, İbrahim'in sahip olduğu imanı anlaşılır kılmayı değil, onun anlaşılabilirliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ona göre, İbrahim anlaşılabilir; ona ancak hayran olunur.¹¹ İmanın, akıl alanının dışında olduğunu söylemekle birlikte imandan bahseden Kierkegaard'ın işaret ettiği, dinsel alanın kendine has bir rasyonelliğinin olduğudur. Aksi durum onun kendisiyle açık bir çelişkiye düşmesi olacaktır. İmanın kesin olması gerektiğini savunan Kierkegaard, böyle bir kesinliği nesnel bir akli araştırmanın veremeyeceğine inanmaktadır. Bu kesinlik, bireyin ancak imana sahip olmakla bizzat erişebileceği, öznel bir nitelik arz eder.¹²

Tanrı, İbrahim'e ilerlemiş yaşında kendisine bahşedilen oğlunu, imanının bir göstergesi olarak kurban etmesini buyurmuş, o da bu emir gereği İshak'ı kurban etmek istemiştir. Evrensel etik kaidelere uymayan bu davranış, Kierkegaard'ın imanı açıklamak için başvurduğu somut bir örnektir. Ona göre, rasyonel hiçbir yargı İbrahim'in bu davranışını onaylamaz. Etik olan, evrensel ve herkes için geçerlidir. İbrahim'in sınavı, evrensel askıya alma durumudur (teleological suspension of the ethical). Bu durumda aklın tasvip edeceği hiçbir şey yoktur, olay ancak *absürt* (the absurd) kavramı ile açıklanabilir. Zira bunun evrensel nitelikte

⁴ Spinoza'nın panteist/panenteist ontolojisi ve rasyonalist sistemine dair analizler için bk. M. Kazım Arıcan, "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/1 (2024), 18; Yaşar Türkbek, "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 3/99.

⁵ Kierkegaard'ın iman anlayışı ve etik tartışmaları için bk. Necip Uyanık, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 234, 253; Zeynep Baktemur - Rahim Acar, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/3 (30 Haziran 2019), 11-12.

⁶ Türkçedeki "ıstırap" kavramı Kierkegaard felsefesindeki iki farklı terimi kapsamaktadır. Burada İbrahim'in eyleminin getirdiği fiili acı ve çile anlamına gelen "suffering" (lidelse) terimi tercih edilmiştir. Kierkegaard'ın bir diğer kilit terimi olan "anguish" (angest/kaygı/dehşet) ise, kişinin özgürlüğü ve ihtimalle yüzleşmesinden doğan metafiziksel kaygıyı ifade eder. Bk. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. Sylvia Walsh (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 45, 53, 75, 84.

⁷ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 70-73.

⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 47-48.

⁹ Hannay, "Takdim", 15.

¹⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 56.

¹¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 164.

¹² Baktemur - Acar, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", 7.

rasyonel bir açıklaması yoktur. *Absürt*, Kierkegaard'a göre mantıksal imkânsızlıktan değil, *insanî sınırı aşan isteğin* kendisinden kaynaklanır. Şu hâlde Kierkegaard, sözcüğü, insanî sınırın evrensel ve zorunlu olan akılla ilişkilendirilmesini olumsuzlayan bir anlamda kullanmaktadır. O nedenle absürt, mantıksız olanı ya da akıl karşıtlığını değil, akıl ve insan bilgisinin erişemediği aşkınlığı ifade eder.¹³

İbrahim'in, kendisine ilerlemiş yaşında bahsedilen oğlunun kurban edilmesine rağmen soyunun yeryüzünü kaplayacağına olan inancı, imanın paradoksal yönünü gözler önüne sermektedir. İbrahim Tanrı'dan, rasyonel bir şeyi değil, gerçekleşmesi mümkün görünmeyen bir şeyi istemektedir. Bu bağlamda iman, absürt durumdaki insanın beklentisini Tanrı'ya yöneltmesidir.¹⁴ İşte, imanın anlam kazandığı nokta tam da burasıdır. İman tam anlamıyla bir *paradokstur* (*paradox*). *Paradoks*, tekil bireyin evrenselde yüksek olmasıdır. Buna göre, birey evrenselde bulunmakla birlikte kendisini evrenselin üzerinde bir özel olarak konumlandırır.¹⁵ Bu paradoks ya da iman, İbrahim'i Mutlak (Tanrı) ile mutlak bir ilişki içindeki tekil birey kılmaktadır.¹⁶ İman tam bir *paradokstur* ve o en güzel ifadesini, yaşamı düşünülemez kadar paradoksal olan İbrahim'de bulur.

İbrahim, yaşadıklarını başkasına açıklayamaz. Onu imanın kendisiyle özdeşleştiği kimse yapan gösterdiği fedakarlığı değil, bu paradoks ve absürdü başkalarına söyleyememesidir.¹⁷ Konuşamaz, zira insanların anlayabilmeleri ancak evrensel ile mümkündür. Evrensel ile ifade etmeye çalışıldığında, durumunun bir ayartma sınavı olduğunu söylemesi gerekmektedir. Ayartma, insanı görevini yapmaktan alıkoyan şeydir; İbrahim'in görevi ise Tanrı'nın iradesinin yerine getirilmesidir. Etik ilke, ondan oğlunu kurban etmemesini istemektedir. Bu durumda evrensel olan, İbrahim için bir ayartmadır.¹⁸ Hal böyleyken o, konuşamaz; içinde bulunduğu tam bir çaresizlik ve ıstırap durumudur. Onu imanın babası yapan sahip olduğu bu paradoks ve ıstıraptır. Şayet yaşadığını açıklayabilseydi o zaman da o İbrahim olamayacaktı.

Paradoks, Kierkegaard'ın hem imanı hem de mucizeyi açıklamak için başvurduğu kavramdır. Ona göre, bir mucizeyi ispatlamaya çalışmak Hristiyanlığın ruhuna aykırıdır.¹⁹ Kierkegaard, mucizenin nesnel, rasyonel bir tanımını yapmaz. Bunun nedeni, bir şeyi tanımlamanın, onu akla açık hale getirme riski taşımasıdır. Oysa mucize akıl için daima kapalı kalmalı ve paradoksun bir parçası olmalıdır. Kaldı ki mucize, buna şahit olan kimseyi rasyonel bir ispata götüren nesnel bir kanıt da değildir.²⁰

Kierkegaard, insanların davranışlarındaki temel motivasyonun iman ya da etik olmasından hareketle, *trajik kahraman* (*tragic hero*) ve *iman şövalyesi* (*the knight of faith*) kavramlarını geliştirmektedir. İbrahim, iman şövalyesidir. Trajik kahraman için etik kutsaldır; o, Tanrı'yla hiçbir ilişkiye girmez.²¹ Kierkegaard için trajik kahramanın edimleri rasyonel ve anlaşılabilir; bu nedenle o evrensel tarafında (etik norm içerisinde) yer almaktadır. Oysa iman şövalyesini anlamak ve onun hakkında konuşmak zordur.

Kierkegaard'a göre, tam bir teslimiyet imanı önceler. Nitekim kurban hadisesinde İbrahim, *sonsuz teslimiyet* ve *iman sıçraması* olmak üzere iki hamle yapmaktadır. Teslimiyet hamlesiyle İshak üzerindeki hakkından vaz geçmektedir. Tam bu sırada bir diğer hamle olan iman sıçramasını da yapar. Bu hamle, İshak'ın kurban edilmemesine dair ümididir; Tanrı ya bu eylemin gerçekleşmesine izin vermeyecek ya da gerçekleşmesi durumunda ona yeni bir İshak verecektir.²² Böyle bir şey ancak absürdün gücüyle gerçekleşebilir. Mantıksal açıdan imkânsız ya da insan takatinin üstünde olsa da umut söz konusu olduğunda mantıksal bir çelişkidен bahsedilemez.²³ Kierkegaard'ın imanı anlatabilmek için, günlük dilde olumsuz anlam ihtiva eden absürt kavramını tercih etmesinin nedeni, Tanrı hakkında konuşurken olduğu gibi, dilin bu durumu ifade edebilecek kavramdan yoksunluğundan kaynaklı bir olumsuzluk tercihidir. Kierkegaard'ın bu tercihi, olaya evrenselci bakış açısından yaklaşarak yapılan bir isimlendirmeye dayanmaktadır. Örneğin, Aydınlanma filozoflarının ve Hegel felsefesinden hareketle İbrahim'in durumunu olumlayacak bir kavram bulmak mümkün değildir.

İbrahim'in, İshak'ın kurban edilecek hayvanın nerede olduğunu sorduğunda hiçbir şey söylememesi de Kierkegaard'a göre, absürt ile ilgilidir. Oğlu kendisine bu soruyu sorduğunda, İbrahim, "Oğlum, yakmalık sunu için kuzuyu Tanrı kendisi sağlayacak"

¹³ Baktemur - Acar, "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi", 11.

¹⁴ Mehmet Güneç, "Kierkegaard ve Filozofların Tutarlılığı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 13.

¹⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 99, 101.

¹⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 109.

¹⁷ Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 295.

¹⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 106-107.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 66.

²⁰ Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, 28-29, 66; Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004), 104.

²¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 107.

²² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 167.

²³ Hannay, "Takdim", 21.

demekle yetinir.²⁴ Kierkegaard, oğlunun sorusuyla ayrı bir ıstırap yaşayan İbrahim'in, bu ikinci imtihanı *ironiyle* (irony) aşmaya çalıştığını düşünmektedir. Oğluna kurbanın o olduğunu söyleseydi, bir zayıflık olacaktır. Diğer yandan böyle bir konuşma, İbrahim'i paradoksun dışına çıkaracak, kendi durumunu bir ayartma sınavına dönüştürmek zorunda bırakacaktır. İbrahim'in suskunluğu, aslında söylemek istediklerini bir tür ifade biçimi ve tam bir *ironidir*. *İroni*, bir şeyler söylemekle birlikte asıl söylenmesi gerekeni söylememektir.²⁵ Üzüntü, mutlulukları melankoliye ve umutları geçmişe yönelik bir hasrete dönüştürdüğü anlarda bile ironi, bireyin bu karamsarlık karşısında ayakta kalmasını sağlayacak varoluşsal cesareti sunar.²⁶

Kierkegaard için İbrahim, imanın mahiyetini (ya da onun izah edilemezliğini) anlamada güzel bir örnektir. İman, öğrenilen ve öğretilen bir konu değildir. Bilgi sahasında, sonraki kuşaklara aktarım nedeniyle, kümülatif bir ilerleme vardır; ancak iman konusunda aynı şey geçerli değildir. Her birey bu konuda yeni bir başlangıç yapar. Bu nedenle hiç kimse iman açısından öncekilerden daha ileriye gidebildiğini söyleyemez.²⁷ Yani iman konusunda bir tekâmülden söz edilemez.

