

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

SPİNOZA’NIN DİN ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Kibar GÜRBÜZ

Ankara-2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

SPİNOZA’NIN DİN ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Kibar GÜRBÜZ

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Engin ERDEM

Ankara-2018

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

Kibar GÜRBÜZ

SPİNOZA'NIN DİN ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Engin ERDEM

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Engin Erdem (Danışman)

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber

Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan

Tez Sınavı Tarihi: 16/08/2018

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

..... danışmanlığında hazırladığım
“.....(Ankara.20.....)
” adlı yüksek lisans ☒ - doktora/bütünleşik doktora ☐ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Adı-Soyadı ve İmza

ÖN SÖZ

Spinoza (1632-1677), Yahudi düşüncesinde geleneksel dönemden modern döneme geçişte kırılma meydana getirmiş bir sistem filozofudur. Spinoza'nın din tasavvuru ve din konusundaki eleştirileri onun varlık düşüncesi kadar bilinmemektedir. Bu çalışmanın temel amacı, sadece Yahudilik'ten değil aynı zamanda Hristiyanlık'tan da tard edilmiş bir filozof olarak Spinoza'nın sahip olduğu din anlayışını ve bu konudaki eleştirilerini ortaya koymaktır.

Spinoza'nın din hakkındaki görüşlerini incelerken, onun bu meseleyi ayrıntılı olarak işlediği *Teolojik ve Politik İnceleme* adlı eseri temel başvuru kaynağımız oldu. Eserin aslı Latince'dir. Çalışmamız süresince Jonathan Israel tarafından düzenlenen ve Cambridge University Press tarafından basılan *Theological- Political Treatise* (2007) nüshasını esas aldık. Ayrıca C.B. Akal, R. Ergün (Dost Yay.-2016) ve M. Kazım Arıcan (TDV Yay.-2011) tarafından çevirisi yapılan nüshaları mukayeseli olarak ele almaya çalıştık. Bununla beraber Leo Strauss'un *Spinoza's Critique of Religion* başlıklı çalışmasından da büyük ölçüde istifade ettik. Spinoza'nın din tasavvurunu bütün yönleriyle tartışmak tezimizin sınırlarını aşacağı için çalışmamızı, "Nübüvvet", "Mucize" ve "Kutsal Kitap Eleştirisi" konuları ile sınırlandırdık.

Tez, Giriş ve Sonuç kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır; giriş kısmında düşünce tarihinde dine dair yaptıkları yorum ve eleştirileri ile tanınan Kant, Hegel ve Marx gibi düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini inceledik. Birinci bölümde Spinoza'nın din anlayışının genel çerçevesini ana hatları ile ortaya koymaya çalıştık. Bu bölümde ayrıca Spinoza'nın din tasnifini ve din-felsefe ayrımını Yahudi düşünce geleneğindeki iki önemli ismin, Musa b. Meymun (1135-1204) ve Juda b. Alpachar (ö.1240?)'ın görüşleri çerçevesinde inceledik. Birinci bölümde, Spinoza'nın nübüvvet ve mucize eleştirisini ele aldık. İkinci bölümde, Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisini; kutsal metnin yorumlanmasında tespit ettiği problemleri ve önerdiği çözümleri inceledik. Sonuç

kısımında ise eleştiriler üzerinden hareket eden Spinoza'nın nasıl bir din anlayışı ortaya koyduğunu ve buradan hareketle aslında neyi amaçladığını tespit etmeye çalıştık.

Son olarak, tez konusunun belirlenmesinden çalışmanın son aşamasına kadar; sabırla, titizlikle metni okuyarak önemli tenkit ve tavsiyeleri ile desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. Engin Erdem'e; görüşleriyle çalışma sürecine katkı sağlayan Pof. Dr. M. Kazım Arıcan ve Doç. Dr. Yasin Meral'e; metni okuyarak görüş ve önerileriyle yanımda olan kıymetli arkadaşlarım Bahar Özdemir'e, Hüseyin Kırmızı'ya, Ferda Yıldırım'a, Yasemin İpek'e ve son olarak tüm çalışma boyunca maddi ve manevi desteğini hiç esirgemeyen değerli eşim Zafer Gürbüz'e sonsuz teşekkürler.

Kıbar GÜRBÜZ

Ankara- 2018

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM	6
SPİNOZA’NIN DİN ANLAYIŞININ GENEL ÇERÇEVESİ.....	8
1. Din ve Hurafe	10
2. Din-Felsefe Ayrımı.....	15
1.1. Musa b. Meymun: Felsefî Din	17
1.2. Juda İbn Alpakhar: Dînî Felsefe	19
3. Akıl Dini – Hurafe Dini	28
II. BÖLÜM	39
NÜBÜVVET VE MUCİZE ELEŞTİRİSİ.....	39
1. Nübüvvet	39
1.1. Nübüvvetin İmkânı	39
1.2. Tabii Bilgi ve İlahi Bilgi	43
1.3. Peygamberlerin Özellikleri	48
2. Mucize	57
2.1. Mucize’nin Tanrı’nın Varlığına Delaleti	60
2.2. Kutsal Kitap’ta Geçen Mucizelerin Yorumlanması.....	66
III. BÖLÜM.....	72
KUTSAL KİTAP ELEŞTİRİSİ.....	72
1. Kutsal Kitap Yorumunda Yanlış Yöntem	74
2. Kutsal Kitap Yorumunda Doğru Yöntem	76
2.1. Kutsal Kitap’ın Doğru Yorumlanmasında Karşılaşılan Zorluklar	79
3. Kutsal Kitap’ın Otantikliği Meselesi	82
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA	97
ÖZET	103
ABSTRACT	104

KISALTMALAR

A.g.e.	:	Adı geçen eser
A.g.m.	:	Adı geçen makale
AÜİF	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜSBE	:	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AYBÜ	:	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Bkz.	:	Bakınız
b.	:	Bin, İbn
c.	:	Cilt
CÜİF	:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Çev.	:	Çeviren
Ed.	:	Editör
HÜİF	:	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİF	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ö.	:	Ölümü
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfa aralığı
SÜSBE	:	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Thk.	:	Tahkik
TTP	:	Teolojik ve Politik İnceleme
Vb.	:	Ve benzeri
Vd.	:	Ve diğerleri
Vol.	:	Volume
Yay.	:	Yayınları, Yayınevi, Yayıncılık

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin başlangıcından beri hem bireysel hem de toplumsal hayatın neredeyse ayrılmaz bir parçası olan dinin insan ilişkilerini ve bu ilişkilerden yola çıkarak toplumsal yapıyı nasıl etkilediği sürekli tartışılmalıdır. Söz konusu tartışma aydınlanma döneminde ivme kazanarak farklı görüşlere kapı aralamıştır. Bu dönemde esas mesele siyasi, toplumsal, ahlaki ve epistemolojik alanda kimin otorite olacağının kavgasıdır. Birey ve toplumu inşa etme hakkı kimde olacaktır? Akıl bu tartışmaların odağında yer almaktadır. Bir yaratıcıya ve vahye inanan düşünürler bile bu süreçte inancın akıl süzgecinden geçirilmesinin gerektiğini vurgulamışlardır. Bu bağlamda ortaya konulan görüşler din alanında kırılma meydana getirmiş kilise ve din adamlarına karşı eleştiriler yöneltmiştir. Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinin dine dair yaklaşımlarının ve eleştirilerinin merkezinde de yine kilise bulunmaktadır. Bu dönemin düşünürlerine göre, insanlara boş inançlar aşılayan, akıllarını ve kalplerini kendi otoriteleri altına alarak maneviyatlarından ziyade, taassupları, hırsları ve bencillikleri ile ortaya çıkan papazlar ve onların temsil ettikleri kilise en tehlikeli kurumdur. Kilisenin bu yıkıcı etkisinin merkezinde, aşkın ve doğaüstü yapısı ile iman ve vahyi, aklın üzerine çıkarmış olan din bulunmaktadır.¹ Zira doğaüstü din anlayışında var olan vahiy, peygamberlik ve doğanın düzenini bozan mucizeler, aydınlanmacı filozofların merkeze aldıkları akla dayalı ve güvenilir dünya tasavvurlarına engel teşkil etmektedir.²

Bu çalışmada düşünce tarihi içinde Tanrı ve din hakkında öne sürdüğü görüşleriyle çok tartışılan isimlerden biri olan Spinoza'nın din tasavvurunu ve din konusundaki eleştirilerini ele alacağız. Doğrudan Spinoza'nın görüşlerine geçmeden önce, ondan farklı açılardan etkilenen ve bir yönüyle onun halefleri sayılabilecek olan Kant (1724-1804), Hegel (1170-1831) ve Karl Marx (1818-1883)'ın din konusundaki

¹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, Say, 2017, s. 26.

² Sait Kar, "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, 2014, s. 175.

görüşlerine kısaca değineceğiz. Bunu yapmaktaki amacımız, adı geçen filozofların din anlayışı ve eleştirileri ile Spinoza'nın tasavvuru arasındaki benzer ve farklı yönleri ilişkin genel bir çerçeve ortaya koymak ve bu suretle, Spinoza'nın din eleştirisinde durduğu yeri ve neyi amaçladığını tespit etmektir.

Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Kant'ın din hakkında ortaya koyduğu görüşler büyük önem arz etmektedir. Kant'ın din analizinin en göze çarpan veçhesi dini aklileştirmesidir. Kant, dini saf akıl dini [rasyonel] ve tarihsel vahiy [kurumsal] olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki din arasındaki ilişkiyi daire örneği ile izah eden Kant, tarihsel vahiy diğer daireyi kapsayan bir daire olarak tasvir eder.³ Akla dayalı dinden daha geniş olan tarihsel vahyin özelliği aklın kavrayamadığı tecrübi ve tarihsel öğeleri içermesi iken akla dayalı dinin tüm insanlarda ortak olan akla dayalı olup evrensel olmasıdır. Bundan dolayı Kant'a göre, tarihsel vahyin tarihsel ve tecrübi unsurlarının evrensel nitelikte olan akıl dinine göre yorumlanması gerekir. Kant'ın din ayırımındaki temel amacı Hristiyanlık üzerinden ele aldığı tarihsel vahyin insanı akıl dinine götürüp götüremeyeceği hususunu açıklığa kavuşturmasıdır.⁴ Kant aydınlanma döneminin bir düşünürü olarak rasyonel din yaklaşımını din çözümlemesinin odağına yerleştirmiş ve bu bağlamda önemli analizler yapmıştır. Kant'ın din konusunda yapmış olduğu bu ayırım ileride göreceğimiz üzere Spinoza'ya büyük ölçüde benzemektedir. Zira Kant da Spinoza gibi düşüncenin özgürleşme sürecinin hurafe dinini eleştiriye tabi tutmaktan geçtiğini düşünmektedir. Bu anlamda yine Spinoza'ya benzer şekilde dini büyüden, hurafelerden, hikâyelerden arındırmaya çalışmıştır. Bunu yaptıktan sonra da ahlak ve din arasında bir çatışmadan ziyade bir tamamlayıcılık olduğunu ifade etmiştir. Kant bir eylemin Tanrı korkusundan dolayı yapılırsa ahlaki niteliğini kaybedeceğini ısrarla belirtir. Çünkü bu türden bir korku ya da sevgi hayvani eğilimlerle aynı

³ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, (çev. L. Çilingir, A. Avcan), Ankara, Elis Yay., 2017, s. 41.

⁴ Engin Erdem, "Kant'ın Vahiy Anlayışı", *AÜİFD*, XLVIII sayı 2, 2007, ss. 40-41.

düneydedir. Aynı şekilde Kant dinin herhangi bir mükâfat için de araçsallaştırılmasına karşıdır. Kant, insan özgürlüğü konusunda Spinoza'dan ayrışsa da dine dair yaptığı eleştirileri konusunda benzerlik göstermektedir.⁵

Kant'ın yanı sıra Hegel de din eleştirisinde önemli bir yere sahiptir. Hegel'in dini kimliği hakkında yaygın bir görüş mevcut değildir. Ancak onun din yorumu, aydınlanma düşüncesi içerisinde Hristiyanlığı ihya edecek yeni bir yorum yapmak yerine, genellikle Hristiyanlık karşısında eleştirel bir tutum takınmak anlamında “dinsel revizyonizm” geleneğinin bir devamı olarak değerlendirilebilir. Hegel her toplumun dine ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Hegel bir yandan inanç inançsızlık çatışmasında dini, inancın lehine bir güç olarak ortaya çıkarır; öte yandan “Akıl Çağı”nda dinin işlevsizliğini beyan etmesiyle, dinin aşkınlık boyutunu ortadan kaldırarak, dini bilgiyi felsefi bilgi ile sınırlandırır ve Tanrı'yı Akıl ile özdeşleştirir.⁶ Onun genel felsefesi teoloji ve antropoloji üzerinden gelişmiştir. Ancak dini düşüncüyü insan odaklı ele almış ve dine içeriden değil dışarıdan bakmıştır.⁷ Ona göre, din toplumsal ve siyasal bütünleşme konusunda aracı bir öneme sahip olmasından dolayı değişime uyum sağlayabilen dinamik bir yapıya sahiptir. Hegel'i aydınlanma dönemi filozoflarından ve Spinoza'dan ayıran en temel fark toplumsal ve siyasal düzenlemeler konusunda filozofun akli yerine *kollektif akıl*'a güvenmesidir. Bu kollektif akıl Hegel'in tarihselleştirdiği din'dir. Hegel'in bu yaklaşımı her ne kadar dini olumlayan bir ifade olarak okunsa da aslında o dini aşkın konumundan indirip akla ve tarihe indirgemıştır. Dolayısıyla esas aldığı Hristiyanlık inancını aşkın bir tanrı anlayışından çıkarıp tarihsel

⁵ Mustafa Cihan, “Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:3/1, 2013, ss.108-110.

⁶ Cevat Özyurt, “Hegel'in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin ile İmtihani”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Derneği*, c. 14, sayı:2, 2014, ss. 139-140.

⁷ Özyurt, a.g.e., ss. 170-171.

süreç içerisinde insan aklının düşünsel deneyiminin en yetkin hali olarak görmüştür. Böylece Hegel dini kültür düzeyine indirgemıştır.⁸

Din hakkında her ne kadar ayrıntılı yazmamış olsa da düşünce tarihinde din eleştirisi ile tanınan bir diğer düşünür Karl Marx'dır. Marx'a göre, kapitalizmin sürdürülebilmesi için üst sınıfların elindeki araçlardan biri de din'dir. Çatışmayı toplumsal değişimin esas gücü olarak gören Marx, hâlihazırdaki sosyal yapının varlığını idame ettirmesi için dinin kullanıldığını düşünür. Din bu analiz içinde toplumsal düzenin işleyişini meşrulaştıran bir unsurdur. Marx, dini sınıfsal yapıyı meşrulaştırıcı bir ideoloji olarak görmektedir. Yoksulları pasifize etmek adına din önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Fakat sömürü ve baskının sebep olduğu acıyı ve ıstırabı dindirecek bir unsur olarak din hakkında "kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz bir dünyanın ruhu ve halkın afyonu"⁹ ifadelerini kullanmıştır. Mülk sahiplerinin mülksüzler üzerinde uyguladıkları baskı ve sömürünün tahammül edilebilir bir hal almasında din, egemenlerin elindeki bir araçtır. Fakat Marx, sosyal düzen içindeki çarpıklıkları çözme noktasında dine önemli bir rol vermemektedir. Kendisine yabancılaşan-toplumsallaşmaktan uzak-ezilen ve sömürülen sınıfın düşüncesinde din adeta hayali bir çözüm ve telafi mekanizmasıdır. Marxist teoride din, üst yapısal bir unsur olarak insanları kendilerine, doğaya ve toplumsal düzene yabancılaştırmaktadır. Yeryüzündeki mülksüzler ve yurtsuzlar mutsuzluklarını öte dünyada (cennette) telafi edeceklerine inandırılmışlardır. Marx'a göre din hem yanılsama hem de ideolojik çerçevede yanlış bir bilinç durumudur. İnsan bu yanlış bilinçten ancak aydınlanma ve bilim ile kurtulabilir.¹⁰

⁸ A.g.e., ss. 153-154.

⁹ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (çev. Kenan Somer), Ankara, Sol Yayınları, 2009, s. 192.

¹⁰ Marx'ın burada aydınlanma ile kastettiği şey felsefi değil ekonomik bir içeriğe sahiptir. Özyurt, "Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:2, 2014, s. 237-238.

Aydınlanma döneminin sahip olduğu din anlayışı ve eleştirilerinin nüvelerini bu dönemden önce gelen 17. yüzyılda özelde ise Spinoza’da bulmak mümkündür. Zira Spinoza bu iki dönem arasında dine yönelik yaptığı yorum ve eleştirileri ile “akıl çağı” olarak da adlandırabileceğimiz aydınlanma dönemine önemli bir zemin hazırlamıştır. Ancak Spinoza’nın dine yönelik yaptığı eleştirilerin içeriği aydınlanma dönemi düşünürlerinin mantığı ile bütünüyle paralel değildir. Zira Spinoza dine yönelttiği eleştirileriyle bütünüyle dinin özünü hedef almamış aksine dinin tahrif edilmiş formlarını eleştirisinin odağına yerleştirmiştir. Aydınlanma dönemi düşünürlerinden Marx’ın dine dair yaptığı eleştiriler ideolojik bir nitelikte olup dini toplumsal hayatta konumlandırmaya yöneliktir. O, genç yaşta Spinoza’yı okumuş ve ondan oldukça etkilenmiş biri olmasına rağmen dine dair yaptığı eleştirilerin amacı konusunda Spinoza’dan ayrılmıştır. Hegel’in din kritiği ise teolojik bir niteliktedir. Ancak her ne kadar belli açılardan Spinoza’dan ayrışsa da gerçek din ve gerçek felsefe arasında kurduğu ilişki bakımından Spinoza ile benzetilmektedir.¹¹

Spinoza’nın din eleştirisi her ne kadar belli açılardan teolojik yorumlar içerse de felsefî bir nitelik taşımaktadır. Aydınlanma dönemi filozofları da Spinoza’nın ele aldığı bazı meseleleri incelemiştir. Ancak benzer konuları bütünüyle aynı mantık ve amaç doğrultusunda incelememişlerdir. Örneğin din-felsefe ayrımını Spinoza’nın temas ettiği bağlamdan farklı olarak sosyolojik veya teolojik zeminde incelemişlerdir. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Spinoza bu iki alanın kendi öncülerini de esas alıp felsefî bir zeminde incelemiştir. Spinoza’nın din hakkında öne sürdüğü görüş ve eleştirileri bu alanda yapılacak daha sonraki eleştirilere zemin oluşturmanın yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlık dinine içeriden bir bakış açısı sunması açısından önemlidir.