Bütün bunlara rağmen, iman insandaki en yüce tutkudur ve bu noktaya erişen kimse asla burada durgun kalmaz. Zorluklar, üstün mizaca sahip insanlar için ilham kaynağıdır. İbrahim'i iman timsali yapan da yaşadığı imtihandır. Onu evrenselin üstüne çıkaran iman, Kierkegaard'ın bilinç, öznel ve somutluk üzerinden inşa ettiği varoluşçu felsefede işlenebilecek önemli bir konudur.

2. Varoluş Aşamaları ve Bireyin Varoluşu

Hegel, her felsefenin çağını düşüncelerde dile getirdiğini, realite ve düşünce arasındaki bu ilişkide düşüncenin realiteyi takip ettiğini, ondan sonra geldiğini söyler.²⁸ Bu bağlamda, modern dönemin rasyonalist ve sistematik düşünce yapısına bir yanıt olarak Kierkegaard'ın felsefesinde de çağının izlerini görmek mümkündür. Varoluşçuluğun kurucu düşünürü olarak kabul edilen Kierkegaard'ın düşünceleri, insan aklını ve nesnel sistemleri mutlaklaştıran Aydınlanma rasyonalizmine ve Hegelci idealizme yönelik bir karşı eleştiri niteliği taşır. Evrenin büyüsunü yitirdiği modern düşüncede, insan evrenin eksenine yerleşir. Bu durumun sonucu olarak insan, bizzat kendi varoluşunu temel bir mesele ve aşılması gereken bir problem alanı olarak görmeye başlar. İnsan, bir yandan evrendeki yerini merkeze taşıyıp öne çıkarken diğer yandan kitle içerisinde kaybolmakta, sıradanlaşmaktadır.

Kierkegaard'ın felsefesinin temel tezleri Hegel'in kurduğu objektif ve sistematik felsefeye reddiye çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak bu eleştiriler teorik değil, varoluşsal sebeplere dayanmaktadır. Ona göre, bu teori, insan varoluşunun ilişkili olduğu tinsel durumdan ve öznelliği açıklamaktan uzaktır. Doğa bilimlerinde tümelliğe ulaşmak arzu edilse de insanın tümel içine yerleştirilmesi onun yegâneliğinin kaybedilmesi, nesnelleştirilmesidir. Nesnellik, ya/ya da gibi bir imkânı barındırmaz; o, oluşu ve varoluşu dışlar.²⁹ Kierkegaard'ın Hegel eleştirisinin temel esprisi de burada yatmaktadır. Kierkegaard'a göre, varoluş öznellikle ilgilidir. Peki, Kierkegaard'ın öznel ve vurgusu modern hümanist düşünceyle aynı paralelde midir? İnsanın öznelliği onun hangi yönüyle ilgilidir?

Hümanizm, Rönesans döneminin temel kavramıdır. Orta Çağ mirasını reddeden hümanist düşünce, insanın aklı özerkliğini ön plana çıkarır. Bu otonomi insana doğal ve tarihsel yaşamda kendine yetebilme imkânı verir. Böylece insan, imparator ve kilise gibi tüm hiyerarşik düzenlerden maddî ve manevî olarak soyutlanır.³⁰ Oysa Kierkegaard'a göre, insanın varoluşu Tanrı'ya götüren yolla mümkündür. Bu bağlamda, üstün varlık karşısında teslim olan bireyin kendi varoluşunu nasıl mümkün kıldığına

²⁴ Kitabı Mukaddes Şirketi, *Kitabı Mukaddes*, Tekvin 22: 7-8.

²⁵ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 171.

²⁶ Søren Kierkegaard, *İroni Kavramı, Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur (İmge Kitabevi Yayınları, 2009), 363.

²⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 174-175.

²⁸ Hegel G.W.F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 31.

²⁹ Nevin Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut* (Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 86; Hegel'in bu konudaki düşüncelerinde Spinoza felsefesinin etkisi göz önünde bulundurulduğunda, Kierkegaard'ın eleştirileri dolaylı olarak Spinoza'nın düşünceleri için de geçerli olmaktadır. Spinoza'nın modern felsefedeki yeri ve Hegel düşüncesine etkisiyle ilgili olarak bk. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics (The Adventures of Immanence)* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 2/29-30; G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi (Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe)*, çev. Doğan Barış Kılıncı (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021), 3/238, 258; Yovel, içkinlik felsefesinin modern düşünceyi zannedilenden fazla etkilediğini –Goethe'den Hegel'e, Marx, Nietzsche, Freud ve Einstein'a kadar pek çok düşünürün kendini Spinozacı olarak gördüğünü– belirterek, Spinoza'nın bu düşüncesinin marjinal ve melez bir tarihsel grup olan Marranolar'da şekillenip kendisinde güçlü bir şekilde sistemleştiğini iddia eder. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics (The Marrano of Reason)* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 1/x; Ayrıca modernitede insan özgürlüğüyle ilgili olarak bk. Hikmet Çamcı - Rifat Atay, "Bir Simülakr ya da Eğitim Çıktısı Olarak Özgürlük: Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Bir Okuma", *Turkish Academic Research Review* 9/3 (30 Eylül 2024), 302-307.

³⁰ Nicola Abbagnano, "Hümanizm", çev. Nesrin Kale, *Ankara Üniversitesi Dergileri* 25/2 (1992), 763; Kierkegaard da resmi kilisenin Hristiyanlık anlayışına karşı çıkmaktadır. Bk. Şeniz Yıldırım, "Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 4/499; Uyanık, *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*, 385-386. Ancak onun eleştirisi hümanistlerinkinden farklıdır.

dair açıklamalar dikkat çekicidir.

Kierkegaard'a göre iman, kişinin bireysel varoluşunun farkına varmasını ve bu konuda onun en üst dereceye ulaşmasını sağlar. Varoluş öncelikle bireyin kendi varoluşunun farkına varmasıyla ilgilidir ve pek az insan bu bilişsel idrake ulaşabilmektedir. Tinsel olarak belirlenen bu tür yaşam biçimi, bilişsel idrak ve onun ifade biçimi yönüyle farklılık arz eden üç aşamada belirir ki bunlar “varoluş alanlarıdır”. Bu aşamalar hiyerarşik olarak *estetik (the aesthetic stage)*, *etik (the ethical stage)* ve *dinsel alan (the religious stage)* şeklinde sıralanır. Kişinin kendi yaşamında geçmek zorunda olduğu bu aşamalar arasında zorunlu bir ilişki bulunmaz. Bir üst evreye geçişte alt evrenin katkısı yoktur; aşamalar arasındaki geçiş “sıçrama”yla (*leap*) gerçekleşir.³¹ Aşamalar arasında zorunlu ilişkinin olmaması, tümel ve varoluş arasındaki zıtlık nedeniyledir. İman aklı bir mahiyete sahip olmadığı için etik ve dinsel evre arasında geçiş ancak bir sıçrama ile mümkündür.

İnsanın bir aşamadan diğerine geçişinin nedeni içinde bulunduğu alandan duyduğu memnuniyetsizliktir. Mevcut durumu kişiyi kaygı, korku, sıkıntı ve umutsuzluğa sürükler. Bu durumda kişi, bilinçli bir tercihle nereye ve niçin sıçradığının farkında olarak bir başka aşamaya geçer. Varoluşçu etik bu nedenle bir özgürlük etiği olarak ifade edilebilir.³² Ancak varoluşçu düşüncede özgürlük sorunu, teorik değil pratik bir problemi ifade eder.

Varoluşun üç alanında kişinin yaşam biçimi ve bilinç durumu farklıdır. *Estetik evrede* insan kendisi, *etik evrede* başkaları, *dinsel evrede* ise Tanrı için yaşar. Kierkegaard, bu üç insan tipolojisi için farklı isimlendirmeler kullanmaktadır. Bunlar sırasıyla *estet*, *trajik kahraman* ve *iman şövalyesidir*.³³ İlk iki aşama rasyonel ve evrensel iken üçüncüsü bu sınırların ötesindedir. Kierkegaard, varoluşçu felsefeye uygun olarak, imanın evrensel sınırlanamayacağına dair düşüncelerini İbrahim'in kurban kıssası çerçevesinde işlemektedir.

Kierkegaard, bu kıssa üzerinden bir varoluş açıklaması yapmakta, bu olay üzerinden evrenseli öne çıkaran, böylece insanı nesneleştirilen aydınlanmanın kuru rasyonalitesine, bireyi özneleştirilen, onu diğer varlıklardan farklı kılan irade ve imanın öne çıktığı bir rasyonellikle karşı çıkmaya çalışmaktadır. Rasyonel düşüncede insan zaman ve mekândan soyutlanarak bir ide haline gelir. Örneğin Kant'ın ahlâk felsefesinde herkes için geçerli olabilecek maksimler vardır. Oysa varoluşçu düşüncede birey ön plandadır. Buna göre, tekil özne, tarihte/anda ve mekânda var olur. İbrahim, tarihte yaşamış, somut, irade ve iman sahibi tekil, yegâne insandır. O, imanın babasıdır, insanlar için örnektir; ama ide değildir.

İbrahim sahip olduğu konuma, bilgi ya da rasyonel çabayla değil iman ile erişmiştir. Nitekim inanmak ve anlamak farklı durumlardır. Kierkegaard, paradoks ve absürt kavramlarını bu farklılığa işaret etmek için kullanır. Anlamak, insanlar arasında gerçekleşen insani bir süreçtir. Oysa iman, insanın Tanrısal olanla ilişkisidir. Hristiyanlıkta, anlamak ruhun günah eğilimiyle ilişkilendirildiği için insandan istenen anlamak değil, inanmaktır.³⁴

Öznel varoluş kendini en yüksek seviyede imanda gösterir. İman bireysel bir iradeyle ilgilidir. Varoluş alanlarında etikten dinsel alana geçiş iradeyle gerçekleşmektedir. Bunun yanında dinsel alanda, kişinin üst mertebelere çıkabilmesi için ödeyeceği bedeller vardır.³⁵ Dinsel alandaki mertebelerle varoluş arasında bir paralellik bulunur. Bu anlamda, teolojideki ilk günah bile Kierkegaard'ın varoluşsal okumasında olumlu bir anlam kazanır. İşlenen ilk günah neticesinde cennetten kovulan insan, sonluluğunun farkına varır; bu olumsuz durumdan kurtulmak için harekete geçer; fakat bu ona umutsuzluk ve suçluluk duygusundan başka bir şey vermez.³⁶

İnsan, ruh ve beden, ebediyet ve sonsuzluğun, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezidir. İnsandaki bu paradoksal yapı onda umutsuzluğa neden olmaktadır. Sonsuz yanı sıra olan ilişkisini yitiren insan için umutsuzluk ölümcül bir hale dönüşür. İnsanın kendi çabası da bu durumdan kurtulmak için yeterli değildir. İnsanın kendi olma sürecinde karşılaştığı *umutsuzluk* ve *kaygı* kavramlarını tahlil eden Kierkegaard'a göre *kaygı*, insanın kendi varoluşunu fark ettiğinde hissettiği yabancılaşmaya karşı kendini gerçekleştirme sürecinde ortaya çıkar.³⁷ İnsanın sonluluğu aşabilmesi ancak Tanrı'ya gerçekten yaklaşmasıyla mümkündür. O,

³¹ Bk. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, 39-40; Kamuran Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 363; Kierkegaard'ın, varoluşu bireysellik ve kişinin öznel bilinçliliğiyle ilişkilendirmesinde Sokrates felsefesinin etkisi vardır. Bk. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 246, 248; Elis Şimşon, “Sunuş”, *Ya/Ya da* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 24.

³² Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 268.

³³ Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 116. Kierkegaard, her ne kadar imanının irrasyonel olduğunu söylese de varoluş aşamaları arasında bilişsel bir farklılık olduğundan söz etmektedir. Bu düşünce, Sokrates'in ahlâk ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi çağrıştırmaktadır.

³⁴ Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 109.

³⁵ Büşra Bilgin, “Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık”, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2025), 116.

³⁶ Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 119.

³⁷ Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi”, 4/507.

ancak sonluluğunun farkına varıp kendi beninden sıyrılmakla sonsuzluğu yakalayabilir.³⁸

Bu işlevi nedeniyle Kierkegaard'a göre *umutsuzluk*, kendine yönelen bir ilişkinin sonucudur. İnsan kendi beninden sıyrılıp kendinin bir olma ve var olma sürecinde olduğunu idrak ettiğinde ve bu olma sürecinde kendindeki her karşıtın birleşerek bir sentez oluşturabildiğini fark ettiğinde, bu sentezin kaynağı olan Tanrı'ya yaklaşacak ve bütün umutsuzlukların son bulunduğu noktaya erişecektir.³⁹ Bu durumda Kierkegaard için, insan varoluşunun gerçekliğini sağlayan dinsel bireyselliktir. Keza, insanı Tanrı'ya götüren yol, aynı zamanda onu gerçek varoluşa götüren yoldur.

Tanrı ile ilişkiyi insanın varoluşu açısından önemli gören Kierkegaardcı varoluşçuluğun yanında aynı gelenek içerisinde, varoluşun Tanrı olmaksızın bireyin kendini inşası olarak anlayanlar da vardır. “Varoluş (existence) özden (essence) önce gelir” sözü, varoluşçu düşüncenin temel mottosudur. Fakat varoluşçu çizgideki düşünürlerin hepsi bu ifadeye aynı anlamı yüklemeler. Hristiyan varoluşçular ve ateist varoluşçuların oluşturduğu iki tür varoluşçuluktan söz eden Sartre (1905-1980), kendisini ikinci gruba dahil eder. İnsan varoluşunun açıklanmasında Tanrı'nın varlığı bu iki yaklaşım arasındaki temel farklılık olarak ortaya çıkar. Sartre, Tanrı'nın yokluğunu baz alarak konuya yaklaşmanın tutarlılık açısından daha doğru olduğunu belirtir. Bu durumda, bir varlık vardır ki onda varoluş özden önce gelir; bir varlık ki herhangi bir kavramla belirlenmeden önce var olmuştur. Varoluşçu, insan başlangıçta hiçbir şey olmadığı için onu önceden tanımlamaz. Tanrı olmadığına göre, bir insan doğası da yoktur. Dolayısıyla insan kendisini nasıl anlıyorsa hatta varoluştan sonra kendini nasıl görüyorsa öyledir.⁴⁰

Kierkegaard'ın varoluşa yaklaşımı, Sokrates'te olduğu gibi bireysel hayat esaslıdır.⁴¹ Varoluş kişinin kendini tanıması ve hayatın anlamıyla ilgilidir. Varoluş, uğrunda yaşamamız ve ölmemiz gereken bir hakikat bulma gerekliliğinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla o, “ne yapmam gerek” sorusunu soran kişinin yönelimidir.⁴² İnsanı varoluşa götüren bu yönelim aynı zamanda Tanrı'ya götürmektedir. Aslında insanın varoluşunun gerçekliğini sağlayan, dinsel bireyselliktir.

Kierkegaard'ın etik ve inanç hakkındaki görüşlerine işaret ettikten sonra onun düşüncelerindeki bazı gerilimlere ve kapalı kalan bazı noktalara da temas etmek yerinde olacaktır. İlk olarak, Kierkegaard'ın varoluş-bilgi ilişkisi konusundaki düşüncesi yeterince açık değildir. Hegel, Sokrates'in felsefeden çok bireysel hayatla ilgilendiğini söyler.⁴³ Peki, Sokrates hayranı olan Kierkegaard, bireysel varoluşun aşamaları olarak sıraladığı üç aşama hakkında bilişsel olarak ne düşünmektedir?

Sokrates, etik ve bilgi arasında ilişki kurar. Kierkegaard'a göre, bireyin varoluşsal evreleri olan estetik, etik ve dinsel evreler arasında rasyonel bir ilişki yoktur. Bu nedenle, etik alandan dinsel alana geçiş de bilişsel bir yetkinliğe değil, iradeye dayanmaktadır. Ancak irade düşünceden tamamen bağımsız değildir.⁴⁴ Ayrıca varoluş ve iman arasındaki ilişkide dinsel alana geçişte (Meşşâî filozoflarda olduğu gibi bilkuvve insan aklını bilfiil hale getiren *faal akıl benzeri*) bir dış failin olup olmadığı net değildir.⁴⁵ Zira Kendine yönelen insanın kendi beninden sıyrılarak kendinin bir var olma sürecinde olduğunu idrak etmesiyle başlayan ve Tanrı'ya yaklaşmasını sağlayan süreç, tümüyle insan kontrolünde gerçekleşmiyor gibi görünmektedir.

Diğer taraftan imanın, etik olanın tümel kaidelerine sığmayacağını söyleyen Kierkegaard, bu açıklamalarıyla dinsel evreye ulaşan kişinin bilişsel olarak en üst aşamaya ulaştığını da imlemiş olmaktadır. Çünkü imanın aklın soyut ve tümel sınırları içine sığmadığını fark etmek, bunu anlayabilmek de rasyonel bir olgudur. Bu durumda, Kierkegaard'ın, iman ve dinsel evreyi absürtle ilişkilendirerek açıklaması, dinsel alanın tamamen irrasyonel olmayıp bu alanın kendine has bir rasyonelliğinin olduğunu ortaya koyma olarak değerlendirilebilir. Ancak bu rasyonellik, etik alandakinden farklıdır. Bu sebeple dinsel alan farklı bir bakış açısını gerektirir.

Bir diğer husus ise Kierkegaard'a göre İbrahim'in bu imtihandan bir kazanımının olup olmadığıdır. Kierkegaard, imanın imtihanlarla sınanacağını belirtir; ancak Tanrı'nın kulunu böyle bir imtihanla sınaması kulda neyi var etmektedir? Mesela, bu imtihan, sonrasında bir huzuru var kılmış mıdır? Anlaşılan o ki Kierkegaard, bu sınamayla İbrahim'in sıradanlıktan, genelgeçer etik normları temsil eden tümel alandan sıyrılarak yegâneliğe, gerçek varoluşa erdiği kanaatindedir ve bu onun elde edebileceği en büyük kazanımdır. Ancak Kierkegaard'ın imanını rasyonel bir “istisna” ve “paradoks” olarak kutsayan bu varoluşçu yaklaşımı,

³⁸ Şule Gece Çelikkın, “Varoluşa Adanan Bir Yaşam: Soren Aabye Kierkegaard”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 4/479.

³⁹ Kierkegaard, *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*, 24, 25.

⁴⁰ Jean - Paul Sartre, *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*, çev. Emin Türk Eliçin (Ataç Kitabevi, 1967), 6-7.

⁴¹ Bk. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 244, 248.

⁴² Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*, 86; Feyza Şule Güngör, “Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlılaştırarak: Camus'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak”, *Felsefi Düşün* 12 (2019), 120.

⁴³ Kierkegaard, *İroni Kavramı*, 244.

⁴⁴ İrade kavramının hangi anlamlarda kullanıldığıyla ilgili olarak bk. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 512-513.

⁴⁵ Faal aklın insan aklına etkisi ile ilgili olarak bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*, ed. Albert Nasri Nadir (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 101.

her şeyi sarsılmaz bir akıl ve doğa yasası düzeni içinde açıklayan Spinoza'nın monist sistemiyle taban tabana zıt bir konumda yer almaktadır.