¹¹ M. Kazım Arıcan, “Giriş”, Benedict De Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, (çev. M. K. Arıcan), Ankara, TDV Yay., 2011, ss. 10-11.

Spinoza'nın isminin felsefi gelenekte din eleştirisi konusunda öne çıkan düşünürlerle anılması onun din konusunda sadece negatif bir tutum içerisinde olduğu ya da pozitif bir şey ortaya koymadığı anlamına gelmemelidir. Her ne kadar tezimizin başlığı “Spinoza'nın Din Eleştirisi” şeklinde olsa da aslında buradaki amacımız Spinoza'nın din tasavvuru ve din konusundaki eleştirileri olarak anlaşılmalıdır. Bu hususu tezimizin ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Ancak en başta bir yanlış anlamaya mahal vermemek adına ya da Spinoza'yı daha doğru anlamak açısından bu noktayı açıklamayı gerekli görüyoruz. Zira ileride göreceğimiz gibi Spinoza'nın sadece din konusunda yıkıcı bir tutum içerisinde olmadığı aynı zamanda yapıcı önerilerinin de bulunduğu görülecektir. Spinoza doğru din ile dinin yanlış tezahürleri arasında bir ayrıma gitmekte ve bu ikisini birbirinden özenle ayırmaktadır. Bu bakımdan Spinoza'nın din eleştirisi toptan bir din karşıtlığı olarak değil aslında yanlış din tasavvurlarına yönelik bir tenkit olarak anlaşılmalıdır.

Bu anlamda tezimizi üç bölümde ele alacağız. Birinci bölümde Spinoza'nın din tasavvurunu inceleyeceğiz. Bu çerçevede din ve hurafe konusunu inceledikten sonra onun düşüncesinde önemli bir yere tekabül eden din-felsefe ayrımını ele alacağız. Devamında dinin izahında aklın konumuyla ilgili Spinoza'nın görüşlerini Yahudi geleneğinin iki önemli ismi olan Musa b. Meymun ile Juda b. Alpakhar'ın görüşleri ekseninde irdelleyeceğiz. Akabinde Spinoza'nın din eleştirinin merkezine koyduğu hurafe dini ile savunduğu akıl dini ayrımını ele alacağız. Bu ayrım üzerinden Spinoza'nın nasıl bir din tasavvuruna sahip olduğu sorusunun cevabını bulmaya çalışacağız.

İkinci bölümde Spinoza'nın nübüvvet ve mucize eleştirisini ele alacağız. Bu başlıklar altında nübüvvetin imkânı, tabii bilgi-ilahi bilgi ve peygamberlerin özelliklerini inceleyeceğiz. Ayrıca mucizenin Tanrı'nın varlığına delaleti ve gerekli olup olmadığı hususunu irdelleyeceğiz.

Üçüncü bölümde ise Kutsal Kitap eleştirisinde Spinoza'nın sistematik bir biçimde kutsal metinler hakkındaki eleştiri ve önerilerini inceleyeceğiz. Konuyu farklı düşünce geleneğinden gelen Kutsal Kitap eleştirmenlerinin yorumlarıyla ilişkilendirip Spinoza'nın bu alanda ne yapmaya çalıştığını anlamaya çalışacağız. Bu sayede Spinoza'nın tahrif edilmiş Kutsal Kitap hakkındaki tutumunun ne olduğu sorusuna cevap arayacağız.



I. BÖLÜM

SPİNOZA'NIN DİN ANLAYIŞININ GENEL ÇERÇEVESİ

Baruch¹² Spinoza'nın din anlayışı içinde yaşadığı 17. yüzyıl Batı felsefi düşüncesinin genel özellikleri ile yakından ilişkilidir. 17. yüzyıl, Batı düşünce tarihi her yönü ile yeni bir felsefi dönemdir. Söz konusu dönemin düşünce dünyasının oluşumunda en önemli rolü oynamış filozoflardan biri de Descartes (1596-1650)'tır. O, ne Orta Çağ felsefesinin sahip olduğu din temelli dünya görüşünü merkeze alıp bilimi bir kenara bırakarak bütünüyle teolojiye yönelmiş ne de çağdaşı Hobbes (1588-1679) ve Bacon (1561-1626) gibi tamamen bilimi merkeze alarak dini reddeden görüşü esas almıştır. Descartes bu iki uç görüş arasında orta yolu tercih etmiş, bilim ile dini uzlaştırma çabası içinde olmuştur.¹³ Descartes, bir taraftan vahyin gerçeğe, akla aykırı yönüne itiraz ederken diğer taraftan da akli yüceltip matematiği yöntem olarak kullanmıştır. Onun rasyonalist olarak tanımlanmasına sebep olan şey ise; “dünyanın insan varlığı için nasıl anlaşılır hale getirilebileceğinin yollarını aramasıdır.”¹⁴ Spinoza, Descartes ile aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış ve onun rasyonalist düşünce sisteminden önemli derecede etkilenmiştir.¹⁵

Spinoza, sosyo-politik ve dini açıdan diğer yerlere kıyasen daha özgür bir bölge olan Amsterdam'da yaşamıştır.¹⁶ İçinde yaşadığı Yahudi cemaatinden ayrılan Spinoza,

¹² Spinoza'nın İbranice ismi *Baruch*'dur. Ancak ailesi ona ana dili olan Portekizce kökenli *Bento* adı ile hitap etmiştir. Spinoza ise cemaatten atılıp aforoz edildikten sonra bu iki ismi de geride bırakıp aynı anlama gelen latince *Benedict* veya *Benedictus*'u kullanmıştır. Bu üç ismin hepsi de anlam olarak aynı olup; kutlu, mübarek kişi anlamına gelmektedir. W.N.A. Klever, “Spinoza's life and Works”, (Edited by Don Garrett), *The Cambridge Companion to Spinoza*, UK, Cambridge University Press, 1996, s. 14.

¹³ Cevizci, *17. yüzyıl Felsefesi*, İstanbul, Say, 2016, s. 149.

¹⁴ Cevizci, a.g.e., s. 277.

¹⁵ A.g.e., s. 277.

¹⁶ Spinoza'nın ataları 16. yüzyılda İspanya-Portekiz sınırında yerleşen ve burada ticaret ile uğraşan *Seferad* [İbranice'de İspanya anlamına gelir] Yahudilerindendi. Bu dönemde Müslümanlar tarafından himaye edilmiş ve birkaç yüzyıl boyunca bu bölgede güven içinde yaşamışlardı. Ancak bu durum, Granadas Krallığı Ferdinand ve Isabella'nın bu bölgeyi fethedilip Müslümanları oradan atıncaya kadar sürdü. Bu süreçten sonra Hristiyan olmayan kesimler İsa'nın düşmanı olarak tanımlanıp her türlü baskı ve zulme maruz kaldı. Hristiyan olmayan kişiler ya zorla din değiştirmeye (aslen Yahudi olup zorla Hristiyanlığa geçen kişilere “Marranos” denir) ya da göç ettirilmeye mecbur bırakıldı. Bu durum başta İspanya olmak üzere Portekiz, Almanya, Polonya ve Hollanda'da yaşandı. Ancak Hollanda'da bir grup Yahudi tarafından ayaklanma başladı ve bu ayaklanma sonucu Amsterdam'da kendi inançlarını yaşama fırsatı veren yeni bir ulus doğdu. Bu bölge (Amsterdam) Engizisyon mahkemelerine karşı direnebilen

ticari faaliyetler sayesinde başka bölgelerden gelen farklı düşüncelere sahip kişiler ve akımlar ile temas kurma fırsatı bulmuştur. Bu temasları esnasında Spinoza'yı en çok etkileyen akım, o dönemde özgür düşünceyi savunan Protestanlık olmuştur. Spinoza, bu sayede dinin yanı sıra bilim ve düşünce alanında meydana gelen yeni gelişmelerden de haberdar olmuştur. Spinoza, Protestan düşünürlerin düzenlediği bilimsel ve felsefi toplantılara katılarak Descartes'tan ve Kartezyen felsefesinden haberdar olmuştur.¹⁷ Öğrenmiş olduğu bu farklı düşünceler Spinoza'da çok derin etkiler meydana getirmiştir. Bu etki ilk olarak Kutsal Kitap hakkında sorgulamaya girmesi ile kendini göstermiştir. Spinoza'nın eleştirel tavrı, Amsterdam Yahudi cemaatinin öfkesine sebep olmuştur. Ancak Spinoza, sahip olduğu yeni yaklaşım ve düşüncelerden geri adım atmamış, aksine teolojik birçok meseleyi sorgulamaya devam etmiştir. O, yaşadığı bu zihinsel dönüşüm/kırılmadan dolayı 1656 yılında 24 yaşındayken cemaatten aforoz (*herem*) edilmiştir. Cemaatten atıldığı bu dönemde henüz hiçbir şey yayınlamamış olmasına rağmen sahip olduğu düşüncelerinden dolayı yaşadığı dönemdeki insanlar tarafından nefret konusu olmuş ve adı *Benedictus*'tan (kutsanmış) *Maledictus*'a (lanetli) dönüştürülmüştür.¹⁸ Yahudi cemaatinden kovulduğunda Yahudi düşünce geleneği ve teolojik birçok mesele hakkında derin bilgi sahibi olan Spinoza¹⁹ görüşlerini tard

Yahudiler için en ideal yer olarak kabul edildi. Farklı bölgelerde baskı ve zulüm gören Yahudiler buraya göç edip kendi inançlarına geri dönme fırsatı buldular. Roger Scruton, *Spinoza*, (çev. H. Gür), Ankara, Dost, 2007, ss. 11-18; Steven Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, (çev. A. Duman, M. Başekim), İstanbul, İletişim, 2013, s. 11. Spinoza'nın gerek içinde yaşadığı dönemi gerek ondan önce gelen atalarının yaşamış olduğu bu süreci göz önünde bulundurduğumuzda kendi döneminde din adamları tarafından onun din hakkında görüşlerine neden bu denli tepki verdiklerini daha iyi anlayabiliriz. Çünkü o dönemde Yahudilerin aslında kendi inançlarını yaşayabilecekleri tek özgür kale olan Amsterdam'da Yahudiliği eleştiren her görüş onlar için sadece fikirsel bir durum olarak anlaşılmamış, varlıklarını tehdit eden bir sorun olarak algılanmıştır.

¹⁷ Spinoza'nın Descartes felsefesi ile tanışması ile ilgili başka kaynaklarda farklı bilgiler de mevcuttur. Bu kaynaklara göre, Spinoza 20'li yaşlarında Frances van den Enden adında bir öğretmenden eğitim aldı. Bu kişiden başta Latin dili olmak üzere Descartes felsefesi, Skolastik felsefe ve Hristiyan düşüncesi ile tanıştı ve bu alanlarla ilgili derin bilgi sahibi oldu. Hatta o dönemde Spinoza'nın hocası olan Enden'in Okulu Amsterdam'da farklı ilimler ve özgür düşünmeyi savunmasından kaynaklı orada yaşayan Yahudiler tarafından kötü bir üne sahip olup, buraya giden kişilere de hoş bakılmamıştır. Scruton, *Spinoza*, ss. 19-21.

¹⁸ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, (çev. E. Güngör), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1973, s. 165.

¹⁹ M. Kazım Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Ankara, Divan, 2015, s. 297.

edilmesinden 14 yıl sonra kaleme aldığı *Teolojik ve Politik İnceleme (TTP)* adlı eserinde ayrıntılı biçimde dile getirmiştir.

Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus) adlı eser, dönemin muhafazakâr çevreleri tarafından gelebilecek tepkileri önlemek adına Spinoza'nın ismi belirtilmeksizin 1670 yılında Amsterdam'da sahte bir basım yeri ve yayıncı ile yayımlanmıştır. Spinoza, biriktirdiği ve ifade edemediği görüşlerini bu eserinde ortaya koymuştur.²⁰ O, felsefesinin temellerini oluşturan *Etika* adlı eserini yarıda bırakıp *Teolojik ve Politik İnceleme*'yi yazmaya başlamasının sebeplerini uzun yıllar yazıştığı sadık arkadaşı Oldenburg'a 1665 yılında gönderdiği mektupta şu şekilde belirtir:

1. Teologların önyargıları. Şunu biliyorum ki, insanların kendilerini gerçekten felsefeye adamalarına en çok engel olanlar bu önyargılardır. Bu nedenle, bunları açığa çıkarmak ve onları aklı başında insanların zihinlerinde kazımak için çabaıyorum.
2. Sıradan halkın benim hakkımdaki düşünceleri. Beni tanrıtanımlılıkla suçlamaktan vazgeçemedikleri için, kendimi, bu suçlamayı elimden geldiğince reddetmek zorunda hissediyorum.
3. Felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğü. Onu tüm araçları kullanarak savunmak istiyorum. Çünkü burada bu özgürlük, aşırı otorite ve vaizlerin küstahlığı nedeniyle bütünüyle ortadan kaldırılıyor.²¹

TTP'yi dikkatle incelediğimiz zaman Spinoza'nın bu eserinde, politik güç ile teolojinin birbirinden ayrılması ve bununla koşut olarak, din ile felsefenin de ayrı ayrı ele alınması gerektiği düşüncesinin ön planda olduğunu görebiliriz.²² O, öncelikle inanç özgürlüğünü tesis edip akıl ve teolojiyi birbirinden ayırıp özgür kıldıktan sonra politik anlamda özgürlüğü tesis etmeyi amaçlar. Onun din eleştirisindeki temel amacı tam olarak budur. Spinoza'nın gerek kendi döneminde gerek önceki dönemlerde kilise ve din adamlarının insanlar üzerinde oluşturdukları etki ve baskının hep devam ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda onun teoloji alanında özgürlüğe öncelik vermesi oldukça makul bir yaklaşım olarak görülebilir. Zira teoloji alanında mevcut olan önyargı ve yanlış düşünceler bertaraf edilip teologlar tarafından oluşturulan baskı ortadan

²⁰ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, (çev. E. Güngör), İstanbul, Ötüken, 1981, s. 156.

²¹ Spinoza, *Mektuplar*, (çev. E. Ayhan) İstanbul, Dost, 2014, s. 189.

²² Reyda Ergün, "Giriş", Baruch Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, (çev. C. B. Akal, R. Ergün), Ankara, Dost, 2016, s. 15.

kaldırılmadan sosyal- politik alanda yapılacak hiçbir yenilik amacına ulaşamayacaktır.²³ Spinoza'nın *TTP*'yi yazmasındaki temel amaç, dine bağlılığın ne anlama geldiğini, devletin huzurunun nasıl gerçekleşeceğini anlatmak ve bunlara halel getirmeden özgür düşünce ve inancın nasıl söz konusu olabileceğini ortaya koymaktır.²⁴ O, bunu yaparken ilk olarak din hakkında var olan önyargıları göstermeye çalışır. Ayrıca insanları, din maskesi altında köleleştiren ve dini kendi otoritelerini sağlamlaştırmak için kullanan din adamlarına karşı uyarır.²⁵ Spinoza'nın eserinin başlığında (*Teolojik-Politik İnceleme*) teolojinin politikadan önce gelmesi, onun din eleştirisindeki amacını da bir bakıma göstermektedir.

Spinoza açısından dinlerin öz halini kaybetmelerindeki temel sebep de yine insanların kilise ve din adamlarına (teologlara) büyük saygı göstermelerinden kaynaklanmaktadır. Zira temel amacı tanrısal sevgiyi yaymak olan din adamları sıradan insanların kendilerine gösterdiği saygıyı istismar ederek hırs ve açgözlülüğü asıl amaç haline getirmişlerdir. Bunun sonucunda tapınaklar tiyatroya, din bilginleri ise birer hatipe dönüşmüştür. Kutsal Kitap ve öğretisi de bu nedenlerden ötürü öz halini kaybetmiştir.²⁶

Spinoza özelde Kutsal Kitap eleştirisi, genelde din eleştirisindeki amacı hakkında şunları söyler:

Hedefim içinde bunları²⁷ düzeltmek ve teolojinin ortak önyargılarını çürütmek var. Ama korkarım böyle bir girişim için çok geç kalındı. Gerçekten de işler öyle bir noktaya geldi ki insanlar bu konuda yanıldıklarının söylenmesine dayanamıyor ve din sanarak benimsedikleri şeyi inatla savunuyorlar. Görünüşe bakılırsa, artık akla önem veren yok; (geri kalanlara kıyasla) pek az sayıda birkaç kişi dışında... Bu önyargılar insan zihninde öylesine yer kaplıyor ki! Yine de çaba harcayacak ve bu girişimden vazgeçmeyeceğim. Çünkü bütünüyle umutsuzluğa düşmek için hiçbir neden yok.²⁸

²³ Ahmet Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984, ss. 116-117.

²⁴ Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul, Say, 2012, s. 211.

²⁵ Spinoza, *TTP*, s. 46.

²⁶ Spinoza, *TTP*, s. 47.

²⁷ Spinoza burada Kutsal Kitap ile ilgili eksik ve yanlış olan bilgileri kastetmektedir.

²⁸ Spinoza, *TTP*, ss. 154-155.

Spinoza'nın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, insanlar önyargıları yüzünden din adı altında yanlış bir şeye inatla inanırlar. Bu kişilerin inandıkları “yanlış inançta” akla yer verilmemektedir. Ona göre insanlar salt Kutsal Kitap’a bakarak bir dini inancı benimsemek yerine zihinlerindeki önyargılara Kutsal Kitap’tan dayanak bulma çabası içine girmişlerdir. Spinoza’nın eleştirdiği din tasavvuru tam olarak budur.

1. Din ve Hurafe

İnsanlar dünyevi işlerinin peşinde koşarken kimi zaman umut, kimi zaman da korku duygusuna kapılırlar. Tecrübeleri ne kadar eksik olursa olsun işler yolunda gittiğinde insanların kendilerini bilge saydıklarını ve hiç kimsenin nasihatlerine kulak asmadıklarını belirten Spinoza, ancak durum tam tersi olup işler kötüye gittiğinde bu insanların her türlü saçma nasihate dahi ihtiyaç duyduklarını ve bunun da ötesine geçip hurafelere inandıklarını dile getirir. Hurafeye sıkı bir şekilde bağlanan insanlar tüm tabiatı sahip oldukları bu algıyla yorumlamaktadırlar.²⁹ Hurafenin devrede olduğu yerde Spinoza’nın “Tanrısal ışık” (divine light)³⁰ olarak kavramsallaştırdığı akıl devre dışıdır.

Spinoza’nın anlayışında akla dayalı din, ibadetlerle ve kurbanlarla gönlü alınan, öfkesi teskin edilen ve gözüne girilmeye çalışılan bir Tanrı’ya inanmak değildir. Aşırı korku, aşırı umut ve aşırı sevgi gibi duygularla kendisine bağlanılmış bir Tanrı inancından ziyade akla dayalı bir Tanrı düşüncesi Spinoza’nın din anlayışında hâkimdir.³¹ Ancak din adamları veya kâhinler insanların korku ve ümit gibi duygularını kullanıp onları kendi otoriteleri altına almışlardır. Onlar özellikle siyasi bütünlüğün tehlikede olduğu zamanlarda, toplum üzerinde olumsuz etkide bulunup kralların dahi çekindikleri kişiler haline gelmişlerdir.³² Din adamlarının insanların üzerinde

²⁹ Spinoza, TTP, s. 44.

³⁰ Spinoza, TTP, s. 47.

³¹ Abdullatif Tüzer, “Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3, 2013, s. 47.

³² Spinoza, TTP, s. 45.

oluşturdukları bu otorite bireysel anlamda kendilerine saygı gösterilmesinin ötesine geçip tarih boyunca insanlar arasında meydana gelen büyük çatışmaların ve savaşların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kitleler din adamları tarafından radikalize edilmiştir. Bu katı durum en çok da din alanında kendini göstermiştir.

Spinoza açısından hurafede korku duygusu çok güçlü ve etkilidir. Hurafe insanlara aklın yetersiz ve bilgeliğin de etkisiz olduğunu düşündürür; insanları Tanrı ve olağanüstü haller ile ilgili tamamen akıl dışı şeylere inanacak duruma getirir. İnsanlar hurafeye o kadar teslim olurlar ki ne zaman alışılmadık bir durumla ya da hayranlık uyandıracak bir şeyle karşılaşılırsa bunun olağanüstü bir şey olduğuna inanırlar; bu durumun yatıştırılması için Tanrı'ya dua edip adaklarda bulunmaları gerektiğini düşünürler. Hatta hurafeye körü körüne inananlar, böyle bir durum karşısında herhangi bir eylemde bulunmayan kişiler hakkında dinsizlik ithamında bile bulunurlar. Spinoza bu duruma İskender'in örneğini verir: O, Susa Kapıları'nda talihinin dönmesinden korkmayı öğrendiği zaman hurafelere kapılıp kâhinlere danışmaya başlamış ancak, Darius'u yendikten sonra müneccimlere ve kâhinlere danışmayı bırakıp korku ve umut arasında gelgit yaşamıştır.³³

Spinoza'ya göre, hurafe gücünü akıldan değil insanda çok etkili olan umut, kin, öfke, hile vb. duygulardan alır. Bir bakıma herkes tabiatı gereği hurafenin etkisi altında kalabilmektedir. Hurafeye kaynaklık eden bu duygular yine tabiatları gereği çeşitli ve değişkendir. Bu değişkenlik, tarih boyunca pek çok soruna hatta savaşlara sebep olmuştur. Hurafenin sahip olduğu bu gücü, Spinoza'nın Quintus Curtius'tan aktardığı şu söz öz bir şekilde ifade eder: “Kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili hiçbir şey yoktur.”³⁴ Spinoza'ya göre, hurafe birbirine zıt sonuçlar doğurabilmektedir. Bazen insanların krallara Tanrılar gibi tapınmalarına sebep olurken bazen de onlardan nefret etmelerine sebep olmaktadır. Hurafenin pençesine düşmüş ve her türlü akıl dışı şeye

³³ Spinoza, TTP, s. 44.

³⁴ Spinoza, TTP, s. 45.

inanan insanlar boş bir dinden başka bir şeye inanmaz. Dinlerin çeşitli ritüellerle donatılmasının temel sebebi de hurafeleri gizlemektir.³⁵

Spinoza'ya göre, monarşik yönetimin asıl sırrı da buradan gelmektedir. Zira monarşik yönetim öncelikle insanları kontrol altında tutmak için insanlarda var olan korku duygusunu kullanmaktadır. Sonrasında bu duygudan meydana getirilen sahte bir din ile insanları kurtuluş vaadi ile köleleştirip tek bir kişinin iktidarı ve gücünün devamı için kendi canlarını feda edecek dereceye getirmiştir. Hâlbuki Spinoza'ya göre, gerçek anlamda özgür bir devlette bu tarz şeylerin meydana gelmesi imkânsızdır.³⁶ Dini inanç egemenlerin elinde kitleleri köleleştiren bir unsur haline getirilmiştir. Spinoza, dinin bir araç olarak kitleler tarafından kullanılmaya müsait olduğunu, çıkan ayaklanmaların temel sebebinin de öncelikle fikirlerin suç sayılmasından ve spekülâtif konularda yasa çıkarılmasından kaynaklandığını belirtir. Sadece fikirlerinden dolayı tehlikeli görülüp cezalandırılan insanlar asla toplumun huzuruna bir katkı sağlamaz, aksine öfke ve düşmanlık içinde olur. Şayet yasalar kişilerin sahip olduğu fikirleri değil sadece eylemlerinin engelleneceğini ve fikirlerinden dolayı kimsenin cezalandırılmayacağını bildirirse karışıklıklar ve ayaklanmalar olmaz. Spinoza'ya göre, insanlar düşüncelerinden dolayı cezalandırılmamalı, sadece yapacakları olası yanlış eylemleri engellenmelidir.³⁷

Spinoza'nın din ile ilgili genel tavrı, dinin ilk ve öz halini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Her ne kadar çıkış olarak başta Yahudiliği ve sonrasında Hristiyanlığı esas almış olsa da onun eleştirileri diğer dinleri de kapsayacak niteliktedir. Örneğin Hristiyanlık sevgi ve barış dini olarak nitelendirilmesine rağmen bu dine tabi olanların tam aksine kin ve nefretle birbirlerine karşılık vermesini Spinoza hayret verici bulur. Ancak söz konusu durum sadece Hristiyanlık ile sınırlı olmayıp Yahudilik ve Türkler³⁸

³⁵ Spinoza, TTP, s. 45.

³⁶ Spinoza, TTP, ss. 45- 46.

³⁷ Spinoza, TTP, s. 46.

³⁸ Spinoza, burada Türkler ifadesi ile özdeş kabul edilen "İslam" dinini kastetmektedir.

için de geçerlidir. Bu üç dini pagan dinlerinden ayıran şey şekilsel olup dini ritüeller ve ibadethanelerdir. Bu farklılıklar dışında bütün inançlara tabi insanlar aslında benzer şekilde yaşarlar.³⁹ Spinoza bu problemin kaynağını, kilise ve din adamlarının dine tabi insanlar üzerinde oluşturdukları otorite ve etkiye bağlar. Bu otorite din adamlarının insanlar tarafından kendilerine gösterilen saygıyı suistimal edip insanları bilgilendirmek yerine kendi fikirlerine mutlak anlamda tabi kılmaları ile oluşturulmuştur.⁴⁰

Spinoza ilk olarak din hakkında mevcut sorunları ortaya koymaya ve bu sorunların kökenini tespit etmeye çalışır. İlk aşamada ulaştığı sonuç, dinin, insanların önyargıları ve teologların kişisel çıkarlarının konusu haline getirildiğidir. O, din eleştirisini tespit ettiği bu bulgular üzerinden yürütür. Spinoza'nın TTP adlı eserinin temel konusu ve Spinoza'nın da din eleştirisinde asıl vurguladığı husus din-felsefe arasında yaptığı ayrımdır. Onun bu konudaki yaklaşımı onun genel din anlayışını anlamamız açısından önem arz etmektedir. Şimdi bu konuyu daha yakından inceleyelim.

2. Din-Felsefe Ayrımı

Spinoza'nın din tasavvurunun anlaşılmasında öneme sahip bir diğer konu onun din-felsefe arasında yaptığı ayrımdır. Spinoza, din ile felsefeyi içerikleri ve amaçları bakımından birbirinden ayırır. O, bu ayrımın kendisine has bir yorum olmadığını ifade eder. Spinoza, bu ayrımın kendine has olmadığını söylerken Descartes'a göndermede bulunmaktadır. Zira Spinoza'dan önce Descaertes *Metafizik Meditasyonlar*⁴¹ adlı eserinde akıl ve inanç arasında benzer bir ayrım yapmaktadır.⁴²

Spinoza'ya göre, din ve felsefenin temelini, amacını bilen herkes bu ikisi

³⁹ Spinoza, TTP, s. 46.

⁴⁰ Spinoza, TTP, ss. 46- 47.

⁴¹ Descaertes'ın bu eseri 1641 yılında Spinoza'nın bir arkadaşı tarafından Felemenkçeye çevrilmiştir. Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (Fransızcadan çev. S. Soyarslan), İstanbul, Otonom, 2017, s. 21.

⁴² Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, ss. 20-21.

arasında uçurum olduğunu fark eder. En basit anlamda felsefenin tek amacı hakikattir. Ancak kurumsal dinin amacı yukarıda da ele aldığımız gibi yalnızca itaattir. Felsefenin temeli sadece tabiata dayanırken, din için tarihi kıssalar ve bu kıssalarda kullanılan dil merkezi yer tutar. Ayrıca din vahye, yani, Kutsal Kitap'a dayanır.⁴³ Spinoza'ya göre, bu iki disiplini birbirinden ayırmayı bilmeyenler; Kutsal Kitap'ın mı aklın hizmetinde olduğu yoksa aklın mı Kutsal Kitap'ın hizmetinde olduğu ya da bu ikisinden hangisinin diğerine uyarlanacağı hakkında tartışmaktadırlar. İki yaklaşımdan ilkinin, yani, Kutsal Kitap'ın aklın hizmetine girmesi gerektiğini savunanlar şüpheciler; ikinci yaklaşımı savunanlar ise dogmatiklerdir. Ancak Spinoza için her iki iddiayı da savunanların gerekçeleri ikna edici değildir. Çünkü iki taraf da birini esas aldığı anda ya Kutsal Kitap'ı ya da aklı çürütmek zorunda kalacaktır. Kutsal Kitap felsefi öğretileri değil sadece kitlelerin anlayış kabiliyetlerine göre itaati öğretir. Bu yüzden Kutsal Kitap'ı felsefeye uyarlamak isteyen kişi mümkün olmayan bir işi yapmaya çalışır. Böyle bir işe girişen kişi peygamberin rüyalarına dahi konu olmayan nice felsefi öğretiyi ona atfedip yanlış yorumlayacaktır. Aynı şekilde felsefeyi dinin hizmetine sokmaya çalışan kişi de eski zamanlardaki insanların önyargılarını dini değerler olarak kabul etmek durumunda kalacaktır.⁴⁴ Çünkü konunun girişinde de ifade ettiğimiz gibi insanlar tarafından hurafe ve önyargılar üzerinden inşa edilen bir din anlayışım mevcuttu. İnsanlar kendilerinde var olan bu önyargılardan hareketle akla aykırı nice şeylere din maskesi takmıştır. Spinoza'ya göre bu inanç, insan tarafından oluşturulan saçma bir şeyden ya da boş bir dinden ibarettir. Akıl, din- felsefe ilişkisi konusunda sergilenen bu iki yaklaşımdan birinde dışlanırken diğerinde ise ölçüt alınır. Bu yüzden bu iki disiplini birbirine uyarlamaya çalışmak sonuçsuz ve mantık dışı bir çaba olacaktır.

Spinoza, dini akla/felsefeye uyarlama veya aklı/felsefeyi dine uyarlama çabalarının yanlışlığını Yahudi geleneğinde öne çıkan iki isim üzerinden ortaya koyar.

⁴³ Spinoza, TTP, s. 220.

⁴⁴ Spinoza, TTP, s. 221.

Bu isimlerden ilki Spinoza'nın din konusundaki eleştirilerinin ana muhatabı olan *Musa b. Meymun*'dur.⁴⁵

a. Musa b. Meymun: Felsefî Din

Ferîsîler⁴⁶ arasında ciddi bir otoriteye sahip olan Musa b. Meymun, Yahudi felsefe geleneğinin en etkili isimlerinden biridir. Teolog olmanın yanı sıra filozof kimliğine de sahip olan İbn Meymun İslam düşünce geleneğinden oldukça etkilenmiştir. İbn Meymun'u özgün ve önemli yapan bir diğer husus ise din alanında öne sürdüğü farklı görüşleridir. O, Yahudiler arasında "Musa'dan Musa'ya kadar Musa'nın dengi gelmedi"⁴⁷ sözüne mazhar olmakla birlikte bu geleneğin düşünce sistemine aykırı gelebilecek görüşler belirtmekten de geri durmamıştır. İbn Meymun'un bu anlamda belirttiği ve Yahudilerin de sıcak bakmadığı yönü din ve felsefe/akıl ilişkisi hakkında ileri sürdüğü görüşleridir.

İbn Meymun din ile felsefeyi uzlaştırmaya, dine akıl penceresinden bakılmasını sağlamaya çalışmıştır. Onun din ve felsefeyi uzlaştırma çabası İslam filozoflarından Farabi (870- 950) İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198)'ün İslam düşünce geleneğinde yapmak istediği uzlaştırma ile büyük benzerlik göstermektedir. İbn

⁴⁵ *Musa b. Meymun* (ö.1204) 30 Mart 1135 tarihinde Kurtuba'da doğdu. Endülüs'te soylu bir Yahudi ailesine mensup olan İbn Meymun, kendi döneminin hatta tüm dönemlerin yetiştirdiği en büyük Yahudi düşünürlerden biridir. O, sahip olduğu bu öneme binaen Yahudiler tarafından "İkinci Musa" ünvanına sahip olmuş ve yine Yahudiler arasında "Musa'dan sonra Musa gibisi gelmedi" şeklindeki sözün atfedildiği kişidir. İbn Meymun Yahudi şeriat sistemini kuran önemli bir teolog olmasının yanı sıra tıp, matematik, gökbilimi, felsefe, hukuk gibi çeşitli alanlarda donanıma sahip olmuştur. O, İslam filozoflarından başta Farabi olmak üzere İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Bace'den ciddi anlamda etkilenmiştir. O, bu düşünürler üzerinden Yahudi geleneği ile İslam geleneğini mezcettirmiştir. Tüm hayatını yelpazesi oldukça geniş olan ilim alanına adayan İbn Meymun'un vefatı tüm Yahudiler hatta Müslümanlar tarafından büyük bir üzüntü ile karşılanmış ve onun ardından üç gün "yas orucu" tutulmuştur. Onun kaleme aldığı en meşhur eseri *Delâletü'l-Hâirîn* olmakla beraber bunun dışında çeşitli alanlarda yazdığı birçok eseri vardır. Bunlardan, *Mişne Tora*, *Kitabü's- Sirac*, *Makale Ani'l- Ba's* adlı eseri sadece birkaç tanesidir. *Delâlet'ül-Hairîn Filozof Musa b. Meymun el-Kurtubî 1135-1205*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, s. VIII; Hatice Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri Ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya, SÜİF, 2009, ss. 16- 27; Mustafa Çağrı, 'İbn Meymûn' Maddesi, *DİA*, c. 20, 1999, s.194.

⁴⁶ *Ferîsilik*, üç büyük Yahudi mezhebi/grubundan biridir. Ağırlıklı olarak Tevrat âlimlerinden (soferim) oluşan ve sayı olarak en büyük Yahudi grubunu meydana getirir. Ferîsîler, diğer iki Yahudi mezhebi olan aristokratlardan oluşan *Sadukiler* ile apolitik yapıya sahip olan *Essenilerden* farklı olarak mâbed yıkıldıktan sonra da varlığını devam ettiren ve Rabbani Yahudiliğin oluşmasında önemli rol oynayan Yahudi grubudur. Salime Leyla Gürkan, 'Yahudilik (Giriş ve Tarih)', *DİA*, c. 43, 2013, s. 190.

⁴⁷ Israil Vilfilson, *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musannefatuhu*, Mısır (Kahire), 1936, s.26.

Meymun, bu iki disiplin arasında ortaya çıkan farklılıkları yorumlama (tevil) yöntemi ile uzlaştırmaya çalışmıştır.⁴⁸ Zira ona göre hermenötik prensip gereği kutsal metinlerde mantığımızla çelişen sureleri/kelimeleri alegorik olarak ele almamız gerekir.⁴⁹ Şayet kutsal metinler bu şekilde yorumlanırsa akıl ve Kutsal Kitap (vahiy)'ın birbiri ile uyumlu olduğu görülecektir. Zira vahiy de akıl gibi Tanrı tarafından insanlara verildiği için bu ikisi arasında zıtlık yoktur.⁵⁰

İbn Meymun'un bir teolog olarak din/teoloji alanında akla bu denli yer vermesi Yahudi düşünce geleneğinde kırılma meydana getiren bir yaklaşımdır. Onun oluşturduğu bu etki kendisinden sonra gelen *Hasdai Crescas*'a kadar devam etmiştir. Crescas ile birlikte akıl temelli inanç yerine daha mistik bir inanca doğru değişim meydana gelmiş olsa da İbn Meymun'un etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır.⁵¹

İbn Meymun her ne kadar filozof kimliğine sahip olsa da onun teolog vasfı daha baskındır. O, teolog kimliğiyle konuşmaya başladığında akla yaptığı vurgu zayıflamaktadır. Zira İbn Meymun, her ne kadar akıl ile dini/felsefeyi uzlaştırmaya çalışsa da vahyin söz konusu olduğu yerde vahyi öncelemiştir. Çünkü ona göre, kurtuluş için vahyin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Aklın yetersiz kaldığı durumlarda vahiy esas alınmalıdır.⁵² Bununla beraber ona göre, dinin kapsamı daha geniş olduğundan dinin içeriği/konusu felsefenin konusundan daha fazladır. Bu durumda felsefe dinin konusunu belirleyemediği için bir bakıma dinin sınırlar içinde varlığını devam ettirmektedir. İbn Meymun'un düşünce sisteminde en büyük etkiye sahip düşünür Aristoteles olmasına rağmen o hiçbir zaman Aristoteles'i Musa'dan, felsefeyi de Tevrat'tan üstün tutmamıştır.⁵³ Ona göre her ne kadar filozoflar akıl sayesinde birçok hikmeti elde

⁴⁸ Hüseyin Karaman, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din- Felsefe İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 6, sayı 4, 2006. s. 160.