3. Spinoza'nın Tanrı, Varlık ve Peygamberlik Anlayışı

Etik düşüncenin dinî temellerde ele alındığı felsefî geleneklerde, Tanrı tasavvuru merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, inanç konusu da doğrudan Tanrı anlayışıyla ilişkilidir. Tanrı'nın dünyadan ve insan yaşamından uzak, yalnızca ilk neden olarak kabul edildiği deist Tanrı anlayışının etik alana yansması ile her şeye gücü yeten (kadir-i mutlak) ve mutlak bir iradeyle varlığa müdahil olan bir Tanrı anlayışının yansması birbirinden farklıdır. Kurban hadisesi gibi ilahi bir buyruğun rasyonel düzlemde nasıl anlamlandırılacağı sorusu, bu Tanrı tasavvurlarının sınırlarını test eden temel bir örnektir. Geleneksel teolojide *Mutlak* olanın “etik olanı askıya alma” yetkisi, Spinoza felsefesinde Tanrı'nın doğa yasalarıyla özdeşleştiği monist bir yapı içerisinde yeniden değerlendirilmek zorundadır. Zira Kierkegaardçı “iman paradoksu”, Spinoza'nın geometrik yöntemle inşa ettiği sistemi açısından ilahî bir “istisna” değil, rasyonel bütünlüğün sarsılmaması gereken sınır noktası olup epistemolojik, ontolojik ve etik olmak üzere üç temel krizi ihtiva etmektedir. Çalışmanın bu bölümünde, Spinoza'nın cevher anlayışından yola çıkarak mucize, peygamberlik ve vahiy kavramlarına getirdiği rasyonel eleştiriler üzerinden, kurban metaforunun bu sistemdeki imkânı ve tutarlılığı ele alınacaktır.

Modern felsefenin rasyonalist geleneğinin en önemli figürlerinden biri olan Spinoza, Tanrı, doğa ve akıl arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlar. Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirerek, her şeyin Tanrı tarafından belirlenen bir düzen içinde var olduğunu savunur. Bu yaklaşım, geleneksel Tanrı-âlem ikiliğini ortadan kaldırarak panteist bir düşünceye yol açar. Spinoza'ya göre, Tanrı ve doğa birliği olmaksızın ne Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak ne de evreni Tanrı'nın eseri olarak anlamak mümkündür. Tanrı'nın varlığından, sonsuz sıfat ve tavırlarının (modus) zorunlu olarak türediği sonucunu çıkarmamız gerekir. Tanrı kendi cevherinin gereği olarak, âlem ise sebebi olan Tanrı dolayısıyla zorunlu olarak vardır.⁴⁶ Bu ilişkilendirmeye göre, Tanrı doğada, doğa da Tanrı'da hareket etmektedir. Ancak kaynağın farklılığı nedeniyle her iki hareket özdeş değildir. Tanrı'nın hareketinde zorunluluğun kaynağı kendi tabiatı iken diğer varlıklar için bu söz konusu olamaz.

Spinoza, panteist düşüncesini temellendirmek için cevher (substantia) kavramından hareket eder. O, var olanları, *kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan* (cevher) ile başka bir şeyde var olan (tavır/modus) şeklinde ikiye ayırır.⁴⁷ Bu ayırım, onun metafizik sisteminin temelini oluşturur. Spinoza metafiziği, varlığı *yaratılmamış* ve *yaratılmış* olarak ikiye ayırır. Kendiliğinden var olan ve varoluş nedenini kendinde taşıyan varlık, *Yaratılmamış Doğa /Yaratan Doğa (Natura Naturans)* olarak adlandırılırken, varoluşunu başka bir şeye borçlu olan ve ondan türeyen varlık, *Yaratılmış Doğa (Natura Naturata)* olarak tanımlanır.⁴⁸ Bu kavramlar, Spinoza'nın cevher ve onun türevleri hakkındaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koyar.

Spinoza'nın cevher anlayışı, Descartes'in cevher tanımının radikal bir yorumudur. Her şeyden şüphe ederek başlattığı metodik şüphesi neticesinde Descartes üç tür cevherin olduğu sonucuna ulaşmıştı. Bunlar: var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan *sonsuz cevher* (Tanrı), yer kaplamayan, bedenden bağımsız, *sonlu düşünen cevher* (ruh/zihin) ve yer kaplayan ancak düşünme yetisi olmayan sonlu *uzamlı cevher*. Descartes'in, tek anlamlı olmayan bu cevher tanımı Spinoza tarafından eleştirilir; zira yüklem Tanrı'ya uygulandığında, insan için kullanıldığından farklı anlama gelmektedir. Spinoza terime yüklediği anlama, en genel tanıma sadık kalır.⁴⁹

Spinoza, cevheri, “kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey” olarak tanımlar; diğer bir deyişle, “başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeydir.”⁵⁰ Bu tanıma uyan tek varlık Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı, ezeli, sonsuz ve zorunlu bir özü ifade eden “yegâne cevherdir”. Spinoza için her şey Tanrı'dadır ve o olmaksızın hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz.⁵¹ Spinoza, varlığın kökenini açıklamak için geliştirilen sudur teorisini ise (emanasyon) reddeder.⁵² Zira bu teori, Tanrı'dan taşarak meydana gelen bir evren anlayışı sunarken, Spinoza Tanrı'yı ve doğayı tek bir cevher olarak kabul eder. Bu tek cevher mutlak anlamda sonsuzdur. Ancak Spinoza'nın sonsuzluk tanımı, ilahî dinlerdeki “her şeyi bilen ve her şeye gücü

⁴⁶ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), Bölüm I, Önerme XVII. 48; Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 42.

⁴⁷ M. Kazım Arıcan, “Spinoza Felsefesinde İnsan”, *Felsefe Dünyası* 2/42 (2005), 145.

⁴⁸ Arıcan, “Spinoza Felsefesinde İnsan”, 146.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 507.

⁵⁰ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), Bölüm I, Tanım III, 27.

⁵¹ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XV 41.

⁵² Yaşar Türkben, “Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 3/99; Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: YKY, 2010), 79.

yeten” bir Tanrı anlayışıyla aynı değildir. Spinoza’ya göre, hiçbir cevher, cevher olduğu sürece bölünemez.⁵³ Bu nedenle mutlak anlamda sonsuz olan cevher de bölünemez ve tek bir bütündür. *Yer kaplayan varlık* (uzam) ve *düşünen varlık* (düşünce), Spinoza’nın sisteminde bu yegâne cevherin sonsuz sıfatlarıdır.⁵⁴

Spinoza’nın bu katı determinist varlık anlayışı, Kierkegaard’ın İbrahim’in kurban hadisesinde merkezi bir yer ayırdığı, ilahî müdahale ve “istisna” kavramlarını ontolojik olarak imkânsız kılar. Zira görüldüğü üzere Spinoza’nın felsefesinin temeli her şeyin tek bir cevherden ibaret olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu tek ve sonsuz cevher Tanrı ya da Doğa olarak adlandırılır. Bu monist varlık anlayışında Tanrı evrenin dışında konumlanan bir yaratıcı değil, doğanın kendisidir ve ondan ayrılamaz. Spinoza’nın varlığa ilişkin bu düşünceleri peygamberlik ve mucize konusundaki görüşlerini şekillendirmektedir. Ona göre, mutlak ve bölünemez olan Tanrı-Doğa, sonsuz ve değişmez doğa yasalarıyla işler. Bu nedenle doğaüstü olan ve doğa yasalarını çiğneyen bir mucizenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Mucize, insanların sebebini bilemedikleri doğal olaylardır.⁵⁵

Doğada sadece tek bir cevher olarak Tanrı olduğuna göre, sonlu ya da sonsuz fark etmeksizin meydana gelen değişimler, Tanrı’nın yüklemeleri ve Tanrı’nın değişimleri olmak durumundadır.⁵⁶ Var olanlar Tanrı tarafından başka bir yol ya da düzende yaratılmış olamayacağına göre ve Tanrı eksiklikten uzak olduğu için o tüm şeyleri eksiksiz olarak yaratmayı istemiş olmalıdır.⁵⁷ Keza varlığın Tanrı tarafından var edildikleri şekil ve düzenin dışında meydana gelmesi mümkün değildir.⁵⁸

Bu felsefi sistemin bir sonucu olarak, genel olarak anlaşıldığı şekliyle mucize Spinoza için imkânsızdır. Çünkü bu kabule göre mucize, mevcut doğa yasalarının dışına çıkmayı ifade eder.⁵⁹ Doğa yasaları Tanrı’nın bizatihi kendisi olunca bu yasaların ihlal edilmesi Tanrı’nın kendi kendisiyle çelişmesi demektir. Bu düşünce bağlamında Spinoza mucizeyi de nedenini bilemediğimiz doğal olaylar olarak tanımlar. Sıradan insan, doğada genelde onun hakkında sahip olduğu düşüncesine aykırı, alışılmışın dışında bir şeyin gerçekleştiğini gördüğünde, Tanrı’nın gücünün ve esirgeyiciliğinin tezahür ettiğine inanır. Bilhassa bunun o kimseye bir getirisi ve yararı olması durumunda bu inanç daha da güçlüdür. Oysa tabiata aykırı bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir, zira tabiat sonsuz bir düzene sahiptir. Tabiatın sabit ve değişmez nizamından hareket etmek, Tanrı’nın varlığını ve esirgeyiciliğini kavramak için daha doğru bir yoldur.⁶⁰ Bununla birlikte Kutsal Kitap’ta bazı mucizelerden söz edilmektedir. Spinoza bu zorluğu da insanın tabiata dair bilgisindeki eksiklikle ilişkilendirmek suretiyle aşmaya çalışmaktadır.

Tabiat değişmez bir düzene tabi olduğuna göre, mucize, insanların fikirlerine göre anlam taşımaktadır. O, tabii nedenini bilemediğimiz ve bize tanıdık gelen başka şeylerle açıklayamadığımız bir eserdir. Spinoza’ya göre Kutsal Kitap’ta geçen mucizeler, tabiatın ilkelerinden habersiz olan sıradan insanların kavrama yeteneğine göre gerçekleşmiştir. Eskiler, açıklamaktan aciz oldukları durumları mucize olarak kabul ettikleri için bilinen ilkelerle açıklanabilecek birçok şey kutsal metinlerde mucize olarak geçmektedir.⁶¹

Spinoza’nın felsefi sisteminde peygamberlik de geleneksel tanımından uzaklaşır. Onun peygamberlik ve peygamberin sahip olduğu bilgiye dair açıklamaları, mucize konusundaki açıklamalarında olduğu gibi tabiatın sabit ve değişmezliği, tabiata ilişkin bilgiyle tanrısal bilgiyi ilişkilendirmesinin sonucu durumundadır. Ona göre “peygamberlik, bir şey hakkında Tanrı’nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamber ise Tanrı’nın vahyine dair kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu nedenle de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahyi dile getiren kişidir.”⁶²

Dinî açıdan bakıldığında, mucizenin önemli yönlerinden biri de peygamberin Tanrı’nın elçisi olduğunu göstermesidir. Bunun iki boyutu vardır: Birincisi, peygamberin Tanrı tarafından seçildiğine dair kendi içinde hiçbir şüphe taşımaması; ikincisi ise peygamberin, insanları ikna edebilmek için bir belirtiyeye ihtiyaç duymasıdır.⁶³ Spinoza ise bu konuyu, peygamberlerin sahip oldukları aklî yeti ve doğal bilgi çerçevesinde ele almaktadır.