⁴⁹ Strauss, *Spinoza's Critique Of Religion*, s. 148.

⁵⁰ Karaman, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din- Felsefe İlişkisi", s. 161.

⁵¹ Salom Sadik, "Hasdai Crescas", <https://plato.stanford.edu/entries/crescas>, (07.06.2018).

⁵² Strauss, *Spinoza's Critique Of Religion*, s. 147.

⁵³ Karaman, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din- Felsefe İlişkisi", s. 169.

ediyorlarsa da bu sınırsız tüm bilgilere ulaşacakları anlamına gelmez. Zira Tanrı'nın tabiatı ve metafiziksel birçok konu filozofların akıl ile ulaşacakları bilgiler değildir. Bu bilgilere ancak peygamberler ulaşabilir. Bundan dolayı peygamberler filozoflardan üstündür.⁵⁴

İbn Meymun din alanında akla önem vermesine rağmen Spinoza tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bunun temel nedeni, İbn Meymun'un akli araçsallaştırıp dini felsefeye uyarlama çabası içinde olmasıdır. İbn Meymun'un Kutsal Kitap'ın akla uyarlanması gerektiği⁵⁵ iddiasını reddeden Spinoza açısından ne teoloji aklın ne de akıl teolojinin hizmetine girmelidir. Bu iki disiplin kendi alanlarında bağımsız şekilde hüküm sürmelidir; zira bu iki disiplinin hüküm sürdüğü alan birbirinden farklıdır. Akıl gerçeklik ve bilgelik alanında hüküm sürerken, teoloji dine bağlılık ve itaat alanında hüküm sürer. Bununla beraber bu iki alan bir araya geldiğinde ikisinin de ölçüt aldığı değerler farklılık arz ettiği için çözümlenemeyen ikilemler ve çatışmalar vuku bulur. Akıl sorgulamadan bir şeyi kabul etmezken, teoloji bir yerden sonra akla aykırı olsa dahi dinin dogmatik bir şekilde emrettiği şeye sadece itaat eder. Bundan dolayı bu iki disiplin birbirinin hizmetine girmeden özgür bir şekilde varlıklarını sürdürmelidir.⁵⁶

b. Juda İbn Alpakhar: Dînî Felsefe

Spinoza'nın, din-felsefe ayrımında muhatap aldığı bir diğer kişi Musa b. Meymun'un çağdaşı *Juda İbn Alpakhar'dır*.⁵⁷ İbn Meymun, yaşadığı dönemde Ferîsîler arasında

⁵⁴ Karaman, a.g.m., s. 169.

⁵⁵ Spinoza, TTP, s. 222.

⁵⁶ Spinoza, TTP, s. 225.

⁵⁷ *Juda İbn Alpakhar* (Jehuda el-Fakhar) 13. yüzyılın başlarında Toledo'da yaşamış bir hekimdir. Alpakhar'ın ailesi aslen Granada'lı olup 12. yüzyılda Almohods tarafından yapılan zulümlerden dolayı Endülüs'ten göç edip Toledo'ya taşındı. Alpakhar'ın babası İbrahim İbn Alpakhar o dönemlerde farklı alanlarda ilim sahibi olup Kur'an ve Arapça alanında derin bilgiye sahip Yahudi din bilgini idi. Alpakhar, Toledo'lu aydınların önde gelenlerindendir. O, Toledo başpiskoposu tarafından Toledo topluluğunda haham ve baş Yahudi yargıcı olarak görev yaptı. Alpakhar aynı zamanda kendi döneminde Meymun'un Aristoteles rasyonalizm görüşüne muhalif olup insanları Meymun'un Natüralizm görüşünün tehlikeli olduğu hakkında uyarmaya çalışmıştır. Kutsal Kitap hakkında da felsefe ve bilimden bağımsız tek otorite olarak alınması gerektiği savunan Yahudi din âlimidir. İbn Alpakhar'a ait yazılı herhangi bir kaynağa ulaşamadığımız için farklı çalışmalarda bu bilgilere ulaştık. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baruch Spinoza, *Theological- Political Treatise*, Edited by Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007, s.187;

ciddi bir otoriteye sahip olmasına rağmen onun akıl ve Kutsal Kitap'ın uyumlu olduğu görüşü kabul görmemiştir. Onun yerine Yahudi teolog Juda İbn Alpakhar'ın aklın Kutsal Kitap'ın hizmetine girmesi gerektiği görüşü kabul görmüştür.

Alpakhar, Kutsal Kitap'ta geçen bazı ifadelerin akla ve kutsal metnin diğer pasajlarına aykırı olabileceğini kabul eder. Ancak o, bunun Kutsal Kitap'tan kaynaklı olmadığını, yanlış yorumlara sebep olacak ifadelerin kullanılmasından kaynaklandığını söyler. Bu ifadelerden dolayı yapılan aykırı yorumlar Kutsal Kitap'ın bizzat kendisinden kaynaklanmamaktadır. Zira Alpakhar'a göre kutsal metnin içeriği ve anlamı ile ilgili doğrudan herhangi bir sorun mevcut değildir. Bu durum kutsal metinlerde akla aykırı bir şeyin olmadığını sadece Kutsal Kitap'ın kendine has ifade biçiminden kaynaklandığını göstermektedir. Böyle sınırlı durumlar için de akla yakınlaştırma amacı ile Kutsal Kitap'taki anlatılar metaforlar aracılığı ile açıklanabilir. Mesela, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın bir olduğu açık şekilde söylenir: “Dinle, ey İsrail! Tanrınız RAB tek Rab'dir. Tanrınız Rabbi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz.”⁵⁸ Tanrı'nın bir olmadığına dair herhangi bir bilgi Kutsal Kitap'ta yoktur. Ancak bazı yerlerde Tanrı kendisinden ve peygamberlerden söz ederken çoğul ekini kullanır. Bu kullanım genel içerik ile kıyaslandığında Tanrı'nın bir olmadığı sonucunu vermez. Bu yüzden bu tarz ifadelerin olduğu bölümler metaforik olarak yorumlanmalıdır. Çünkü Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın bir olduğu açık şekilde ifade edilmektedir. Yine, Tanrı'nın cismani olmadığı Kutsal Kitap'ta ifade edilmektedir: “RAB, Horev'de ateşin içinde size seslendiği gün hiçbir suret görmediniz...”⁵⁹ Bu ifade, Tanrı'nın cismani olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Başka bölümlerde geçen Tanrı'nın eli, ayağı, yüzü vs. şeklindeki tanımlamalar bu ayetin otoritesine dayanarak

Interpretation and Allegory, Antiquity to the Modern Period, Edited by Jon Whitman, Boston, Brill Academic Publishers, 2003, s. 192; Dov Schwartz, *Central Problems Of Medieval Jewish Philosophy*, Boston, Brill Academy Publishers, 2005, s. 120.

⁵⁸ *Yasa'nın Tekrarı*, VI,4, s. 191.

⁵⁹ *Yasa'nın Tekrarı*, VI,4, s.188.

metaforik olarak yorumlanmalıdır.⁶⁰

Alpakhar bir şeyin doğru ya da yanlış olmasının ölçütünü Kutsal Kitap'ın onaylamasına bağlar. Kutsal Kitap bir konu hakkında onayladığı veya reddettiği şeyi başka bir yerde aksi şekilde ele almaz. Yani Kutsal Kitap kendi içinde bir iç tutarlılığa sahiptir. Bundan dolayı Alpakhar'a göre, Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya atfen geçen her ifadenin doğru kabul edilmesi gerekir. Şayet anlaşılmayan veya çelişkili duran ifadeler varsa bunların anlamı da yine Kutsal Kitap'ın başka bölümünde geçen pasajlara referansla yorumlanmalıdır.⁶¹

Spinoza, Alpakhar'ın Kutsal Kitap'ı yine Kutsal Kitap'la tefsirini takdir eder. Ancak böyle akılcı bir yöntemle sahip birinin akli reddetmesini de kendi içinde ironik bulur. Kutsal metnin iç tutarlılığını ve onu insanlara ulaştıran peygamberlerin doğruluğunu anlamak için bu yöntem isabetlidir. Ancak bu yapıldıktan sonra Kutsal Kitap'ta belirtilenleri kabul etmek için zorunlu olarak akla ve bu konudaki yargımıza başvurmak gerekir. Şayet Kutsal Kitap'taki öğretilere aklımız uyum sağlamaz ve yine de kişi ona bağlı kalırsa ya da bağlı kalmak isterse bunu akla başvurmadan nasıl yapabilir? Akla başvurarak mı yoksa akli tamamen dışlayarak mı? Spinoza bu sorulara cevap bulmaya çalışır. Ona göre, kişi akli tamamen dışlarsa bu durumda budalaca davranmış olur. Öte yandan tamamen akla başvurursa bu durumda da Kutsal Kitap aklın otoritesi altına girmiş olur. Spinoza, Kutsal Kitap'ın akla başvurulmadan kabul edilmesini çok sert bir biçimde eleştirir. Ona göre, Kutsal Kitap akla aykırı olsaydı o zaman ya onu kabul etmezdik ya da onu zihnimizde evirip çevirerek ma'kul hale getirmeye çalışırdık. Ancak kutsal metni akla yakınlaştırma çabası da bize kutsal metnin aslında akla aykırı olduğunu bundan dolayı metin üzerinden bazı değişikliğe gidildiği sonucu çıkar. Bu ikilemi yaşamamak için akli tamamen dışlayan kişiler ise Tanrı'nın insana verdiği en büyük armağan olan *Tanrısal ışığı* (akli) reddetmiş olacaktır. Ancak

⁶⁰ Spinoza, TTP, s. 222.

⁶¹ Spinoza, TTP, s. 224.

Spinoza'ya göre bu doğru bir yöntem değildir. Zira Tanrı'nın gerçek özgün metni insan zihninin kendisidir. Onu reddetmek kişiyi yolunu kaybetmiş bir kör ile eş değer kılar.⁶²

Spinoza'ya göre, Alpakhar'ın Kutsal Kitap'ın iç tutarlılığı hakkında öne sürdüğü iddiaları geçersizdir. Çünkü her şeyden önce Kutsal Kitap farklı kitaplardan meydana gelmiş, farklı zamanlarda ve farklı kişiler tarafından yazılmıştır. Bu şartlarda yazılmış bir eserin doğruluk ve yanlışlık için kendisinin ölçüt alınması o eserin iç tutarlılığı açısından sorun oluşturur. Spinoza, Alpakhar'ın Kutsal Kitap'ın iç tutarlılığı hakkında öne sürdüğü iddiasının onun kişisel bir yorumu olduğunu ifade eder. Ona göre Alpakhar Kutsal Kitap'ın iç tutarlılığı hakkında ileri sürdüğü iddialar yerine şu metodu takip etmiş olsaydı daha tutarlı bir yol izlemiş olurdu:

- 1- Kutsal Kitap'ın kendi dilsel yapısı ve bağlamını dikkate almak,
- 2- Akla aykırı gelen kısımları metaforik olarak yorumlamak
- 3- Son olarak, Kutsal Kitap'ın günümüze kadar hiç tahrif edilmeden geldiğini göstermek.⁶³

Spinoza, bu önerilerinin yanı sıra konuyla ilgili Alpakhar'a yönelik başka bir soru daha sorar: Akıl yerine Kutsal Kitap'ı tek otorite olarak kabul etmek zorunda mıyız? Bu soruya karşılık Alpakhar'ın muhtemel cevabı Kutsal Kitap'ta akla aykırı bir şeyin olmadığı şeklinde olacaktır. Spinoza bu konu hakkında Kutsal Kitap'tan örnek vererek şunları söyler: Alpakhar'ın iddia ettiği şekilde Kutsal Kitap'ta akla aykırı bir şey yok ise, Kutsal Kitap'ta geçen Tanrı'nın kıskanç olduğunu ifade eden sözleri nasıl anlamamız gerekir?⁶⁴ Şayet Kutsal Kitap'ı tek ölçüt olarak kabul ediyorsak o zaman Kutsal Kitap'ta geçen bu ifadeyi olduğu şekliyle doğru mu kabul edeceğiz? Aynı şekilde yine Kutsal Kitap'ın başka bir bölümünde bu ifadenin tam aksi bir ifade olursa çözüm

⁶² Spinoza, TTP, ss. 222-223.

⁶³ Spinoza, TTP, s. 224.

⁶⁴ Kutsal Kitapta başta On Emir'de olmak üzere farklı bölümlerde Tanrı'nın kıskanç olduğu ile ilgili bilgiler bulunur. Örneğin, "Çünkü Tanrı'nız RAB yakıp yok eden bir ateştir; kıskanç bir Tanrı'dır". *Yasa'nın Tekrarı*, VI,4. Ya da bir başka bölümde şu şekilde geçer: "Başka ilahlara tapmayacaksınız. Çünkü ben adı kıskanç bir RAB'bim, kıskanç bir Tanrı'yım." *Mısırdan Çıkış XXXIV-14*.

olarak metaforik olarak mı açıklayacağız?⁶⁵ Spinoza konuyla ilgili Kutsal Kitap'ta benzer birçok örneğin bulunduğunu ifade eder. Kutsal Kitap'ın bazı pasajlarında Tanrı, belli bir mekânda bulunan ve hareket eden bir yaratıcı olarak tasvir edilirken⁶⁶ başka pasajlarda ise Tanrı'nın hareket etmediğine dair ifadeler⁶⁷ de mevcuttur. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta bu tarz ifadelerin yer almasının nedeni sıradan insanların anlama düzeylerine uyarlanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak ona göre bu bilgi Kutsal Kitap tarafından değil akıl ve felsefe tarafından bizlere öğretilmiştir. Alpakhar'a göre ise Kutsal Kitap'taki bu tarz ifadeler ve anlamlar da doğru kabul edilmelidir. Ancak Spinoza'ya göre, bunun doğru olduğunu tespit etmenin tek yolu akıldır. Alpakhar aklı bu konuda ölçüt olarak kabul etmez. Ona göre, tek otorite Kutsal Kitap olduğu için onda geçen her söz doğru kabul edilmelidir. Ayrıca Alpakhar'ın, Kutsal Kitaptaki farklı bölümler arasında birbirine aykırı olan ifadelerin doğrudan değil ifade ediş biçiminden kaynaklı olduğu şeklindeki açıklamasını Spinoza doğru bulmaz. Zira Kutsal Kitap'ta Alpakhar'ın bu iddiasına aykırı olarak doğrudan Tanrı'nın ateş olduğu⁶⁸ ile Tanrı'nın görünür âlemdeki hiçbir şeye benzemediği⁶⁹ ifadesi arasındaki farklılığı nasıl izah edeceğiz? Alpakhar'ın Kutsal Kitap'taki bu ifadelerin çelişkisinin doğrudan değil dolaylı olduğu şeklindeki açıklamasını esas alırsak bu durumda ilk ifadeyi doğru kabul edip Tanrı'nın ateş olduğuna mı kanaat getireceğiz? Spinoza, bu açıklamayı kendi içinde tutarsız ve saçma bulup başka bir örneğe geçer.⁷⁰ Kutsal Kitap'tan farklı birçok örneği ifade eden Spinoza, Kutsal Kitap'ta birbiri ile çelişen ve zıt düşen birden fazla ifadelerin yer aldığını göstermeye çalışır. Bu örnekler üzerinden Spinoza, Alpakhar'ın Kutsal Kitap'ın tek otorite olması konusunda çıkmaza girdiğini söyler. Çünkü eğer biz Kutsal Kitap'ın doğru dediğine doğru yanlış dediğine de yanlış dersek o zaman bu

⁶⁵ Spinoza, TTP, s. 224.

⁶⁶ *Mısırdan Çıkış* XIX- 20.

⁶⁷ Spinoza, TTP, s. 224.

⁶⁸ *Yasanın Tekrarı* IV-24.

⁶⁹ *Yasanın Tekrarı* IV-12.

⁷⁰ Spinoza, TTP, ss. 224-225.

birbirine zıt ifadelerin ikisini de doğru kabul etmek zorunda kalacağız ki bu da mantık açısından imkânsızdır. Ayrıca Spinoza, Alpakar’ın bu tarz çelişkiler için en çok kullandığı açıklama olan; Kutsal Kitap’taki çelişkilerin doğrudan değil dolaylı ya da sonuçları itibari ile olduğu şeklindeki açıklamasına itiraz eder. Ona göre bu açıklamanın bir önemi yoktur, çünkü Kutsal Kitap’ın birçok bölümünde bu tarz çelişkiler açık bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca bu ifadelerin sadece sonuçları itibariyle çelişkili olduğunu söylemek bunların çelişkili olduğu gerçeğini değiştirmez.

Spinoza, insanlardaki akla karşı önyargının sebebini anlamakta güçlük çektiğini ve buna anlam veremediğini ifade eder. Bir insan akla sırtını dönmeden ya da onu inkâr etmeden de kendi inancını savunamaz mı? Hatta kişinin akla karşı önyargılı olması onun Kutsal Kitap’a karşı da güvensizlik içinde olduğunu göstermez mi? Şayet kişi kendi inancının doğruluğuna inanıyorsa o zaman akla başvurmaktan neden korkar? Spinoza, dinin aklın, ya da aklın dinin hizmetine girmesi gerektiğini, bunların ayrı alanlarda hüküm süremeyeceğini iddia edenlerin görüşlerinin yanlış olduğu sonucuna ulaşır.