⁵³ Bir an için cevherin parçalara bölünebileceğini varsayalım. Bu durumda, ister istemez bu parçalar ya cevherin doğasını koruyacak ya da korumayacaktır. Her iki durum da Spinoza’nın cevher tanımına uymamaktadır. Bk. Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XII, 39-40.

⁵⁴ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XIV, 41; Attilla Erdemli, “Spinoza’nın Ahlak Anlayışı”, *Felsefe Arkivi* 27 (2013), 117.

⁵⁵ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XXXVI, 75-76; Yovel, *Spinoza and Other Heretics (The Marrano of Reason)*, 1/4.

⁵⁶ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XXX, 61-62.

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XXXIII, 68.

⁵⁸ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XXXIII, 64.

⁵⁹ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XXXVI, 76.

⁶⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 118-119.

⁶¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 120-121.

⁶² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 53-54.

⁶³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 68-69.

Peygamberlik için, daha yetkin zihne değil, daha canlı bir hayal gücüne ihtiyaç vardır.⁶⁴ Ancak hayal gücü bir konuda emin olmak için tek başına yeterli değildir; akıl yürütmenin de buna ilave edilmesi gerekir. Peygamberlik kendiliğinden emin olunabilecek bir kesinlik içermez. Peygamberler dahi vahyin kendisinden emin değildirler. Tabii bilgi tabiatı gereği kesinlik içerdiği için hiçbir belirtiye ihtiyaç duymaz. Oysa peygamberlerin her zaman belirtileri olmuştur. Peygamberliğin kesinliği matematiksel değil, ahlâkî bir kesinliktir. Yeni bir şeriatla gelen peygamberin mutlaka bir belirtiye ihtiyacı vardır.⁶⁵ Öte yandan, zaten tabii bilgileri de ilahî bilgi olarak görmek gerekir.⁶⁶ Bu bağlamda İbrahim'in kurban buyruğunu idrak edişi, Spinoza'nın sistemi açısından ontolojik bir emir değil, peygamberin hayal gücünün ulaştığı bir zirve noktası olarak değerlendirilmeyi mümkün kılar. Zira ona göre, Tanrısal bilginin tabii bilgidен farkı, tabii bilginin sınırlarının ötesine geçmesi ve insan tabiatının yasalarına bağlı olmamasıdır.⁶⁷ Spinoza'nın bu argümanına göre, hakikat tüm insanlar için orada durmaktadır; peygamberlerin dışındaki insanlar bunu aklî kanunlarla, peygamberler ise sahip oldukları üstün muhayyile gücüyle idrak ederler.

Peygamberliğin bir belirtiye ihtiyaç duyması nedeniyle tabii bilgiye erişemeyeceğini belirten Spinoza, vahyin peygamberin sahip olduğu fikirler, hayal gücü ve bedensel özelliklerine göre değiştiğini düşünmektedir.⁶⁸ Tabiata dair bilgi hususunda insanların durumu eşit olmadığı gibi peygamberler de anlama yetileri yönüyle aynı seviyede değildirler. Peygamberlik, peygamberlerin haiz oldukları aklî yetkinliğe göre değişmektedir ve peygamberlik, seçilmiş olan o kimseleri daha bilgili kılmamıştır.⁶⁹ Tanrı kendisini de peygambere, onun hayal gücünün durumuna göre göstermiştir.⁷⁰ Musa'nın Tanrı'yla konuşmak için dağa çıkması, onun Tanrı'nın her yerde olduğunu hayal edebilecek fikrî yetkinlikten yoksun olmasının sonucudur.⁷¹

Peygamberlik ve vahiy konusundaki bu akılcı çıkarımlarına rağmen Spinoza, Kutsal Kitap anlatılarındaki peygamberlere meleğin gelmesini ve vahyi sadece rüya olarak değerlendirdiğini söylediği İbn Meymun'un görüşünü reddeder. Gözleri açık haldeyken insanın meleği görmesini mümkün görmeyen bu düşünce, Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'la uyumsuz. Peygamberler hakkında söylediklerinin tamamının Kutsal Kitap'a dayandığını belirten Spinoza, peygamberlerin vahiyleri hayal gücünün yardımıyla aldıklarını ifade eder.⁷² Ancak vahyin hangi tabiat yasalarına göre geldiğini bilmediğini ve bu konuda konuşmanın da boş olduğunu düşünen Spinoza, önemli bir iddiada bulunur. Buna göre, peygamberler vahiyleri sahip oldukları hayal güçleri yardımıyla kavradıkları için, anlama yeteneğinin sınırları ötesindeki şeyleri kavrayabildiler. Ancak hayal gücü, bulanık ve istikrarsız bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, peygamberlik, peygamberlerde uzun süreli olamıyor, çok uzun aralıklarla görülüyordu.⁷³

Anlaşılan o ki Spinoza'ya göre peygamberler, Tanrı'dan özel ve doğrudan vahiy alan kişiler değildir. Kaldı ki vahiy, esrarengiz bir şey değil, doğa yasalarının sergilenmesidir.⁷⁴ Gerçeğe ulaşmanın tek yolu akıldır; bu yol aynı zamanda ilahî bir yoldur. Peygamberlerin rolü, felsefi hakikatleri değil, ahlâkî erdemleri insanlara yaymaktır.⁷⁵ Bunu yaparken, güçlü hayal güçlerini kullanarak, soyut ahlâkî prensipleri, sıradan insanların kolayca anlayabileceği bir anlatım yöntemiyle aktarırlar.

Bu düşüncelerde, modern felsefenin evrenselci bakışını açıkça görmek mümkündür. Tüm varlığın bir tek cevherle ilişkilendirildiği bu yaklaşımda, olup biten her şey kapalı sistem içerisine yerleştirilmektedir. Bu sistem evrensel ve tümelî meydana getirmektedir. Varlık ve oluş bu tümele tabidir ve bu şekilde anlaşılmalıdır. Tanrı, akılla kavranabilen zorunlu bir

⁶⁴ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 59, 68.

⁶⁵ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 68-69.

⁶⁶ Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytülhikme* 3/1 (2013), 79.

⁶⁷ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 54.

⁶⁸ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 70, 75.

⁶⁹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 68.

⁷⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 77. Spinoza, peygamberlerin çok güçlü hayal gücüne sahip olmaları gerektiği ve aklî yetkinlik bakımından da aralarında farklılıkların bulunduğunu söylemekle Fârâbî'nin bu konudaki düşüncelerine yaklaşmaktadır.

⁷¹ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 75, 78.

⁷² Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 57; Spinoza'nın, İbn Meymûn'un vahiy konusundaki düşünceleri hakkındaki açıklamaları, İbn Meymûn'un kendi teziyle örtüşmemektedir. Zira İbn Meymûn'a göre, vahiy mütehayyile kuvvesiyle meydana gelmektedir ki bu da rüya ya da görü gibi iki farklı yolla gerçekleşir. Görü ise peygamberlere uyanırken gelen ürkütücü bir haldir. Bk. Kemal İlhan, "İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması", *ATEBE* 9 (2023), 60.

⁷³ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 65-66.

⁷⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 172.

⁷⁵ Spinoza, vahiy tarihi bağlamından farklı yorumladığı için eleştirilmiştir. Spinozacı düşüncede vahiy, zihinlerde Tanrı ideasının ve kalplerde Tanrı sevgisinin ortaya çıkmasını ifade eder ki böylece vahiy ve anlama yeteneğine bağlı Tanrı sevgisi örtüşür. Bu da teoloji ile felsefenin örtüşmesi anlamına gelir. Oysa *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temel önermesi bu ikisinin ayrı olduğunu söylemektedir. Bk. Diego Tatiân, *Spinoza. Dünya Sevgisi* (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 103.

düzensizdir; doğada meydana gelen her şey değişmez ve zorunlu yasalara bağlıdır. Buna göre Tanrı, aklın ötesinde, etik alanı askıya alan bir emir veremez. Yani Tanrı da (kendisiyle çelişmemek adına) bu tümelliğin dışına çıkamamaktadır. Bu deterministik yaklaşıma göre, mucize ve vahyin klasik yorumu, evrenselin dışındaki bir duruma tekabül etmektedir. Şu hâlde Spinozacı düşünce açısından kurban hadisesinin durumu nedir? Eğer doğa yasaları Tanrı'nın bizatihi kendisi ise, İbrahim'in bıçağını kaldırdığı o an, sarsılmaz bir rasyonel düzenin içinde nasıl bir boşluğa ya da hayali bir sapmaya karşılık gelmektedir?

Etik anlayışının ele alınacağı bir sonraki bölümde de açıkça görüleceği üzere, dinî anlatıdaki İbrahim'in kurban hadisesi, Tanrı'nın bireyden akla aykırı, etik açıdan korkunç bir eylemde bulunmasını emretmesi olacağından, Spinoza'nın Tanrı anlayışında yeri olmayan bir irade tasavvuru anlamına gelir. Kierkegaard'ın, kurban hadisesinde İbrahim'de gördüğü etik olanı askıya alma ve absürt bir emre itaat eylemi, Tanrı'yı mutlak akıl ve mükemmel düzen olarak gören Spinoza için rasyonel olarak kabul edilebilir bir durum değildir. Bu nedenle, Spinoza'nın peygamberlik ve vahiy anlayışı Kierkegaard'ın yaklaşımından oldukça uzaktır. En genel ifadeyle söylemek gerekirse, her iki düşünürün felsefelerindeki temel farklılık, tümele yaklaşımlarında ortaya çıkmaktadır. Spinoza evrensel olanın tarafında yer alırken Kierkegaard, evrenselin dışına çıkmayı bireysel var oluşla ilişkilendirmektedir.