Spinoza, dogmatikler ve bilgiden yoksun hurafelere bağlı olan yığınların din anlayışına ve iddialarına eleştiri getirdiği gibi din alanında İbn Meymun ve Alpakar gibi düşünürlerin din hakkındaki görüşlerini tenkit etmekten geri durmamıştır. Çünkü onun din eleştirisi belli bir dine ve belli şahıslara yönelik olmayıp aksine şahıslar ve din üzerinden oluşturulan yanlış mantık ve yaklaşımlara yöneliktir. Spinoza’nın konuyla bağlantılı olarak anlamlandıramadığı bir başka durum da insanların bir taraftan akla ve kendi kişisel yargısına güvenmemeyi inanç olarak tanımlarken, öbür taraftan Kutsal Kitap’ı bize aktaran kişiler hakkında kuşku duyanları da inançsız olarak tanımlamasıdır. Ona göre, böyle bir tavır “dine bağlılık değil, katıksız ahmaklıktır.”⁷¹

Buraya kadar Spinoza’nın din- felsefe ilişkisi konusunda Musa b. Meymun ve Alpakar üzerinden görüşlerini açıklamış olduk. Onun her iki yaklaşımı da eleştirdiğini

⁷¹ Spinoza, TTP, s. 223.

görmüş olduk. Peki, Spinoza'nın din-felsefe ilişkisi konusunda kendisinin savunduğu anlayış nedir? Spinoza din-akıl ilişkisi ile ilgili olarak akıllı, zihnin ışığı olarak tanımlar. Kutsal Kitap'ı da vahiy ile eş anlamlı olarak kullanır ve Tanrı'nın sözü olarak tanımlar. Ona göre vahiy yani Tanrı'nın sözü sadece belli sayıdaki kitaplar ile sınırlı değildir. Çünkü Spinoza'ya göre Kutsal Kitap peygamberlerin zihnini anlamak içindir. Tanrısal zihni anlamak başka bir şeydir. Tanrısal zihni anlamak, aracı olmaksızın doğrudan eşyanın/varlığın gerçekliğini anlamaktır.⁷² Spinoza bu anlamda ele aldığı teolojinin evrensel olduğunu söyler.⁷³

Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ın anlamı tabiatın evrenselliğinden değil sadece kendi tarihinden çıkarılmalıdır. Çünkü tabiatın evrensel tarihi felsefenin temelini oluşturur. Kutsal Kitap'ın anlamı bizzat kendi tarihi esas alınarak çıkarılmaya çalışılmalıdır. Bu aşamadan sonra çıkardığımız anlam akla aykırı ise bu bizi durdurmamalıdır. Çünkü akla aykırı gelebilecek şeyler dine veya Tanrı'nın sözüne de aykırı gelebilecek türdendir. Dolayısıyla bu tarz durumlarda insanlar dilediğini düşünebilirler. Zira Kutsal Kitap'ta mevcut olup akla aykırı şeyler ya Kutsal Kitap'a sonradan eklenmiştir ya da insanların o konu hakkında istediğini düşünebileceği sosyal ve bireysel konular olup, temel meseleler değildir.⁷⁴

Spinoza, din ile felsefe/akıl ayrımını bu iki disiplinin mahiyetinin farklı olduğu tezi üzerinden ispatlamaya çalışır. O, dinin insanların sadece itaatle kurtulabilecekleri ile ilgili görüşünün doğruluğunu veya yanlışlığını tespit etmenin imkânını sorgular. Şayet kişi akla başvurmaksızın körü körüne inanırsa o zaman çaresiz ve akılsız insanlar gibi olacaktır. Ancak akla başvurarak bunu tespit etmeye çalışmak da teolojiyi/dinin aklın bir bölümü haline getirecektir. Spinoza, bu iki çelişkili durum karşısında şu izahı yapar: Teolojinin temel dogmasını akıl (tabii ışık) ile açıklayabilen ya da keşfeden

⁷² Spinoza, TTP, s. 203.

⁷³ Spinoza, TTP, s. 226.

⁷⁴ Spinoza, TTP, s. 226.

kimsenin olmadığını ve bunun mümkün olmadığını dile getirir. Bu durumda başvurulacak kaynak olarak geriye sadece vahiy kalır. Ancak inen bu vahyin de doğru daha doğrusu ahlaki olduğunu tespit etmek için yargımıza başvurabiliriz. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ın otoritesi peygamberliğin otoritesine dayandığı için peygamberlik için geçerli olan kesinlik Kutsal Kitap için de geçerlidir. Bu durumda Kutsal Kitap'ın içerik olarak doğru oluşu ahlaki kesinliğe bağlıdır. Tanrı tarafından gönderilen bir peygamberden, ilettiği vahyin doğruluğunu tespit etmek için vahyin ötesine geçmesini bekleyemeyiz. Ancak vahiy hakkında ahlaki kesinliği ölçüt olarak alabiliriz. Spinoza bu anlamda dinin ve peygamberin ilettiği mesajda ahlaki yönünün esas alınabileceğini bunun dışında kalan meselelerde vahyin doğruluğunu akıl ile açıklayamayacağı sonucuna varır. Spinoza'nın burada akıl ile izahının mümkün görmediği din, vahye dayalı din olup onun ahlaki öğretiler dışında kalan kısımlar içindir.

Buraya kadar, Spinoza'nın din ve felsefe/akıl arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair görüşlerini ana hatlarıyla sunmaya çalıştık. Şimdi felsefe ve din/teolojinin birbirinden bağımsız alanlar olduğunu vurgulayan Spinoza'nın bu iddiasını nasıl temellendirdiğini incelemeye çalışacağız.

Spinoza teoloji ve felsefenin birbiriyle çatıştığını iddia eden ve bundan dolayı birinin etkin olduğu bir alanda diğerkinin orada varlığını sürdürmemesi gerektiğini savunanlardan bahseder. Her ne kadar genelde iki taraf için eleştirilerde bulunsada burada esas eleştirisini yönelttiği kesim teolojiyi esas alıp onun temellerini sağlamlaştırmak için matematiksel yöntemlere ve akla başvuranlardır. Spinoza'nın burada gönderme yaptığı kişi İbn Meymun'dur. Ona göre bu tutum tam bir çelişki içermektedir. Çünkü İbn Meymun teolojinin hüküm sürdüğü alanda akıllı kovmak için yine akla başvurur. Ancak bunu yaparken aslında teolojiyi aklın otoritesi altına alırlar. Bunun yanında akla başvuruda bulunmak teolojinin kendi içinde yetersiz olduğuna ve akıl olmadan eksik olacağı sonucunu da beraberinde getirmektedir. Spinoza, bu kesimin,

içinde bulundukları duruma gerekçe olarak; dinsiz insanları ikna etme amacını gerçekçi bulmaz. Çünkü bunların kendilerini Kutsal Ruh'a dayanmakla yetindiklerini söylemelerini yeterli bulmaz. Kutsal Ruh sadece iyi davranışlar sonrasında zihinde meydana gelen huzurdan başka bir şey değildir. Ancak bunun dışında kalan konular için aklın devreye girmesi gerekir. Çünkü gerçeklik için aklın varlığı şarttır.⁷⁵

Spinoza'nın din-akıl/felsefe ayrımı konusunda genel tutumu gördüğümüz üzere bu iki disiplinin birbirinin hizmetine girmemesi ve kendi alanlarında özgür bir şekilde hüküm sürmesi gerektiği yönündedir. Ancak bu durum şu soruyu ortaya çıkarır: Din konusunda akli mihenk alan rasyonalist bir filozof olan Spinoza'nın, din ve aklın beraber alınmaması gerektiğini söylemesi Wolfson'un tabiri ile *akıl dinini (the religion of reason)*⁷⁶ savunan biri için bir çelişki oluşturmaz mı? Bu sorunun cevabını aslında Spinoza'nın ifadelerinin arka planında bulabiliriz. Spinoza din ve akli kendi alanlarında özgür bir şekilde varlığını sürdüren iki disiplin olarak ele alır. Ancak bu iki disiplinin amaç konusunda hem tam bir uyum içinde olduğunu hem de birbirlerine ihtiyaç duyduğunu ifade eder.⁷⁷ Spinoza, bu iki disiplini birbirinden ayırmakta ama aynı zamanda birleştirmektedir. Onun genel yaklaşımını esas aldığımızda din ve aklın birbirinden bağımsız şekilde varlıklarını sürdürmelerinin mümkün olduğunu ama aynı zamanda bir arada barış içinde yaşayabilecek kadar ortak amaca sahip olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'da akıl ve din aynı hakikatin farklı iki yansıması olarak da tabir edilebilir.

Spinoza'nın din-akıl konusunda amaç birlikteliği hakkındaki yaklaşımını benzer şekilde *Tractatus*'un IV. Bölümünde ele aldığı Tanrısal kanun (vahiy) ile doğa, bilim kanunu arasında da görmekteyiz. Spinoza, Tanrı tarafından emredilen ve yasaklanan bu buyrukların, ya da dini ve ahlaki emirlerin aslında doğa yasalarının farklı bir ifade

⁷⁵ Spinoza, TTP, ss. 228- 229.

⁷⁶ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cleveland and New York, Meridian Books. The World Publishing Company, Vol. 2, 1961, s. 328

⁷⁷ Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, s. 184.

biçimi olduğunu söyler. Spinoza'nın bu yaklaşımını onun din anlayışının merkezine yerleştirdiği ve tabii ışık olarak tanımladığı akıl teriminde görebilmekteyiz. Ona göre Tanrı tarafından herkesin zihnine bu özellik kazanmıştır. Geçmişten beri var olan tüm dinler öz olarak tabii ışığın ifade ettiği ya da doğru bulduğu hakikatleri ifade eder.⁷⁸ Ancak dinler zaman içinde insanlar ve teologlar tarafından belli çıkar ve amaçlar uğruna tahrif edilmiştir.

Spinoza'nın din eleştirisindeki temel amacı, kendi dönemindeki dogmatik dini idrakten öteye geçip dini, felsefî alanda tartışılabilir hale getirmektir. Dogmatikler, Kutsal Kitap'ta ne yazıyorsa onun doğruluğunu yazıldığı şekliyle algılamaktadırlar. Yani, kutsal metinde yer alan görüşlerin tartışılabilir olduğunu kabul etmezler. Ancak Spinoza dogmatiklerin aksine Kutsal Kitap'taki akıl -üstü (supra-rasyonel) ya da akıl-dışı (contra-rasyonel) olan bilgileri vahye dayalı bir gerekçelendirmeden kurtarmaya çalışır.⁷⁹

Spinoza yanlış din anlayışına karşılık nasıl bir din anlayışının olması gerektiğini yaptığı din tasnifi üzerinden belirlemeye çalışır. Spinoza'nın din tasnifi her ne kadar sonraki dönemlerde farklı yorumcular tarafından değişik kavram ve isimlendirmelerle ifade edilmiş olsa da mantık olarak aynı şeyi ifade etmektedir. Spinoza, hurafeye dayalı din ve akla dayalı din arasında bir ayrıma gider; birincisini eleştirilerinin merkezine koyarken diğerini eleştirilerine karşılık doğru bulduğu din olarak belirler. Şimdi bunları yakından inceleyelim.

1. Akıl Dini – Hurafe Dini

Spinoza'nın din tasavvurunda akıl dini- hurafe dini⁸⁰ ayrımı önemli bir yer

⁷⁸Spinoza, TTP, ss. 95-105.

⁷⁹Strauss, *Spinoza's Critique Of Religion*, s. 147.

⁸⁰ Bu iki kavram Spinoza'ya ait olmayıp, onun konuyla ilgili belirttiği görüşleri ekseninde yaptığımız bir tanımlamadır.

tutar.⁸¹ Spinoza, din eleştirisinin merkezine yığınların akli devre dışı bırakıp önyargılar üzerinden kabul ettikleri hurafe dinini yerleştirir. İnsanların duygular ve hurafe üzerinden oluşturdukları bu dini Spinoza kafalarında meydana gelen saçma ve boş bir din olarak tanımlar.⁸²

Ona göre, hurafe dininin bir özelliği akıldan uzak, sadece gizemler ve dini ritüeller ile şekillenmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra bu dine inananların temel amacı sadece cennete ulaşma ve cehennemden kaçmadır. Spinoza'ya göre, bu dinin bu özellikleri ile gerçek dindarlık olmaz.⁸³ Zira Spinoza bu dine tabi olan insanların, inandıkları bu inançtan geriye sadece dalkavukluk olarak tanımladığı dışsal ritüellerden başka bir şey kalmadığını belirtir. Bunun temel sebebi ise insanların bu inanca akla başvurmaksızın ve önyargılar ile bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır. O, hurafe dinine tabi olan insanlar hakkındaki görüşlerini Tanrı'ya yaptığı yakarıшта şöyle ifade eder:

Yüce Tanrım! Dine bağlılık ve din saçma gizlerden ibaret olmuş. Akli aşağılayanlar, yozlaşmış bir mahiyeti varmış gibi anlama yeteneğini reddedenler ve mahkûm edenler, tam da onlar, gerçek bir rezaletle, tanrısal ışığa sahip sayılıyorlar. Aslında bu tanrısal ışığın bir kıvılcımına bile sahip olsalardı, böylesine kasılarak sapıtmaz, Tanrı'yı daha ölçülü biçimde yüceltmeyi öğrenir ve bugün kindarlıkta tüm diğer insanların üstüne nasıl çıkıyorlarsa, tersine onları sevgiyle öyle yaşarlardı...⁸⁴

Hurafe dininin bir özelliği de bu dine tabi olanların elleri, ayakları, gözleri olan, tıpkı insan gibi kıskanan, öfkelenen, bağışlayan insan-biçimci (antropomorfik) bir Tanrı tasavvurlarına sahip olmalarıdır. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta insanların Tanrı'yı bu şekilde anlamalarına sebep olan ifadeler bulunur, ancak bunların metaforik olarak

⁸¹Spinoza'nın din ayrımı hakkında yaptığı bu tasnifi kendisinden sonra gelen Kant'ta da görmek mümkündür. Kant da dini, içsel (zihniyet) dini ve dışsal (görenek) dini olarak ikiye ayırır. O, asıl olarak içsel dini gerçek/doğru din olarak kabul eder, harici fiilleri bu dinin bir sonucu olarak görür. Dışsal dini de Spinoza gibi akıl dışı olarak görür. Çünkü Kant da tıpkı Spinoza gibi bir rasyonalist olup, dinde akli ölçü alır. Ayrıca O, yine Spinoza'ya benzer şekilde halkın tabii olduğu bu dışsal din adı altında yaptıkları tüm dini ritüelleri çirkin olarak kabul eder ve böyle bir durumda insanların ahlaki olmayı değil Tanrı'ya dalkavukluk yapmak, köle gibi hizmet edip, övgüler ile Tanrı'yı ikna edebilecekleri inancına sahip olduklarını söyler. I.Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, (çev. O. Özügül) İstanbul, Pencere Yayınları, 2003, ss. 109-110.

⁸² Spinoza, TTP, s. 45.

⁸³ Tüzer, "Rasyonel/ Doğal Din ve Spinoza", ss. 39-40.

⁸⁴ Spinoza, TTP, s. 47.

yorumlanması gerekir. Tanrı'nın bu tarz ifadeler kullanması yığınlar ve halk tabakasının anlaması içindir. Teologlara göre, Kutsal Kitap'ta bazı kısımların yorumlanması kavrama yeteneklerini aşan bazı kısımların ise olduğu gibi kabul edilmesi gerekir. Ancak Spinoza'ya göre, bu yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü din sadece filozoflara yahut bilginlere gönderilmiş olsaydı o zaman anlamı kapalı ya da metaforik olarak yorumlanması gereken kavramların olduğu gibi aktarılmasında bir sakınca olmazdı. Ancak ona göre, din bütün insanlara gönderildiği için anlamı kapalı olan ifadelerin yorumlanması gerekir.

Spinoza hurafeye dayalı din ile esasında Yahudiliği kastetmektedir. Ona göre bu dinin insana dair temel mantığı onun potansiyel olarak kötülüğe ve yanlış duygulara sahip olduğudur. Örneğin “RAB baktı, yeryüzünde insanın yaptığı kötülük çok, akli fikri hep kötülükte”⁸⁵ ifadesi insanın fitraten aklının kötülüğe ve günah işlemeye dönük olduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı Tanrı tarafından peygamberler aracılığı ile insanlara kötülükten kaçınmaları ve yanlış hislere kapılmamaları için sık sık uyarılar yapılmaktadır. Ancak Spinoza'ya göre, insan isteklerine uymaya izin verildiği sürece özgürdür. Vahyedilen bu emirlerin amacı insanda doğal olan bazı duygu ve istekleri sınırlamaya yöneliktir. İnsanlar Tanrı'nın emirlerine uydukları sürece haklarının bir kısmından vazgeçmek zorunda kalacaktır. Bundan dolayı dini emir ve yasaklar insanlar tarafından bir yük olarak görülmektedir. Spinoza'ya göre, bu durum ortalama bir inanca tabii olan her insanda mevcuttur.⁸⁶

Spinoza hurafeye dayalı dine karşılık akla dayalı din'i tanımlar. Ona göre gerçek (akla dayalı) din, Tanrı tarafından insanların kalplerine ve zihinlerine kazınmıştır.⁸⁷ Spinoza'nın bu din tanımı gerçek felsefe ile aynıdır.⁸⁸ Bu yüzden akla dayalı din de tıpkı

⁸⁵ Yaratılış (Genesis) 6:5.

⁸⁶ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cleveland and New York, Meridian Books. The World Publishing Company, Vol 2, 1961, ss. 326-327.

⁸⁷ Spinoza, TTP, s. 198.

⁸⁸ Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Ankara, Divan, 2015, s. 186.

gerçek felsefe gibi sevgiye dayanır. Bu, Tanrı'ya karşı duyulan entelektüel bir sevgidir.⁸⁹ Tanımdan da anlaşıldığı gibi Spinoza vahye dayalı, doğaüstü bir dinden değil insanların akıllarına ve kalplerine Tanrı tarafından kazınmış bir dinden bahseder. Spinoza'nın akli merkeze alarak bahsettiği ve gerçek kabul ettiği bu dinin öncüllerini esas aldığımızda onu akıl dini ya da doğal din olarak da adlandırabiliriz. Spinoza tarafından savunulan bu dinin temel özellikleri arasında en belirgin olanı tabii bilgiye yani akla dayanmasıdır.