4. İnsanın Özgürlüğü ve Varoluşu

Spinoza'nın Tanrı-doğa özdeşliği çerçevesinde şekillenen ontolojisine göre kurban hadisesi; Tanrı, İbrahim ve İshak özneleri üzerinden tahlil edilmesi gereken üç temel sorunsalı barındırmaktadır. Bunlar: Değişmez doğa yasalarıyla özdeşleşmiş bir Tanrı, evrensel rasyonelitenin dışında kalan "kurban" gibi bir talepte bulunabilir mi? İbrahim'in akli askıya alan eylemi, Spinoza sisteminde gerçekten bir "itaat" olarak mı yoksa bir hayal gücü yanılması olarak mı değerlendirilmelidir? Son olarak, İshak'ın bu süreçteki konumu etik ve teolojik açıdan bir zorunluluk mu yoksa kendi varlığını sürdürme gücünün (*conatus*) rasyonel bir inkârı mıdır? Bu sorular, kurban bıçağının Spinoza'nın geometrik düzenindeki sarsıcı etkisini tartışmaya açmaktadır. Bu soruların yanıtları, Spinoza felsefesinin temelini oluşturan tek cevher anlayışı, doğanın değişmez zorunluluğu ve varlığını kendini koruma çabası arasındaki ilişkide gizlidir. Kurban hadisesi bu noktada Spinoza sistemi için ontolojik bir paradokstur. İbrahim'in eylemi, Spinoza'nın en temel ilkesi olan *conatus*'un radikal bir inkârıdır. Kierkegaard bu inkârı "etiğin teleolojik olarak askıya alınması" olarak kutsarken, Spinoza bunu insanın rasyonel özünden ve özgürlüğünden uzaklaşması olarak değerlendirmek durumundadır.

Spinoza, felsefe ve teolojinin birbirinden kesinlikle ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle, Kutsal Kitap'ın en derin sırlarına vakıf olduğunu iddia eden Kiliseyi, Platoncuların ve Aristotelesçilerin spekülasyonlarını öğretmekten başka bir şey yapmamakla suçlar. Din konusunda, Orta Çağ teolojisinde olduğu gibi, Platoncu ve Aristotelesçi düşünceden hareketle yapılacak yorumlar yerine kutsal metinlerin kendilerinden hareketle bir yorum geliştirilmesi gerekir. Ancak bu, aklın dışlandığı anlamına gelmez. Kaldı ki Kutsal Kitap akli serbest bırakılmaktadır.⁷⁶ Eski felsefi sistemlere ve dinî kurumlara yönelik eleştirel tutum, modern felsefenin temel karakteristiğidir. Bu dönemin önemli isimlerinden olan Spinoza'nın dinî metinlerin Platoncu ve Aristotelesçi yorumlarını doğru bulmayıp, bu yöntemi benimseyen Kiliseye yönelik eleştirisi de bu karakteristik özelliğe bir örnektir. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin temel amacını, yüzyıllardır vahiy adına savunulan önermeleri çürütmek olarak belirtir. Bu amaçla Kutsal Kitap için bir okuma yöntemi geliştirir. Bu yöntem, doğayı yorumlama yöntemiyle aynıdır.⁷⁷ Onun bu eleştirel yaklaşımı, dinî metinlerin aklın süzgecinden geçirilmesi gerektiğini savunur ve dogmatik kabulleri sorgular.

Temel gayesi kurtuluş meselesine çözüm aramak olan Spinoza, ebedî mutluluğa nasıl ulaşılacağı sorusunun cevabını aramaktadır. Ona göre, bu mutluluk ancak ruh huzuru ve mükemmel bir sükûnetle mümkündür. Biz gerçek nedenleri ve doğru felsefeyi bildiğimizde, nasıl yaşamamız gerektiğini de öğrenmiş oluruz. Spinoza, Sokrates'te olduğu gibi, felsefeye karşı entelektüalist bir yaklaşım sergileyerek onu, bilgeliliğin peşinden koşma ve doğru hayata dair bilgiyi arama faaliyeti olarak tanımlar.⁷⁸ Bu bağlamda, doğası itibarıyla endişeli ve mutsuz olan insandaki huzursuzluğu gidermek için tabiattaki mükemmel anlaşılabilirliğin insan ruhuna aktarılması, tabiat kanunlarının orada da geçerli olması gerekir.⁷⁹

Spinoza'nın ahlâk anlayışı, varlık konusundaki düşüncelerine de uygun olarak, akıl ve doğa yasalarıyla uyum içinde hareket etmeyi temel alır. İnsanın amacı, akıl yoluyla doğanın düzenine uygun bir yaşam sürmek olmalıdır. Doğa yasalarını anlayan bir kimse, etik olarak doğru olanı bilir ve buna göre hareket eder. Ahlâk, Tanrı'ya iman etmek ya da dinî vecibeleri yerine getirmekle

⁷⁶ Bk. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 47, 59, 65.

⁷⁷ Tatiân, *Spinoza*, 91; Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ın halk yığınları ve dilbilimcilerce yorumlanması, nefretin, uyumsuzluk ve eziyetin önünü açar, insanlar arasında düşmanlığa neden olur; oysa Kutsal Kitap'a göre dostluk esastır. Bk. Tatiân, *Spinoza*, 92.

⁷⁸ Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 511.

⁷⁹ Bk. Spinoza, *Ethica*, Bölüm V, Önerme XLII, 361-362; Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 47.

değil, doğanın akılcı düzenine uygun bir yaşam sürmekle ilgilidir.⁸⁰ Bu nedenle insanın Tanrı'ya olan inancı, akıl ve doğa yasalarıyla uyum içinde bir yaşam sürmekle ilişkilidir. Peki, Spinoza bu iddiasını nasıl temellendirmektedir?

Var olan her şeyin sadece bir tek cevherden ibaret olduğunu iddia eden Spinoza, bunun kendi varoluşunun nedeni ve yaratılmamış olan (*Natura Naturans*) Tanrı olduğunu söyler.⁸¹ Bu tek cevherden, sonsuz sayıda *tavırlar* (*moduslar*) zorunlu olarak türemiştir. İnsan da dâhil olmak üzere, doğadaki tüm sonlu varlıklar bu türevlere, yani *Natura Naturataya* aittir.⁸² Bu nedenle birey, Tanrı'dan ayrı, tekil bir varlık değildir; Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından türeyen bir *tavırdır*. *Yaratan Doğa*, Tanrı'nın kendisi, *Yaratılan Doğa* ise Tanrı'nın tezahürleridir. Gerçekliği rasyonel olarak kabul eden ve dünyayı evrensel yasalarla yönetilen, unsurları arasında sürekli bir uyum olan birlikli bir sistem olarak gören bu yaklaşımda düşünce ve varlık özdeştir. Spinoza insanın sorumluluğu ve edimlerinin durumunu da bu birlikli sistem çerçevesinde ortaya koyar.

Bu sisteme göre, insan zihni bir ide, Tanrı'nın düşünce niteliği altında tezahür eden bir değişim, tanrısal bilincin bir *tavırdır* (*modus*). Spinoza etiğinde erdem düşüncesi korunmakla birlikte, oldukça farklı bir anlam kazanır. Erdem, insanın kendi varlığını korumasına ve geliştirmesine yönelik istek ve gücü olarak anlaşılan **conatus** öğretisiyle örtüşecek şekilde güç anlamına gelmektedir.⁸³ Bu bakış açısı iyi ve kötünün anlamlandırılmasında da kendisini gösterir. Amaç varlığı muhafaza etmek ve geliştirmek olunca insanın ilişkide olduğu şeyler ya da insanın eylemleri için yüklenen değer yargıları da buna göre anlam kazanmaktadır.

Conatus öğretisi, *Etika*'nın üçüncü bölümü olan "Duyguların Kökeni ve Doğası Üzerine" (On the Origin and Nature of the Affects) başlığı altındaki şu iki önermede özetlenmektedir. "Her şey, kendi başına olduğu sürece, kendi varlığını sürdürmek için çabalar." "Herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba (*conatus*) şeyin fiili özünden başka bir şey değildir."⁸⁴ Şeylerin, doğup, belli bir süre yaşadktan sonra ölüp gittiği bu sonsuzluk âleminde her varlık, kendi varlığını devam ettirebilmek için elinden gelen çabayı göstermek zorundadır. Diğer bir ifadeyle *conatus*, evrensel yaşam mücadelesidir. Hâl böyle olunca, bizim için yararlı olduğundan emin olduğumuz **iyi**; iyi olana erişmemize engel olduğunu kesin olarak bildiğimiz ise **kötü**dür. Burada yararlı kastedilen, insan doğası modeline yaklaşmaktır. Dolayısıyla kötüden maksat da bu modele yaklaşmamıza engel olacağından emin olduğumuz her şeydir.⁸⁵

Spinoza tüm duyguların da bu temel varoluş çabasından türediğini düşünmektedir. Örneğin insan, iyi olduğuna hükmettiği şeye karşı iştah duyarken kötü olduğuna hükmettiğinden de zorunlu olarak kaçınır. Spinoza'da erdem tanımı da bu çerçevede şekillenmektedir. Buna göre, insan kendi varlığını korumaya çabaladığı ve bunu başarabildiği ölçüde erdemle donanırken kendi varlığını korumayı reddettiği ölçüde erdemini yitirir. Dolayısıyla en üstün erdem, varlığını koruma çabasıdır.⁸⁶ Hiç kimse zorlayıcı haricî bir etkiye yenik düşmedikçe bu çabadan uzak durmaz. Varlığı koruma çabası en üstün erdem ise İbrahim'in kendi soyunu devam ettirecek olan oğlunu kurban etme girişimi Spinozacı okumaya göre, sadece bir etik ihlali değil, ontolojik bir öz yıkım ve rasyonel olmayan bir zayıflıktır.

Cevher kavramının merkezinde yer aldığı, Tanrı ve varlığın birleştiği bu sistemde, insanın sadece bedeni değil, zihni de Tanrı ile ilişkilidir. İnsan zihni, Tanrı'nın düşünce sıfatının bir ifadesidir. Bu nedenle, varlık ve Tanrı arasında kurulan bu ilişkide, insanın özgürlüğü sorunu da ele alınmalıdır. Spinoza bu konuda da genel anlayıştan ayrılır. Ona göre özgürlük, irade özgürlüğü veya seçme özgürlüğü değildir.⁸⁷ Özgürlükle anlaşılması gereken entelektüalist özgürlüktür. Dışsal etkenler eylemlerimizi sınırlandırabilir; ancak insanın davranışlarını belirleyen asıl güç, içsel belirleyicilerde yatmaktadır. Dolayısıyla, eylemin içsel belirleyiciler aracılığıyla saptanması hâlinde özgürlükten söz etmek mümkündür. Bu nedenle, özgürlük kavramının söz konusu içsel belirleyiciler çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir.

Bu bağlamda, Spinoza için yaratılıştan özgürlük söz konusu olamaz; zira özgür doğan bir insanın ahlâklı olmasına gerek yoktur.

⁸⁰ Spinoza, *Ethica*, Bölüm V, Önerme XLII, 361-362.

⁸¹ Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme VI, 30-31.

⁸² Spinoza, *Ethica*, Bölüm I, Önerme XV, 41-42.

⁸³ Gilles Deleuze, *Spinoza. Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005), 55-56; Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 524, 532.

⁸⁴ "Everything in so far as it is in itself endeavours to persist in its own being." "The endeavour wherewith a thing endeavours to persist in its being is nothing else than the actual essence of that thing." Conatus, Latince bir kelime olup sözlükte çaba, eğilim, efor, girişim anlamlarına gelmektedir. Conatus sözcüğünün karşılığı olarak İngilizce tercümelere "endeavour" kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Bk. Benedictus de Spinoza, *Ethics* (London: J. M. Dent & Sons, 1941), Bölüm III, Önerme VI, VII, 91; Benedictus de Spinoza, *Ethics Proved in Geometrical Order*, çev. Michael Silverthorne - Matthew J. Kisner (London: Cambridge University Press, 2018), 102,103.

⁸⁵ Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Tanım I, II, 240, 241; Erdemli, "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı", 135, 138-141.

⁸⁶ Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Önerme XIX, XX, 258-259.

⁸⁷ Spinoza iradeyi bir ve aynı şey olarak görür. Bk. Spinoza, *Ethica*, Bölüm II, Önerme XLIX, 149.

Böyle bir insan, doğası gereği zaten iyi, etkin, yetkin, güçlü ve erdemlidir.⁸⁸ Bu özellikler yalnızca var oluşuyla zorunlu olarak bu niteliklere sahip olan Tanrı için geçerlidir.⁸⁹ Bazı yazarların insanın doğası itibarıyla özgür olduğunu savunması, belli bir doğa fikrine sahip olup insanı bağımsız bir cevher olarak kabul etmeleri nedeniyledir.⁹⁰ İnsanın özgürlüğü, eylemlerinin sebeplerine dair doğru fikre sahip olmasıyla ilişkilidir. Yani özgürlük, doğada var olan nedenselliğin bilgisiyyle gerçekleşmektedir. Doğaya, Tanrı'ya ve dolayısıyla kendimize dair bilgiye sahip olduğumuz ölçüde duygularımızın ve arzularımızın kölesi olmaktan kurtuluruz.⁹¹ Bilgimizde artışa neden olan şeyler, özgürlüğümüzün gerçekleşmesine de katkıda bulunmaktadır. Özgür insan, aklın buyruklarına göre yaşar ve asla ölüm korkusu duymaz.⁹² Bu perspektiften bakıldığında İbrahim, Spinoza'ya göre eyleminin nedenlerini bilmediği için özgür değil, hayal gücünün ve kederli tutkuların kölesidir. Onun itaati, Tanrı'nın yasasını bilmekten doğan bir hürriyet değil, teolojik bir yanılsamadır.

Spinoza'nın, insanın varoluşuna ilişkin, cevher ve *conatus* kavramları bağlamında ortaya koyduğu yaklaşım, Kierkegaard'ın varoluş düşüncesinden oldukça farklıdır. Bu anlamda öncelikle inanç konusunda her iki düşünür birbirinden oldukça farklı noktalarda konumlanmaktadır. Spinoza, inancı akıl ve doğa yasalarıyla uyumlu bir yaşam sürmek olarak görür. Bunu sağlayabilmenin yolu da doğanın düzenini anlamaktan geçmektedir. Diğer bir ifadeyle iman, kişinin evrensel düzeni bir bütün olarak görüp anlaması, kendisinin de bu bütünün bir parçası olduğunun idrakinde olarak, bu bütüne entegre bir yaşam sürmesidir. Tekil olanın evrensel içerisine dâhil edildiği bu düşünce, Kierkegaard'ın iman anlayışının çok uzağındadır. Spinozacı inanç, Kierkegaard düşüncesinde ancak *anlama* bağlamında değerlendirilebilir. Kierkegaard için inanç, bireyin mutlak bir varoluşsal sıçrama yaparak evrensel etik kurallarını askıya almasını gerektirirken, Spinoza için bu tür bir bireysel özgürlük ve ayrıcalık, felsefi olarak mümkün değildir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak tanımlamasına neden olan kurban hadisesindeki İbrahim'in tutumu yanlıştır; zira Tanrı insandan böyle bir talepte bulunmaz. Bireyin varoluşu her iki düşüncede de Tanrı ile ilişkilendirilse de farklılık, bireyin, varoluşu evrenselin içinde kalarak mı yoksa yegâne olmakla mı elde edeceğidir.

Kurban hadisesinde Spinoza düşüncesi açısından kabul edilemez olan sadece İbrahim'in tutumu değildir. Dinî anlatıda ve Kierkegaard'da bu, teslimiyet ve iman ile ilişkilendirilse de İshak'ın, kendi varlığına yönelik olumsuz bir durumu –ki Spinoza, varoluşu tehdit eden bu tür durumları kötü olarak görmektedir- kabullenışı *conatus* öğretisine uymaz.

Kutsal Kitap'taki kurban anlatısı konusunda her iki düşünür de dinî metin için geleneksel öğretinin dışında bir okuma şekli geliştirmektedir. Kierkegaard'ın bu hadise üzerinden imanı açıklarken kullandığı “absürt”, dinî alanın kendine has rasyonelliğini ifade ederken Spinoza, rasyonel olanın dışına çıkmayı peygamber ve Tanrı için dahi mümkün görmez.

Bu dinî anlatıda, her iki düşünür açısından ele alınması gereken bir diğer nokta, insanın en uzak ereğinin ne olduğu sorunudur. Spinoza, insanın her varlık gibi zorunlu olarak kendi varlığını koruma çabası içinde olduğunu, bu anlamda Doğaya ya da Tanrı'ya dair elde edeceğimiz bilgilerin bizi arzularımızın kölesi olmaktan ve ölüm kaygısından kurtaracağını, böylece mutluluğa eriştireceğini iddia eder.⁹³ Ancak Kierkegaard'a göre, insanı rahatsız eden, onu arayışa, sorgulamaya yönelten “*umutsuzluk*” ve “*kaygı*” Tanrı'ya yönelişin, dolayısıyla varoluşa giden yolun başlangıcında yer alır. Şu hâlde, iki düşünür arasındaki asıl ontolojik uyumsuzluk, insanın uzak ereğine dairdir. Spinoza'da nihai erek, aklın dinginliği ve doğanın rasyonel zorunluluğunun bütüncül kabulüyle, Kierkegaard'da bu erek, aklın sınırlarına ulaştığı noktada Tanrı ile kurulan paradoksal bir ilişkidir. Spinoza'nın entelektüel mutluluk dediği yerde Kierkegaard korku ve titremeyi konumlandırır.

Spinoza düşüncesinde olduğu gibi, insan zihninin Tanrı ile ilişkilendirildiği bir düşüncede, kaçınılmaz olarak, Tanrı'nın inkârının imkânı sorusu akla gelmektedir. Yani tikel aklın tümel akıl (Tanrı) tarafından içerildiği kabul edilen bir sistemde tikel-tümel uyumsuzluğu nasıl açıklanabilir? *Etika*'nın “Duyguların Kökeni ve Doğası Üzerine” isimli ikinci bölümdeki 8 ve 9. önermelerde soruya cevap olabilecek açıklamalar yer alsa da tatmin edici olmaktan uzaktır.⁹⁴ Diğer taraftan, aklın buyruklarına göre yaşayan insanın ölüm korkusundan uzaklaşacağını söylemek, doğayı anlamayı salık veren Spinoza düşüncesinde bir paradoks meydana getirmektedir. Bu nedenle Spinoza'nın sistemi, özellikle tikel-tümel uyumsuzluğunun (Tanrı'nın inkârı) nasıl açıklanacağı ve aklın buyruklarına göre yaşayan insanın doğal bir gerçeklik olan ölüm korkusundan uzaklaşacağını iddia edilmesi gibi konularla, çözüm bekleyen paradokslar içermektedir.

Spinoza ve Kierkegaard'ın felsefelerinde Sokrates'in önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak Sokrates'in etkisi her iki

⁸⁸ Erdemli, “Spinoza'nın Ahlak Anlayışı”, 150.

⁸⁹ Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Önerme LXVIII, 307-308.

⁹⁰ Türkben, “Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü”, 3/101.

⁹¹ Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Önerme LXIII, 303-304.

⁹² Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Önerme LXVII, 306; Cevizci, *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, 533, 535.

⁹³ Bk. Spinoza, *Ethica*, Bölüm IV, Önerme LXIII, LXVII, 303-304, 306.