Bu dinin hurafeye dayalı dinden farkı, Tanrı'nın emir ve yasaklarının bir yük değil aksine bir keyif ve sevinç olarak algılanmasıdır. Bunun temel sebebi Tanrı tarafından belirlenen kanunların insanın doğasına zıt olmayıp tam bir uyum içinde olduğunun idrak edilmesidir. İnsanlar kanunları yukarıdan rastgele onun omuzlarına bırakılan bir yük olarak görmemektedir. Çünkü bu akla dayalı bir kanundur. Bununla beraber insandaki iradeyi duyguların sınırlandırılması için kullanmak erdem değildir zira burada özgür bir irade söz konusu değildir. Yapılan davranışın erdem olabilmesi için herhangi bir zorlama olmaksızın hür irade ile yapılması gerekir. Bu dinin bir diğer özelliği de insanların kanunlara uymalarında ödül umudu ve ceza korkusunun etkili olmamasıdır. Tanrı ile insan arasında sadece korkuya veya menfaate dayalı bir ilişki Spinoza'nın eleştirdiği bir durumdur. Ona göre insanları kanunlara uymaya sevk eden asıl etken ve dürtü sadece Tanrı aşkıdır. Spinoza'nın tanımladığı bu din akıl dinidir. Bireysel, sosyal erdeme yöneliktir.⁹⁰

Spinoza'nın TTP'de yaptığı bir diğer din tanımları “evrensel din” (*universal religion*)⁹¹, “gerçek din”(true religion)⁹²dir. Evrensel din tanımında adaleti ve yardımseverliği seven bir Tanrı anlayışı önemli yer tutar. İnsanlar kurtuluşa ermek için

⁸⁹ Scruton, *Spinoza*, s. 130.

⁹⁰ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, ss. 328- 329.

⁹¹ Spinoza, TTP, s. 49, 203, 217.

⁹² Spinoza, TTP, s. 198, 202, 203.

Tanrı'ya uymalı ve birbirlerine karşı adaletli olup yardımsever olmalıdır. Spinoza evrensel din ile ilgili şu özellikleri belirtir:

1. Öncelikle Tanrı birdir, yani, tektir.
2. Tanrı için zaman ve mekân sınırı yoktur. O her yerdedir. Ondan saklı hiçbir şey olamaz.
3. Mutlak anlamda güç ve hâkimiyete sahiptir. Herkes ona itaat etmek zorundadır ancak o hiçbir şeye itaat etmek zorunda değildir.
4. Ona ancak başkalarına adaletli olup yardımseverlik ve sevgi ile itaat edilebilir.
5. Ona itaat eden kurtuluşa erer; zevk ve sefasını yaşayan ise kaybeder.
6. Tanrı merhameti ile pişman olanların günahlarını affeder. Bu sayede insanlar umutsuzluğa kapılmaz ve Tanrı'nın onu affetmiş olduğuna olan inancı sayesinde Tanrı'ya daha büyük bir sevgi besler.⁹³

Spinoza'nın tanımladığı evrensel din, tek Tanrı inancını ve ona itaat edilmesi gerektiği düşüncesini içermekle beraber hemcinsine yardımsever ve adil davranmanın birer ibadet sayıldığı bir dindir. Gerçek din ise, akla dayalı bir din olmakla beraber vahiyle de irtibatlıdır. Bu dinde vahiy ve akıl birbiri ile uyum içindedir.⁹⁴ Spinoza'nın evrensel din tanımı ile gerçek din tanımı, hurafe dininin içerdiği yanlış bilgilerden arındırılmış vahye dayalı din tanımıdır. Bu iki din tanımı Spinoza'nın savunduğu ve hurafe dinine karşılık öner sürdüğü din olmayıp vahye dayalı ancak zaman içinde insanlar ve din adamları tarafından tahrif edilmiş dinin öz haline dair yaptığı bir tanımlamadır.

Spinoza'nın akıl ekseninde ifade ettiği ve savunduğu din esasında doğal din anlayışıdır. Bu dinin esası insanın akıl ile Tanrı'ya, hakikate ulaşılabilceği düşüncesidir. Bu tarz bir doğal din anlayışının kökenini klasik İslam düşüncesinde İbn

⁹³ Spinoza, TTP, ss. 217-218.

⁹⁴ Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, (çev. S. Soyarslan), İstanbul, Otonom, 2016, s. 23, 29; Arıcan, "Spinoza'da Din ve Tanrı", s. 28.

Sina ve İbn Tufeyl'in kaleme aldığı "Hay b. Yakzan"⁹⁵ adlı eserle başlatılan felsefi aydınlanma öğretisine dayandığı söylenebilir. Bu öğretiye göre, gerekli nazari ve ameli şartları yerine getiren her insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Ulaşılan bu hakikat de vahiy ile uyum içindedir.⁹⁶ Spinoza'nın da ifade ettiği doğal din anlayışındaki hakikate ulaşma konusunda aklın yeterli oluşu İslam düşüncesindeki *Hayy b. Yakzan* ile birebir benzemektedir. Hatta konuyla ilgili, Spinoza'nın *Hayy b. Yakzan* tercümanı olduğu ile ilgili iddialar da mevcuttur.⁹⁷ Bu iddianın doğruluğu henüz kesin olmasa da az önce ifade ettiğimiz gibi Spinoza'nın doğal din anlayışı ve içeriğinin *Hayy b. Yakzan* romanındaki din anlayışı arasında yadsınamayacak bir benzerlik söz konusudur.

İbn Tufeyl *Hayy b. Yakzan* eserinde Hayy'in metafiziksel hakikatlere ulaşma sürecini semboller üzerinden ayrıntılı olarak işler. Hayy, tabiatı ve nesneleri müşahade ederek önce anlama, anlamlandırma sürecine sonrasında manevi tecrübelerle en sonda metafiziksel hakikatlere ulaşır. Bu ruhsal ve manevi bir süreç olup Hayy şahsında ideal insanı temsil etmektedir.⁹⁸ İbn Tufeyl bu hikâye üzerinden nazari ve ameli şartları sağlayıp akli ilkeler ile elde edilen hakikatlerin, Tanrı tarafından peygamber aracılığıyla insanlara gönderilen dinin sahip olduğu ilkelerin aslında aynı olduğu tezini savunur. Absal, kendi dininin temel öğretilerinden olan melekler, ahiret, peygamberler, kutsal kitap, cennet-cehennem gibi kavram ve konuların Hayy'in müşahade sonucu ulaştığı

⁹⁵ *Hay b. Yakzan*; İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1186)'in hikâye tarzında yazdığı eserdir. Konuyla ilgili İbn Sina ve İbn Tufeyl arasında bazı farklılıklar mevcut olsa da Tanrı- insan arasında ilişkiyi anlatan felsefi bir eserdir. Eserde Hay'ın tabiatı müşahadesi ve akıl (istidlâl) yoluyla Tanrı'ya ulaşma süreci anlatılmaktadır. Eserde asıl vurgulanan şey Hay'ın haikate ulaşmada bireysel olarak yaşadığı bu serüvenin evrensel ve insan tabiatına uygun olduğudur. Eserin sonunda Hay'ın başka bir bölgede yaşayan Absâl'in Hay ile karşılaşması anlatılır. Bu karşılaşma da Absâl, Hay'ın bireysel aklı ile ulaştığı bu hakikatlerin kendi dini ile uyum içinde olduğunu görür. Hay de aynı şekilde Absâl'den öğrendiği dini hakikatlerin kendi aklı ile uyuştüğünü görür ve ulaştığı bu esasların ilahi olduğuna kanaat getirip iman eder. Sonrasında Hay, Absâl ile birlikte onun yaşadığı adaya gider ancak ikisi kendi düşüncelerini insanlara anlatamadıklarını gördükten sonra tekrar Hay'ın yaşadığı adaya geri dönerler. Daha sonra her ikisi bu adada ölünceye dek Tanrı'ya ibadet ederler. bkz. İlhan Kutluer, Hasan Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", *DİA*, cilt 16, 1997, ss. 551- 554; Ömer Türker, "Hayy b. Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu", *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 3/18, 2009, s. 195- 203.

⁹⁶ Kutluer, Kâtipoğlu, "Hay b. Yakzân", s. 551.

⁹⁷ Mehmet Bayraktar, "Hayy b. Yakzân Çevirmeni Olarak Spinoza", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3, 2013.

⁹⁸ İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *DİA*, c.20, 1999, s. 421.

hakikatlerin birer sembolü olduğunu görür.⁹⁹ Hatta hikâyede vahyedilmiş bir dine mensup olan Salaman ve Absal üzerinden yapılan tahlillere baktığımızda ikisinin farklı özellikte olduğunu görmekteyiz. Salaman, Absal'in aksine düşünmekten uzak ve toplum içinde yaşamayı seçen, dininin emrettiği temel şeylere uymakla yetinen biridir.¹⁰⁰ Bu açıdan meseleyi ele aldığımızda Hayy'ın, kendi bireysel çabası sonucunda ulaştığı hakikatlerin Salaman'inkinden daha fazla ve daha üstündür. Hikâyenin sonunda Hayy, Absal ile birlikte onun yaşadığı adaya gidip insanlara ders vermeye ve onları aydınlatmaya çalışır. Ancak adadaki insanların hakikatlere karşı ilgisiz olduklarını fark eden Hayy öncesinde peygamberin neden simgesel bir dil kullandığı ve Tanrı'nın emir ve yasaklarının neden sadece kulluk ile ilgili olduğu hakkında anlam veremediği iki sorunun da cevabını öğrenmiş olur.¹⁰¹ İnsanların hakikatlere karşı ilgisiz oluşları ve anlamamaları sonucunda Hayy ve Absal, insanların vahyedilmiş dinin sınırları içinde kalmalarının daha doğru olacağına kanaat getirmiştir.¹⁰²

İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzan*'ın hikâyesinde aklını kullanmayan insanlara atfettiği anlam Spinoza ile benzer niteliktedir. Spinoza, Tanrı tarafından her insana verilen akıl sayesinde vahyin öğrettiği ilkelere ulaşabileceği savunmaktadır. Ancak insanların birçoğu akli faal kullanmadıkları için bunu elde edememektedir. Aslında Spinoza'ya göre vahyedilen din ve peygamberler aklını kullanmayan bu insanlara hakikati ve erdemi öğretmek için gönderilmiştir. Aksi halde insanlar (avam) bu bireysel ve sosyal erdeme kendi çabaları ile ulaşamayacaklardır.¹⁰³

Bu bölümde son olarak Spinoza'nın din anlayışı üzerinde Farabi, İbn Sina, İbn

⁹⁹ İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, (çev. M.Ş. Yaltkaya, vd.), Yapı Kredi, İstanbul, 2010, s. 68.

¹⁰⁰ İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 65.

¹⁰¹ Hayy, Absal'in inancı hakkında dinlediklerinden iki konuyu anlamamış/anlam verememiştir. Bunlardan ilki, Peygamber'in gaybi konular hakkında neden simgesel bir dil kullandığı bir diğeri de Tanrı'nın elçisi neden emir ve buyrukları sadece kulluk görevi ile sınırlandırmış, dünyevi lezzetlerden de uzak durmayı emretmemiştir. Hayy bu iki sorunun cevabını Absal'in adasında yaşayan insanlara hakikatleri anlatırken gördüğü tablo karşısında almıştır. İbn Sina/İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 68.

¹⁰² Kutluer, Kâtipoglu, "Hay b. Yakzan", s. 553.

¹⁰³ Spinoza, TTP, s. 222.

Rüşd gibi Müslüman filozofların etkisi üzerinde durmak istiyorum. Zira Spinoza'nın yapmış olduğu din tasnifi klasik İslam düşüncesinde filozofların sıkça yaptığı avam-havas ayrımını çağrıştırmaktadır. Spinoza'nın dine muhatap kitleleri kendi içinde sınıflandırmasının yanı sıra dinin asıl fonksiyonu ve amacı konusunda öne sürdüğü görüşleriyle de Müslüman filozoflardan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'e benzemektir.

İslam filozoflarından Farabi tarafından kabul edilen avam (filozof-seçkin) - havas (halk-yönetilenler) ayrımı dine muhatap kitlelerin sahip oldukları yeti ve anlama düzeyleri açısından ele alınmıştır. Bu ayrım sadece Farabi ile sınırlı kalmayıp sonrasında yine İslam filozoflarından İbn Sina ve İbn Rüşd tarafından kullanılmıştır. Farabi ve İbn Sina din ve felsefenin konu ve amaçları bakımından birbiri ile uyumlu olduğunu ifade etmekle beraber bu iki disipline muhatap kitleleri avam- havas olması ciheti ile ayırır. Bu tarz bir ayrımın temel sebebi, bu iki gruptan insanların sahip oldukları algı ve anlayış düzeyleri arasındaki farklılıktır. İbn Rüşd ise bu iki düşünürle benzer şekilde ayrım yapmakla beraber avam ve havas arasına üçüncü bir grup olarak kalamcılar da eklemiştir. İbn Rüşd'e göre, insanlar arasında hakikatin kesin bilgisine sahip olabilen havas (filozof), sadece görünen şeyleri algılayabilen, hayal edemediği şeyi doğru kabul etmeyen avam (halk) ve bu ikisi arasında olup insanların aklını karıştıran ve huzurunu bozan kalamcılar olmak üzere üç grup vardır. İbn Rüşd'ün kalamcılara yönelik bu tarz bir eleştiri sunmasının temel nedeni; onların burhan ehli olmamalarına rağmen ilahi mesajın gerçek anlamına ulaştıklarını zannedip bunu insanlara aktarmalarıdır. Bunun sonucunda da insanların inançlarını sarsıp, farklı gruplaşmaların ortaya çıkmasına neden oldular. Hâlbuki kalamcılar olmasa havas ve avam kendileri için düşünülmüş yollarla Tanrı'ya ulaşmaya çalışacak ve huzur içinde yaşayacaklardır.¹⁰⁴

Dine muhatap olma açısından İslam filozofların yaptığı bu ayrımı Spinoza'da da

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ül- Mekaal, Kitab-ül-keşf*, (çev. N. Ayasbeyoğlu), Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955, s. 108.

görmekteyiz. O, dini algılama düzeylerine göre insanları iki gruba ayırır: İlki, tabii bilgi olan aklı yeteri kadar kullanmayan, somut örnekler ve hayret verici (mucize gibi) olaylara inanan sıradan insanlardır. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın metaforik ifadeler kullanması da halkın bu anlayış durumundan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵ İkincisi, Tanrı tarafından insan zihnine kazınan tabii bilgiyi kullanıp, ilahi mesajın özüne bu bilgi sayesinde ulaşan filozoflardır. Bu açıdan Spinoza, Farabi ve İbn Sina'nın yapmış olduğu ayrıma paralel görüş belirtmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün yaptığı tasnif kanaatimizce Spinoza'nın tasnifine daha yakındır. Zira İbn Rüşd'ün üçüncü grup olarak belirlediği ve eleştirilerinin hedefinde olan kelamcılara benzer bir ayrımı Spinoza'da yapmıştır. Spinoza'nın üçüncü grup olarak belirttiği kesim teologlardır. Spinoza'ya göre, teologlar aradan çekildiği takdirde din ve felsefe bir arada ancak birbirinin hizmetine girmeden, özgür şekilde varlıklarını devam ettirebilir.¹⁰⁶ Bunun gerçekleşmesindeki en büyük engel teologlar ve onların din adına öne sürdükleri görüşlerdir.

Spinoza'nın dinin amacı konusunda öne sürdüğü görüşleriyle de İslam filozoflarına benzemektedir. Farabi ve İbn Sina dinin amacı konusunda erdemli toplumu esas alırken, İbn Rüşd de aynı amaç doğrultusunda insanların erdemli davranışları yapmasına sevk eden kurallar ve ilkeler belirlemiştir.¹⁰⁷ Spinoza'nın din anlayışını bütünüyle göz önünde bulundurduğumuzda aynı amaç üzerinde önemle durduğunu görebiliriz. Zira o, dini ve özelde Kutsal Kitap'ı birçok açıdan eleştirse de vahyin içeriği ve amacının toplumsal hayata değer katan yönleri konusunda olumlu görüş belirtmiştir. Hatta Spinoza, dinin emrettiği ahlaki ve erdeme dair konuların aklını kullanmayan (avam) kesim için büyük bir artı değer olarak görür. Ona göre, din bu değerleri emretmeseydi insanların birçoğu bu değerlerden mahrum kalacaktı.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Spinoza, TTP, s. 212.

¹⁰⁶ Spinoza, TTP, s. 51.

¹⁰⁷ Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", ss. 134-135.

¹⁰⁸ Spinoza, TTP, s. 229.

Spinoza'nın İslam filozofları ile benzer görüşe sahip olduğu bir başka konu da din-felsefe (akıl) arasındaki ilişki hakkındadır. Bu başlığımızda son olarak Spinoza'nın din-felsefe konusunda İbn Rüşd ile benzer görüşlerine değineceğiz. İbn Rüşd'ün "Çifte Hakikat/ Hakikatin Birliği"¹⁰⁹ teorisi Spinoza ile büyük benzerlik göstermektedir.¹¹⁰ İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisinde esas olarak, bu iki alanın nasıl değerlendirilmesi ve tespit edilmesi gerektiği konusunda sağlam bir temel oluşturmayı amaç edinir. Bu yüzden öncelikle din ile felsefenin konumunu kendi alanları içinde tespit etmeye daha sonra da bu iki alanın ortak noktalarını bulmaya çalışır. Ancak bu iki alanı ele alırken aralarında herhangi bir kıyas yapmanın yanlış olduğunu ve bunun sonucunda birinin diğerine feda edilmesi gibi kötü bir sonucu doğacağını ifade eder. Bu sorunun yaşanmaması için her iki alanın kendi çizgisi içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini savunur. İbn Rüşd, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışır.¹¹¹ Ona göre felsefe ve din farklı yöntemler kullansa da amaç edindikleri şey hakikattir.¹¹² Din- felsefe arasındaki ilişki konusunda Spinoza'nın İbn Rüşd ile bu denli yakın görüş belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Hatta Ahmet Arslan'a göre Spinoza konuyla ilgili bu görüşünü İbn Rüşd'den almıştır.¹¹³ Arslan'ın bu iddiasını Mortimer J. Adler'in şu tezi destekler niteliktedir: Amsterdam hahamlarının Spinoza'yı aforoz etmelerinin temel sebebi; Spinoza'nın İbn Rüşd gibi

¹⁰⁹İbn Rüşd'ün, hakikat öğretisi ile ilgili olarak çifte hakikati mi kastettiği yoksa hakikatin birliğini mi kastettiği hakkında tartışmalar mevcuttur. Bu iki öğretiden ilki olan, çifte hakikati savunanlar daha çok XIII. yüzyıl Latin İbn Rüşdcüleridir. Onlar, bu öğretinin aslını değiştirip, felsefe ve dinin iki ayrı kaynaktan beslendiğini ve hakikat karşısında iki bağımsız alan olarak ele alınması gerektiğini iddia ederler. Bir diğer öğreti olan hakikatin birliği ise felsefe ve dinin aynı hakikatten beslendiğini iddia etmektedir. Bu konu farklı tartışma zemininde farklı görüşler eşliğinde ele alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Kazım Arıcan, İbn Rüşd'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması, *C.Ü. Fakültesi Dergisi*, XII/2-2008, S. 225-252; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 467-500; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara, Elis, 2007, ss. 61- 90.