⁹⁴ Bk. Spinoza, *Ethica*, Bölüm II, Önerme VIII, IX, 161-162, 163-165.

filozofun sistemlerinde farklı şekilde tezahür etmiştir. Başka bir ifadeyle, Spinoza ve Kierkegaard, Sokrates'in ahlâk felsefesindeki farklı noktalara odaklanmışlardır. Spinoza, etik konusuna epistemolojik açıdan yaklaşarak, bilgi ve insan edimleri arasında bir ilişkilendirme yaparken Kierkegaard, tekil insan yaşamına, somut olana odaklanarak ve bireyin yegâneliği üzerinden varoluşçu sistemini oluşturmaktadır. Bu iki düşünür arasındaki gerilim, felsefe tarihinde (bilhassa modern öznenin yaşadığı temel bir ayrışma olan) aklın mutlak hâkimiyeti ile varoluşun rasyonel olmayan derinliği arasındaki köklü ayrışmayı somutlaştırmaktadır. Bu bağlamda kurban hadisesi, her iki düşünce sisteminin insan ve mutlak tasavvurundaki uzlaşmazlığı temsil eden merkezi bir felsefî metafor olarak işlev görmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, İbrahimî gelenekteki kurban hadisesi merkezinde Kierkegaard ve Spinoza'nın Tanrı, etik ve inanç eksenindeki yaklaşımlarını kavramsal düzeyde analiz etmeyi amaçlamıştır. Bu analiz, her iki düşünürün *Mutlak olana dair* geliştirdikleri temel farklılıkları ve bunun bireyin varoluşu, iradesi ve ahlak ile ilişkisini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda kurban hadisesi, Spinoza'nın rasyonel determinizmi ile Kierkegaard'ın varoluşsal paradoksu arasındaki ontolojik yarılmayı somutlaştıran bir laboratuvar işlevi görmüştür.

Kierkegaard ve Spinoza, her ne kadar Sokrates felsefesinden etkilenme ve kurumsal dinî öğretilere karşı duruş gibi ortak noktalara sahip olsalar da düşünce sistemleri arasında belirgin bir yakınlık doğurmamıştır. Spinoza, rasyonel ve evrenselci bir yaklaşımla bilgi ve insan eylemleri arasında ilişki kurarken, Kierkegaard bireysel varoluşa odaklanmış ve bu varoluşun ancak evrenselin dışına çıkılarak mümkün olabileceğini savunmuştur.

Kierkegaard felsefesinde bireyin varoluş evreleri arasında rasyonel ilişki yoktur. Etik alandan dinsel alana geçiş iradeye dayalı olarak gerçekleşir. Bu geçişte etkin bir dış nedenin olup olmadığı net olmamakla birlikte, imanın etik olanın tümel kaidelerine sığınmayacağını belirtmesi, rasyonel idrak ile iman arasında bir paradoks yaratır.

Varlığın bir tek cevherle ilişkilendirildiği Spinoza felsefesinde olup biten her şey kapalı bir sistem içerisinde, zorunlu bir düzen olarak gerçekleşmektedir. Buna göre, Tanrı etik alanı askıya alan bir emir veremez; zira bu, onun kendisiyle çelişmesi anlamına gelir. Klasik dinî anlatıdaki kurban hadisesindeki ilahi emir, Spinoza'nın Tanrı anlayışında yeri olmayan bir irade tasavvuru anlamına gelir. Kierkegaard'ın iman şövalyesi olarak adlandırdığı İbrahim'in yaptığı, Spinoza düşüncesinde asla olumlanmaz. Zira böyle bir şey kabul edildiğinde, Tanrı, bireyden akla aykırı, etik açıdan korkunç bir eylemde bulunmasını emretmiş, İbrahim, etik ilkelere uygun davranmayarak oğlunu katletmeye çalışmış, İshak ise kendi varlığını koruma çabasına (*conatus* ilkesine) uygun hareket etmemiş olacaktır.

Spinoza'ya göre inanç, akıl ve doğa yasalarıyla uyumlu bir yaşam sürmektir. Bunu sağlayabilmenin yolu da doğanın düzenini anlamaktan geçer. Tekil olanın evrensel içerisine dâhil edildiği bu düşünce, Kierkegaard'ın iman anlayışının çok uzağındadır. Spinozacı inanç, Kierkegaard düşüncesinde ancak *anlama* bağlamında değerlendirilebilir ki iman *anlamadan* çok farklıdır.

İki düşünürün felsefelerindeki farklılığın asıl nedeni, insanın uzak ereğinin ne olduğu sorununa yaklaşımlarında yatmaktadır. Spinoza, insanın da kendi varlığını koruma çabasında olduğunu ve Doğaya ya da Tanrı'ya dair elde edeceği bilgilerin kendisini ölüm kaygısından kurtararak mutluluğa eriştireceğini savunur. Kierkegaard'a göre ise insanı arayışa yönelten "umutsuzluk ve kaygı", Tanrı'ya yönelişin, dolayısıyla varoluşa giden yolun başlangıcında yer alır.

İnsan zihninin Tanrı ile ilişkilendirildiği, yani tikel aklın tümel akıl tarafından içerildiği kabul edilen bu sistemde tikel-tümel uyumsuzluğu sorunu Spinoza düşüncesinin çözüm bekleyen çıkmazlarından biridir.

Bu çalışma, Kierkegaard'ın imanı anlaşılmasız kılan ve Spinoza'nın Tanrı'yı zorunlulukla ilişkilendiren yaklaşımlarının teolojik ve etik tartışmalara getirdiği alternatif bakış açılarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, felsefe tarihinde rasyonel sınırların aşılması ve mutlak teslimiyet gibi ana temaların, varoluşçu ve rasyonalist geleneklerce ne kadar farklı yorumlandığını da göstermiştir. Tanrı, inanç ve etik, pek çok rasyonel açıklama imkânı barındıran konulardır. Spinoza ve Kierkegaard'ın düşünceleri bu imkân sınırları içinde yer alanlardan sadece ikisidir. Nitekim Spinoza ve Kierkegaard arasındaki bu gerilim, aslında modern insanın yaşadığı temel bir varoluşsal yarılmayı özetlemektedir: Bir yanda her şeyi rasyonelleştiren evrensel etik/rasyonel düzen, diğer yanda ise bu düzenin kuşatmadığı öznel vicdan ve bireysel inanç alanı. Kurban hadisesi, bu iki alanın uzlaşmazlığını temsil eden bir metafor olarak felsefî geçerliliğini korumaktadır. Bu bağlamda, çalışma, her iki düşünürü kendi kapalı havzalarının dışında, kurban hadisesi gibi radikal bir kırılma noktasında karşı karşıya getirerek modern etiğin akıl ile iman arasındaki gerilimini bu mukayese üzerinden yeniden tartışmaya açmıştır. Gelecek çalışmaların, bu iki zıt yaklaşımın modern etik sistemler ve bireysel sorumluluk kavramları üzerindeki yansımalarını incelemesi faydalı olacaktır.

Kaynakça | References

- Abbagnano, Nicola. "Hümanizm". çev. Nesrin Kale. *Ankara Üniversitesi Dergileri* 25/2 (1992), 763-770.
- Arıcan, M. Kazım. "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 3/1 (2024), 17-32.
- Arıcan, M. Kazım. "Spinoza Felsefesinde İnsan". *Felsefe Dünyası* 2/42 (2005), 145-165.
- Baktemur, Zeynep - Acar, Rahim. "Kierkegaard'da Ahlakın Öznelliği Problemi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/3 (30 Haziran 2019), 5-18.
- Bilgin, Büşra. "Soren Kierkegaard Düşüncesinde Kendi Olmaklık". *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2025), 109-124. <https://doi.org/10.70916/buefd.1660791>.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: YKY, 4. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Çamcı, Hikmet - Atay, Rıfat. "Bir Simülakr ya da Eğitim Çıktısı Olarak Özgürlük: Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Bir Okuma". *Turkish Academic Research Review* 9/3 (30 Eylül 2024), 298-318. <https://doi.org/10.30622/tarr.1491656>
- Çelikkhan, Şule Gece. "Varoluşa Adanan Bir Yaşam: Soren Aabye Kierkegaard". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 4/477-491. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Deleuza, Gilles. *Spinoza. Pratik Felsefe*. çev. Ulus Baker. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005.
- Deleuza, Gilles. *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. çev. Ulus Baker. Ankara: Öteki Yayınevi, 1. Basım, 2000.
- Erdemli, Atilla. "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 27 (2013), 115-157.
- Fârâbî. *Kitâbu Ârâi ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*. ed. Albert Nasrî Nadir. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- Gödelek, Kamuran. "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/5 (2008), 357-371.
- Gülten, Nevin. *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*. Gazi Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Günenç, Mehmet. "Kierkegaard ve Filozofların Tutarlılığı". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 24 (2013), 11-17.
- Güngör, Feyza Şule. "Felsefi İntihar ya da Absürdü Aşkınlaştırmak: Camus'nün Kierkegaard Eleştirisini Sorgulamak". *Felsefi Düşün* 12 (2019), 115-137.
- Hannay, Alastair. "Takdim". çev. İbrahim Kapaklıkaya. *Korku ve Titreme*. 9-45. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi (Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe)*. çev. Doğan Barış Kılınç. İstanbul: NotaBene Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Hegel, G.W.F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1. Basım, 1991.
- İlhan, Kemal. "İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması". *ATEBE* 9 (30 Haziran 2023), 45-68. <https://doi.org/10.51575/atebe.1253340>
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. çev. Sylvia Walsh. Cambridge: Cambridge University Press, 18. Basım, 2019.
- Kierkegaard, Søren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *İroni Kavramı, Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. çev. Sıla Okur. İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Kitabı Mukaddes Şirketi. *Kitabı Mukaddes*, 2000.
- Sartre, Jean - Paul. *Varoluşçuluk Materyalizm ve Devrim*. çev. Emin Türk Eliçin. Ataç Kitabevi, 3. Basım, 1967.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürişken. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım, 2012.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethics*. London: J. M. Dent & Sons, 1941.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethics Proved in Geometrical Order*. çev. Michael Silverthorne - Matthew J. Kisner. London: Cambridge University Press, 2018.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2016.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 291-304.
- Şimşon, Elis. "Sunuş". *Ya/Ya da*. 7-38. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Tatiân, Diego. *Spinoza. Dünya Sevgisi*. Ankara: Dost Kitabevi, 1. Basım, 2009.
- Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlâkı*. çev. Mustafa Kök - Mustafa Doğan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Türkben, Yaşar. "Spinoza'ya Göre Tanrı ve İrade Özgürlüğü". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 3/98-114. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Uyanık, Necip. *Kierkegaard Felsefesinde İnsan Varoluşunun Paradoksal Yapısı*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Vural, Mehmet. "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi". *Beytulhikme* 3/1 (2013), 53-83.

- Yıldırım, Şeniz. "Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 4/493-514. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics (The Adventures of Immanence)*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics (The Marrano of Reason)*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.