¹¹⁰ Spinoza, din-felsefe ilişkisi konusunda İbn Meymun ile farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Meymun tüm insanları birleştirecek bir hakikatten bahsetmektedir. Spinoza'nın bu konuda İslam Filozoflarından İbn Rüşd'ün Çifte Hakikat (double truth) öğretisi ile benzer düşündüğü şeklinde bir anlayış olmakla beraber Leo Strauss bu duruma kuşku ile yaklaşmaktadır. Çünkü Strauss'a göre, Spinoza'ya göre insanların anlayış farklılıkları hiçbir zaman ortadan kalkmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*, İstanbul Üniversitesi SBE, (Doktora Tezi), 2015, ss.168-175. içinde; Georges Tamer, *Islamische Philosophie und Die Krise Der Moderne*, Leiden, Netherlands: Brill, 2001, s. 54.

¹¹¹ H. Bekir Karlığa, 'İbn Rüşd' Maddesi, *DİA*, cilt 20, 1999, ss. 257-260.

¹¹² İbn Rüşd, *Faslu'l- Makâl*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınevi, 1992, ss. 73, 75, 101-102.

¹¹³ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 132.

iman ile felsefe hakikatının bir olduğu görüşünden kaynaklanmıştır.¹¹⁴

Spinoza'nın eserlerinde bahsettiğimiz bu İslam filozoflarını okuduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlamamaktayız. Ancak Spinoza'nın Yahudi teolog ve filozof Musa b. Meymun üzerinden bu filozofların düşüncelerinden etkilendiğini ve bu etkinin dolaylı bir şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Spinoza'nın eserlerinde bu filozoflara dair bilgi olmaması onları okumadığı anlamına gelmemektedir; çünkü benzer şekilde Spinoza kendi felsefesinde ciddi bir etkiye sahip olan G. Bruno hakkında da eserlerinin hiçbir yerinde söz etmemiştir.¹¹⁵ Ayrıca Spinoza'nın İbranice tercümesini elinde bulundurduğu İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn (Şaşkınlık Kılavuzu)* adlı eserini okumuş olması bize bu etkinin dolaylı olmanın ötesine geçip doğrudan olduğunu da gösterir.¹¹⁶ Çünkü Spinoza'nın din eleştirisinde asıl muhatap aldığı İbn Meymun, İslam filozoflarından başta Farabi olmak üzere İbn Sina, İbn Rüşt, İbn Bace ve başka düşünürlerden etkilenmiştir.¹¹⁷ Hatta en çok etkilendiği düşünür olan Farabi'nin düşüncelerine olan hayranlığını onun yazılarını kullanmış olduğu *solet nekiha* (elekten süzülmüş temiz un) tabiri ile göstermektedir.¹¹⁸ Spinoza'nın, ele aldığı konularda -ki kanaatimizce benzer konuları işlemiş olması da tesadüfi değildir- ve bu konuları işleyiş yöntemi de aynı şekilde İslam filozofları ile benzer niteliktedir.

Spinoza, kendi döneminden önce gelen düşünürlerden ve kendi döneminde yaşanan gelişmelerden ve akımlardan etkilenmiş ve bu etkiyi kendi felsefesi içinde yeniden yorumlamıştır. O, din konusunda aklı ölçü alan rasyonalist bir filozof olmakla beraber ele aldığı dinleri sahip olduğu temel değerleri üzerinden yeniden yorumlamıştır.

¹¹⁴ Arıcan, "İbn Rüşt'ün Hakikat Öğretisi: 'Çifte Hakikat' ve 'Hakikatin Birliği' Tartışması", s. 227 içinde; Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, (çev. R. Yazoğlu, H. Aydeniz), İstanbul, Fenomen Yayınları, 2005, ss. 6-7.

¹¹⁵ Arslan, "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", ss. krş. 125-146.

¹¹⁶ Michiel Leezenberg, "İslami bir filozof olarak Spinoza/ Spinoza as an islamic philosopher", İstanbul, *Felsefe Logos Dergisi*, Fesatoder Yayınları, sayı 47, 2012/4, s. 71.

¹¹⁷ Leo Strauss'a göre Spinoza din eleştirisinde daha çok İslam filozoflarından İbn Rüşt'den etkilenmiştir. Hatta âlemin yaratılmışlığı ve vahiy konusunda asıl muhatap aldığı İbn Meymun'dan ayrışıp, İbn Rüşt'e daha yakın görüş belirtmesini buna örnek olarak verir. Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*, İstanbul Üniversitesi SBE, (Doktora Tezi), 2015, ss.168-175.

¹¹⁸ Yasin, Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 100.

II. BÖLÜM

NÜBÜVET VE MUCİZE ELEŞTİRİSİ

1. Nübüvvet

Bu bölümde Spinoza'nın nübüvvet ve mucize hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Bunu yaparken ilk olarak nübüvvet konusundan başlayacağız. Nübüvvetin imkânı, tabii bilgi (akıl) ile ilahi bilgi (vahiy) arasındaki ilişki ve peygamberlerin özellikleri bu kısımda ele alacağımız temel konu başlıkları olacaktır. İkinci olarak da mucize konusunu işleyeceğiz.

1.1.Nübüvvetin İmkânı

Spinoza'nın nübüvvetin ve vahyin imkânına dair yaklaşımı, büyük ölçüde, İbn Meymun'un bu konu hakkındaki görüşlerinin tenkidi üzerine kuruludur. İbn Meymun, âlemin yaratılması, daha doğrusu, zamansal başlangıcı olması ile nübüvvetin imkânı arasında bir bağlantı kurmaktadır. Nübüvvetin imkânını yadsıyan Spinoza ise İbn Meymun'un tezini âlemin ezeliliği görüşü ile çürütmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, Spinoza'nın nübüvvetin imkânı hakkındaki yaklaşımını öğrenmemiz için öncelikle İbn Meymun'un görüşlerine bakmamız gerekir.

İbn Meymun'un metafizik anlayışı Tanrı'nın ilmi ve iradesi arasındaki ilişkiyi incelemeye dayalıdır. İbn Meymun açısından bu incelemeye konu olan en temel tartışma âlemin yaratılışının keyfiyetine dairdir.¹¹⁹ Ona göre âlemin Tanrı tarafından yaratılışı ezeli değil zamansaldır; âlem, Tanrı'nın ihsanı sonucu meydana gelmiştir. İbn Meymun, bu görüşü ile âlemin ezeli olduğunu savunan Aristo'ya ve Aristo'nun bu görüşünü savunan Müslüman filozoflara karşı çıkmış, Yahudi metafiziğini savunmuştur.¹²⁰ İbn Meymun yaratma meselesini Yahudi inancı ekseninde ele almıştır. Ayrıca o bu konunun Tanrı'ya iman etmede en önemli dini meselelerden biri olduğunu belirtmiştir. Ona göre

¹¹⁹ Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 151.

¹²⁰ Strauss, a.g.e., s. 150- 151.

âlemin sonradan yaratıldığına (hâdis) dair kelimcilerin yaptığı gibi abartılı akli deliller getirmenin bir anlamı yoktur. Çünkü bu mesele sadece aklın öğretileri ışığında anlaşılıp sonuca varılacak bir mesele değildir. Ancak bu Musa şeriatının akıl ilkeleri ile çeliştiği anlamına gelmemektedir. İbn Meymun açısından Musa şeriatı akli sorgulamalar ile yanlışlanabilir bir şey değildir.¹²¹

İbn Meymun'un yaratma hakkındaki görüşleri Tevrat'ın *Tekvin* kitabında âlemin yoktan yaratıldığına (*ex nihilo*) dair beyana dayanır. İbn Meymun'a göre, âlem şu anki hali ile yaratılmıştır.¹²² Ona göre, Tanrı evreni belli bir zamanda ve belli bir formda kendi iradesine bağlı olarak yaratmıştır. Ancak biz Tanrı'nın evreni nasıl bir irade ile yarattığını bilemeyiz. Kısacası Tanrı istedi ve yarattı. İbn Meymun'a göre, şayet yaratmayı bu şekilde anlamayıp Aristoteles'in iddia ettiği gibi evrenin sonsuz olduğunu kabul edersek bu Kutsal Kitap, mucize, nübüvvet hatta Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusunda şüpheleri beraberinde getirir.¹²³ Bundan dolayı böyle bir görüşten kaçınmak gerekir.¹²⁴ İbn Meymun'a göre, âlemin ezeli olduğunu kabul etmek, şeriatın temel prensiplerini yok saymanın yanı sıra peygamberlerin ve onların gösterdikleri mucizelerin birer yalan olduğu tehlikesini kaçınılmaz hale getirir.¹²⁵

İbn Meymun açısından âlemin hâdis oluşu ile nübüvvetin ve vahyin imkânı arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Ona göre âlemin ezeli olduğunu kabul etmek determinist bir âlem anlayışını beraberinde getirir. Bu da Tanrı'nın âlemin işleyişine herhangi bir müdahalesinin söz konusu olamayacağını gösterir. Ancak âlemin hâdis olduğu kabul edilirse durum değişir. Böyle bir durumda tıpkı âlem Tanrı'nın iradesine uygun olarak zamansal olarak sonradan ortaya çıktığı gibi yine Tanrı'nın iradesi ile insanlar arasından peygamberleri seçtiğini ve onlara vahyettiğini savunmak da mümkün

¹²¹Musa b. Meymun, *Delâletu'l- Hâirîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972, ss. 319-320.

¹²² İbn Meymun, *Delâletu'l- Hâirîn*, ss. 308-309.

¹²³ İbn Meymun, a.g.e., ss. 354- 355.

¹²⁴ İbn Meymun, a.g.e., s. 356.

¹²⁵ A.g.e., ss. 354-355.

olabilir.

Spinoza'ya geldiğimize, o, yaratmanın zamansal (hâdis) olduğunu kabul etmediği gibi nübüvveti ve vahyi de imkân dâhilinde görmez. Spinoza, İbn Meymun'un ilahi ilim ve irade ilişkisi hakkındaki görüşlerini çelişkili bulur. Ona göre, bir taraftan Tanrı'nın ilminin ve iradesinin ezeli olduğunu söyleyip diğer taraftan âlemin bir değişime sebep olmadan sonradan yaratıldığını söylemek tutarsızdır. Zira Tanrı'nın ilminin ve iradesinin uyumlu olması bu ikisinin ezeli olduğunu gösterir.¹²⁶ Ancak Tanrı'nın ilminin iradeye taalluk etmesi belli bir zaman içinde gerçekleşir; iradenin sonradan meydana gelmesi de bir değişimdir. Spinoza Tanrı'nın ilim ve irade meselesini özgür irade ile ilişkili ele alır. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın düşüncel (ilmi) ve iradeye dayalı kimliği ile ilgili bir kanunsal çıkarımın imkânsızdır. Eğer zaten Tanrı her şeye muktedir olması hasebiyle her şeyi zamansız olarak biliyorsa o zaman Tanrı'nın zatı dışında hiçbir insan fiili özgür olarak gerçekleşemez.¹²⁷ Çünkü Tanrı'nın ilmi irade gibi ezeli ise insanların yapacakları her fiil de önceden bilindiği anlamı ortaya çıkar. Bundan dolayı Spinoza, Tanrı'nın iradesi ile ilminin farklılık arz ettiğini savunur.¹²⁸ Bununla beraber İbn Meymun'un âlemin ezeli olmadığı tezine katılmayıp Meşşai filozoflarına paralel olarak âlemin ezeli olduğunu savunur.¹²⁹ Ayrıca Spinoza'ya göre peygamberliğin söz konusu olduğu yerde Tanrısal düşünce ve iradesi anlamını yitirmektedir. Tanrı eğer gerçekten özgür ise ve hiçbir bahse yer veremeyecek şekilde akla sahipse o zaman gerçekten bizlere aracı olmaksızın kendi varlığını ve kendini anlatıp aktarabilir. Spinoza açısından aracısızdan kasıt, Tanrı'nın insan zihni sayesinde kendi varlığını tanıttırmasıdır. Aksi takdirde İbn Mrymun'un iddia ettiği gibi Tanrı'nın, Tanrı tarafından iletilen vahiyleri anlamak için özel bir insan

¹²⁶ Spinoza, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, Ülken Yayınları, 1984, s. 55.

¹²⁷ Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 154.

¹²⁸ Spinoza, *Etika*, s. 67-70.

¹²⁹ A.g.e., s. 151-152.

yeteneği ve eğitimi gerektiriyorsa o zaman bu insanoğluna Tanrı tarafından bahşedilmiş bir hediye olarak algılanamaz.¹³⁰

Strauss’unda söylediği gibi, nübüvvetin imkânı konusunda İbn Meymun ile Spinoza arasındaki görüş ayrılığı temelde metafizik perspektiflerin farklılığına dayanmaktadır. İbn Meymun Tanrı-âlem ayrımını öngören teistik bir varlık tasavvuruna sahip olduğu için nübüvvetin imkânını ilahi irade ve zamansal yaratma meselesi ile ilişkilendirmektedir. Buna karşılık Spinoza’nın panteistik varlık teorisinde âlem ezeli ve zorunlu olduğu için Tanrı’nın özel bir müdahalede bulunması ve belli insanlara vahiy göndermesi gibi bir durum söz konusu olamaz. İbn Meymun yaratmanın zamansallığı üzerinden nübüvvetin imkânını temellendirmeye çalışırken Spinoza âlemin ezeliliği üzerinden bu iddiayı çürütmeye çalışmaktadır.

Nübüvvetin imkânı konusunda şu hususa da temas etmek gerekir. Her ne kadar Spinoza nübüvvet konusunda eleştirel bir tutum içinde olsa da tarihsel bir olgu olarak nübüvvetin gerçekliğini yadsımaz. Ona göre, kutsal olan insanın algı yeteneğinin dışındadır; kutsalla ilişkili olan nübüvvet de bütünüyle teolojik bir meseledir. Spinoza açısından bir insanın peygamberlik olgusunu yalnızca kendi akli yetenekleri ile anlaması imkân dâhilinde değildir. Bu yüzden nübüvvet olgusu, teolojik bir mesele olarak, ancak vahyedilmiş esaslardan yola çıkılarak anlaşılabilir.¹³¹ Bu anlayışla hareket eden Spinoza nübüvveti vahiy üzerinden bir tarihçi yöntemi ile ele alır. Zira bu hususla ilgili Spinoza TTP’de şunları ifade eder: “Peygamberlik bilgisinin nedenini kavramak zorunda değiliz. Daha öncede belirttiğim gibi, burada yalnızca Kutsal Kitap’ta verilen dersleri bulmaya çalışıyoruz...”¹³² O, bu ifadeleri ile temel olarak Kutsal Kitap’taki bilgiler (vahiy) ışığında meseleyi ele alacağını ifade etmektedir. Ancak Spinoza her ne kadar nübüvvetin

¹³⁰ A.g.e., ss. 154-155.

¹³¹ Spinoza, TTP, s. 131.

¹³² Spinoza, TTP, s. 65.

anlaşılmasında vahyi temel şart koşsa da bu meseleyi akıl temelinde de yorumlamaktan da geri durmamıştır.

Spinoza'nın nübüvvetin anlaşılmasında vahyi temel şart olarak belirlemesi bizi onun vahiy anlayışı üzerinde durmamızı gerekli kılmaktadır. Zira Spinoza'nın vahiy anlayışı klasik anlayıştan farklı olup peygamber tanımını ile doğrudan bağlantılıdır. Onun vahye atfettiği anlam peygamber tasavvurunu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

1.2.Tabii Bilgi ve İlahi Bilgi

Spinoza *Tractatus (TTP)*'da peygamberlik ve vahyi aynı anlamda kullanır¹³³ ve “Tanrı’nın insanlara açıkladığı kesin bilgi”¹³⁴ olarak tanımlar. Ona göre iki tür vahiy söz konusudur: 1. Klasik teistik anlayışta kabul edilen, Tanrı tarafından peygamberler aracılığı ile insanlara aktarılan *ilahi bilgi* (vahiy), 2. Herkes için ortak temellere dayanan ve tüm insanların sahip olduğu *tabii bilgi* (akıl).¹³⁵

Spinoza ilk olarak *tabii bilgi*’yi ele alır. Ona göre, tabii bilgi “Tanrı’nın ve onun ezeli kararlarının bilgisidir” ve insana Tanrı tarafından doğuştan verilmiştir.¹³⁶ Ancak tabiatına yabancı olup ona verilen bu armağanın değerinin farkına varamayan kişiler tabii bilgiye hiç değer vermezler. Bundan dolayı ilahi bilgiden (vahiy) bahsedildiğinde tabii bilgiyi reddederler. Spinoza için tabii bilgi, ilahi bilgi kadar geçerlidir. Ancak o tabii bilgi ile ilahi bilgi arasında şöyle farklar olduğunu belirtir:

1. İlahi bilgi tabii bilginin sınırları ötesine uzanır.
2. İlahi bilgi insan tabiatının yasalarına dayanmaz.
3. Her ne kadar tabii bilgi ilahi olsa da bunu aktaran kişilere peygamber denilmez.¹³⁷

¹³³Spinoza'nın burada eş değer olarak ele aldığı vahiy ve peygamberlikten kastı vahye muhatap olan peygamber değil, vahyin kendisidir.

¹³⁴ Spinoza, TTP, s. 53.

¹³⁵ Spinoza, TTP, ss. 53-54.

¹³⁶ Spinoza, TTP, ss. 53-54.

¹³⁷ Spinoza, TTP, s. 54.

Spinoza'ya göre ilahi bilgi ile tabii bilgi arasında her ne kadar yukarıda sıraladığımız gibi farklar mevcut olsa da kaynak ve kesinlik açısından tabii bilginin, ilahi bilgiden hiçbir eksiği yoktur. Çünkü neticede her iki bilgi türü de Tanrı tarafından insanlara verilmiş doğru bir bilgidir. Spinoza insan zihnini/aklını Tanrı'nın doğal kanunu olarak tanımlar. Dolayısıyla ilahi ve tabii bilgiye ilk muhatap ve neden akıldır. Bundan dolayı bu her iki bilgi türü için insan zihninin/aklının varlığı yeterlidir.¹³⁸

Spinoza tabii bilgiyi açıkladıktan sonra ilahi bilgi konusuna geçer. Spinoza'ya göre, ilahi bilgi (vahiy), peygamberler aracılığı ile bize ulaştırılmıştır. Spinoza'ya göre, yeni peygamberlerin gönderilmesi söz konusu olmadığı için Kutsal Kitap üzerinden sözlü ya da yazılı olarak bize aktarılan bilgilere başvurmak dışında seçenek kalmamaktadır.¹³⁹ Spinoza'nın bu yaklaşımı nübüvvet konusunu genel yaklaşımını göstermektedir. O, nübüvveti akıl ile tespit edilmesini imkân dâhilinde görmediği için bu meseleyi kutsal metindeki bilgiler ışığında incelemektedir. Bu anlamda nübüvveti tarihsel bir olgu olarak değerlendirmektedir.

Kutsal Kitap'ta insan yol ayırımında görülür; bir tarafta yaşam yolu, diğer tarafta ölüm yolu vardır. İnsan özgür olarak izlemek istediği yolu seçer. Özgür iradeye sahip insana rehberlik etmesi için Tanrı tarafından vahiy bildirilmiştir.¹⁴⁰ Spinoza insanların bir şekilde hakikate vukufiyetlerini sınırlı görmekte ve insanın kutsal olandan gelen bir mesaja ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Spinoza insanların anlama yeteneğini aşan sorunlar üzerine gelen bir ilahi mesajın varlığını kabul eder. Spinoza'nın ilahi bilgiyi bu şekilde tanımlaması vahyin ve onunla ilişkili peygamberin insanlar açısından pratik bir öneme sahip olmasından kaynaklıdır. Peygamber dine bağlılıkları, kararlılıkları ve ahlaki özellikleri nedeniyle yaşadıkları dönemde insanlara model konumundaki kişilerdir.¹⁴¹ Aklını kullanmayan insanlar açısından ilahi bilgi (vahiy) tabii bilgi (akıl)'den daha

¹³⁸ Spinoza, TTP, s. 54.

¹³⁹ Spinoza, TTP, ss. 54- 55.

¹⁴⁰ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, s. 348.

¹⁴¹ Spinoza, TTP, s.75.

etkilidir. Zira ilahi bilginin kullandığı metaforik ifadeler ve örnekler onların anlayacağı düzeydedir. Bununla beraber daha basit ve temel konularda ilahi bilginin kullandığı kavram ve içerikler sıradan insanlara hitap edecek türdendir. Örneğin itaat ile insanların kurtuluşa ereceği ve bunun sonunda mükâfatlandırılacağı vb. anlayışını ilahi bilgi insanlara verebilir. Bu anlamda aklını kullanmayan toplumlar için vahiy ve peygamberler pratik anlamda yararlı ve gereklidir. Ayrıca tabii bilgi ile elde edilen bilgileri Tanrı tarafından vahiy olarak gönderilmesi de Spinoza açısından imkân dâhilindedir. Tanrı'yı bundan alıkoyacak hiçbir neden yoktur.¹⁴² Spinoza bu ifadeleri ile kastettiği şey tabiatüstü bir vahyin imkânı veya gerçekliği savunmak değil bilakis tabii bilginin içerik olarak tabiatüstü vahiy ile aynı olduğu ve Tanrı'nın iradesinin bunu yapmaya yetebileceğine vurgu yapmaktır.

Spinoza vahyin imkânına değindikten sonra vahyin hangi tabiat yasalarınca peygamberlere ulaştırıldığı konusuna geçer. Spinoza bu konuyu Kutsal Kitap'ta yer alan bilgiler üzerinden analiz eder. Ona göre, Kutsal Kitap'ı incelediğimiz zaman vahyin üç yöntem ile peygamberlere ulaştırıldığı bilgisi çıkar: 1- Sözlerle, 2- Görünümlerle 3- Hem söz hem de görünümle. Peygamberler hayal güçleri sayesinde ister gerçek ister hayali olsun sözler ve görüntüler ile Tanrı'dan vahiy almışlardır. Kutsal Kitap'ta bu bilgiler dışında başka herhangi bir bilgiye rastlamadığını ifade eden Spinoza, bu bilgilere farklı yoldan başka bilgiler eklemeye hakkımızın olmadığını da ekler.¹⁴³

Spinoza, vahyin geliş şekillerini yine Kutsal Kitap'tan çeşitli örnekler vererek açıklar. Örneğin, Tanrı Musa'ya yasalarını gerçek bir ses ile vahyettiğini söylemiştir¹⁴⁴ Ona göre Tanrı bir tek Musa peygambere gerçek sesi ile hitap etmiştir. Kutsal Kitap'ta yer alan, Tanrı'nın, Samuel'e de gerçek sesi ile vahyettiği bilgisi¹⁴⁵ Spinoza'ya göre gerçek değildir. Çünkü sözler ve görüntüler bazı durumlarda gerçek olurken bazı

¹⁴² Spinoza, TTP, s. 54.

¹⁴³ Spinoza, TTP, s. 65.

¹⁴⁴ Mısırdan Çıkış XXV: 22.

¹⁴⁵ Samuel 1- III: 21.

durumlarda da onları tecrübe eden peygamberin canlı hayal gücü¹⁴⁶ (hayal oluşturuca güç¹⁴⁷) kuvvesinin bir ürünüdür. Spinoza'ya göre, peygamber sahip olduğu bu kuvve sayesinde uyanık olduğu halde gerçekte duymadığı ve görmediği bir durumu gerçek sanabilir.¹⁴⁸ Aynı şekilde Avimelek'in işittiği ses de Samuel'in işittiği gibi hayal gücünün bir ürünüdür.¹⁴⁹ Spinoza, Tanrı'nın gerçek bir ses ile vahyettiği peygamberin sadece Musa olduğunu ve *On Emir*'i bu şekilde aldığı sonucuna varır.¹⁵⁰

Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın Yahudiler'e doğrudan seslendiği hatta bazı önemli kişilerin sadece sesini işitmekle kalmayıp Tanrı'yı bizzat gördükleri¹⁵¹ bilgisi yer alır. Spinoza'ya göre, Musa'ya vahyedilen yasada Tanrı'nın bir görüntüsü ve yüzüne inanılmaması gerektiğine dair bir bilgi yer almamaktadır. Sadece Tanrı'nın var olduğu ve onun dışında başkasına tapmamaları emredilmiş; put yapmaları yasaklanmıştır. Ancak Yahudilerden bazıları Tanrı'nın bizzat görüntüsünü gördükleri iddia etmişlerdir. Spinoza bu bilginin doğru olmadığını söyler ve buna delil olarak Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın Musa ile arkası dönük bir şekilde konuştuğu bilgisinin yer aldığını ifade eder. Tanrı'nın bizzat görüntüsü ile vahyettiğine dair açık bir örneği "Tarihler 1 XXI" de geçer. Bu bilgiye göre, Tanrı Davut peygambere öfkesini göstermek için elinde yalın bir kılıç ile melek gönderdi. Aynı durum Balam için de söz konusudur. Spinoza bu ve benzeri örneklerde yer alan meleğin varlığı hakkında Musa b. Meymun ve başkalarının sadece bir düş olduğu şeklindeki görüşlerini sert bir biçimde eleştirir. Spinoza'ya göre, onların sahip olduğu bu yaklaşım tamamen Aristotelesçi bir etki olup kendi görüşlerinin Kutsal Kitap'a söyletmek dışında başka bir şey değildir.¹⁵² Çünkü Tanrı gerçek olmayan ama sadece

¹⁴⁶ Spinoza'nın canlı hayal gücü olarak ifade ettiğimiz "very vividly imagine" kavramı İslam geleneğinde özellikle Farabi tarafından kullanılan "mütehayyile" kavramına denk düşmektedir. Bu kavramın Musa b. Meymun üzerinden Spinoza'ya ulaştığı kanaatindeyiz.

¹⁴⁷ Dimitri Gutas, "İbn Sina Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el- Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", (çev. Cüneyt Kaya), *MÜİFD*, c. 35, 2008, s. 159.

¹⁴⁸ Spinoza, TTP, s. 54-55.

¹⁴⁹ Spinoza, TTP, s. 56.

¹⁵⁰ Spinoza, TTP, s. 56.

¹⁵¹ Mısırdan Çıkış XXIV.

¹⁵² Spinoza, TTP, s. 57.

peygamberlerin hayal kuvvesine dayalı görüntüler ile vahyetmiştir. Spinoza kutsal metinlerde yukarıda ifade ettiğimiz yöntemler dışında başka bir yöntem olmadığını bundan dolayı bu yollar dışında başka bir yolun uydurulmaması¹⁵³ ve bu tarz bilgileri kabul etmemiz gerektiğini söyler.¹⁵⁴ Spinoza'ya göre, bu yöntemler dışında Tanrı şayet isterse elbette insanlar ile doğrudan iletişime geçebilir ve hiçbir bedensel araca ihtiyaç duymaksızın ilahi bilgiyi insan zihnine sokabilir. Ancak insan zihninin bu tarz bir bilgiye muhatap olup kavrayabilmesi için normal insan zihninden kat kat daha işlek ve yetkin bir zihne sahip olması gerekir. Spinoza bu tarz yetkinliğe sahip bir insan zihninin var olmadığını ifade eder. Ancak bu duruma istisna olarak bir tek İsa peygamberin var olduğunu ve Tanrı'nın ona sözler ya da hayaller ile değil doğrudan doğruya vahyettiğini söyler. Tanrı Musa ile bedeni/zatı¹⁵⁵ aracılığı ile konuşmuş, İsa ile zihinden zihne iletişim kurmuştur.¹⁵⁶ Spinoza İsa peygamberden hareketle peygamberin aslında daha yetkin bir zihne değil, sadece hayal gücüne sahip olması gerektiğini ifade eder.¹⁵⁷ Spinoza Tanrı tarafından insanlara aktarılan vahiy olgusunu reddetmez, bunu kabul eder. Vahyin hangi tabiat yasalar çerçevesinde geldiğini Kutsal Kitapta yer alan bilgileri esas alarak analiz eden Spinoza konuyla ilgili kendi görüşünü şu şekilde ifade eder:

İtiraf edeyim ki söz konusu vahyin hangi tabiat yasaları uyarınca geldiğini bilmiyorum. Kuşkusuz, başkaları gibi, vahyin ilahi güç uyarınca indiğini söyleyebilirim. Ama boşuna gevezelik etmiş de olurum. Çünkü o zaman bu, tekil bir şeyin biçimini aşkın bir deyimle açıklamaya kalkışmama benzer.¹⁵⁸

Spinoza bu ifadesi ile vahyin hangi tabiat yasaları ile geldiğini bilmediğini ancak peygamberlerin Tanrı'dan gelen bu vahyi hayal güçlerinin yardımı ile kavradığını söyler. Peygamberler kendilerinde var olan bu hayal gücü sayesinde normal bir insanın anlama

¹⁵³ Spinoza'nın bu tarz bir uyarıda bulunmasının temel sebebi bir önceki ifadesinde eleştiri sunduğu İbn Meymun'a bir gönderme niteliğinde olmakla birlikte ileride Kutsal Kitap eleştirisi başlığında ele alacağımız konuda kutsal metinlere sonradan ekleme yapan teologlara olduğu kanaatindeyiz.

¹⁵⁴ Spinoza, TTP, s. 58.

¹⁵⁵ Spinoza, Musa ile Tanrının bedenleri aracılığıyla konuştuğunu Kutsal Kitap'a referansla söyler. Hakikatte bunun sadece ses olduğunu öncesinde ifade etmiştik.

¹⁵⁶ Spinoza, TTP, s. 59.

¹⁵⁷ Spinoza, TTP, s. 59.

¹⁵⁸ Spinoza, TTP, s. 65.

yeteneğinin sınırları ötesindeki birçok şeyi kavrayabilirler. Peygamberler kavradıkları birçok ruhsal şeyleri ya meseller ve bilmeceler yardımı ile insanlara öğretmişler ya da bu ruhsal şeyleri bedensel olarak dile getirmişlerdir. Spinoza'ya göre peygamberlerin böyle yapmalarındaki temel amaç, onlarda mevcut olan hayal güçlerinin insan tabiatına uygun oluşudur. Bundan dolayı Kutsal Kitapta Tanrı ile ilgili insan biçimci (antropomorfik) tasvirler çok sayıda mevcuttur.¹⁵⁹

Spinoza peygamberlere klasik teistik anlamda ayırıcı sıfatlar yüklemmez. Ama kendi teorisine uygun olarak bazı özellikleri yine de ön şart olarak koyar. Şimdi Spinoza'nın nübüvvet anlayışında peygamberin sahip olduğu özelliklerin neler olduğunu yakından inceleyelim.

1.3. Peygamberlerin Özellikleri

Spinoza, *TTP*'de peygamber kavramını şu şekilde tanımlar: “Tanrı'nın vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahyi dile yorumlayan kimsedir.”¹⁶⁰ Spinoza'nın Tanrı ve peygamber arasında kurduğu ilişkiye ve peygambere atfettiği niteliklere baktığımızda klasik teistik anlayıştan oldukça farklı olduğunu görmekteyiz. Bu farklılıkların ne olduğunu şu tarz soruları sorarak incelemeye başlayabiliriz: Teistik inançlarda peygamberlerin sahip olduğu ve onları sıradan insanlardan ayıran belli başlı özellikler Spinoza'nın peygamber anlayışında da mevcut mudur? Spinoza açısından her şahıs, kutsal olanla insan arasında aracı olabilir mi? Aracılığın ölçüsü ya da özelliği nedir? Bu ve benzeri sorulara Spinoza'nın verdiği cevaplar onun peygamberlik anlayışını da büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Spinoza'ya göre, peygamberlik bir şahsın sahip olduğu mizaca ve yeteneğine bağlı değil Tanrı tarafından verilir yani vehbidir. O, konuyla ilgili *TTP*'de şu örneği verir: “Çok ihtiyatlı olan Heman, Derda ve Kalkol gibi kişiler

¹⁵⁹ Spinoza, *TTP*, ss. 65- 66.

¹⁶⁰ Spinoza, *Teolojik ve Politik İnceleme*, (çev. M. Kazım Arıcan), Ankara, TDV, 2011, s. 39.

peygamber olmayıp; İbrahim'in cariyesi olan Hacer gibi kaba saba, eğitimsiz birine peygamberlik armağan edildi.”¹⁶¹ Ancak Spinoza'ya göre, Tanrı'nın, bir kişiye sahip olduğu mizaca bağlı olarak ona peygamberlik vermemesi, peygamber olan kişinin sahip olduğu mizacı bütünüyle göz ardı etmeyi gerektirmez. Çünkü iletilen ilahi mesajın içeriği, peygamberin sahip olduğu mizaç ve yeteneğine göre değişiklik arz eder. Bundan dolayı peygamberlik belirtileri her peygamberde farklılaşabilir.¹⁶² Hatta Spinoza bu farklılığı başka bir boyuta taşır. Ona göre, Tanrı peygamberin sahip olduğu ruh haline göre mesela heyecanlı biri ise, ona zaferler, barış ve insanları eğlendirecek şeyler; tersine hüznü biri ise; savaşlar, azap ve her türlü bela vahyetmiştir. Ya da peygamber, bulunduğu bölgenin iklimine ve şartlarına göre vahyi almıştır.¹⁶³ Tanrı tarafından gönderilen vahyin peygamberin sahip olduğu mizaca ve ruh haline göre değişiklik göstermesi Spinoza'nın üzerinde durduğu bir konudur. Peygambere iletilen mesajın içeriği peygamberin neşeli veya öfkeli oluşuna göre değişiklik gösterdiği gibi, peygamberin sahip olduğu belâgatına,¹⁶⁴ bedensel özelliklerine, hayal gücüne, daha önce benimsemiş olduğu fikirlerine göre de değişiklik gösterir.¹⁶⁵

Tanrı tarafından iletilen vahyin peygamberin ruh haline göre değişiklik göstermesinin yanı sıra peygamberin vahyi anlayıp anlamaması yönünden de farklılık gösterir. Tanrı her peygambere içinde bulunduğu duruma göre vahiy verdiği halde bazı peygamberler Tanrı'nın gönderdiği bu vahyi doğru anlayamamıştır. Spinoza buradan şu sonuca varır: “Peygamberlik hiçbir zaman peygamberleri daha bilgili yapmadı. Tersine onları kendi önyargıları içinde bıraktı. Bu yüzden salt spekülatif konularda peygamberlere inanmak zorunda değiliz.”¹⁶⁶ Doğruluğu kesin olmayan konularda peygambere inanma zorunluluğu yoksa eğer mesajın doğruluğu için kıstas nedir?

¹⁶¹ Spinoza, TTP, s. 67.

¹⁶² Spinoza, TTP, s. 68.

¹⁶³ Spinoza, TTP, s. 70.

¹⁶⁴ Spinoza, TTP, s. 71.

¹⁶⁵ Spinoza, TTP, s. 70.

¹⁶⁶ Spinoza, TTP, s. 72-73.

Peygambere tabi olmanın ölçütü nedir? vb. sorulara Spinoza “Peygamberlere yalnızca vahyin hedefi ve özü konusunda inanmak zorundayız”¹⁶⁷ şeklinde cevap verir. Bir peygamberin, gerçek peygamber olduğunun en önemli alameti düşüncesinin yalnızca doğruya ve iyiye yönelik olmasıdır.¹⁶⁸ Şayet peygamberlik iddiasında bulunan kişinin sahip olduğu özellikler bununla çelişmiyorsa peygamberliği kesindir aksi halde değildir. Bizim böyle bir durumu anlamamız için, onların söylediği öğretileri özgür ve bağımsız bir akılla ele almamız gerekir. Bu özgür aklın da yegâne amacı adil olana, iyiye ve bunların korunduğu bir toplumun otoritesine yönlendirmesidir.¹⁶⁹

Spinoza konuyla ilgili Kutsal Kitap’tan şu örneği verir: “Aranızda bir peygamber ya da düş gören biri çıkarsa, bir belirtiyi ya da şaşılasi bir olayı [mucize] önceden bildirirse, ‘Bilmediğiniz başka ilahlara yönelip tapınalım’ derse, söz ettiği belirti, şaşılasi olay gerçekleşse bile, o peygamberi ya da düş göreni dinlememelisiniz. Tanrınız RAB kendisini bütün yüreğinizle, bütün canınızla sevip sevmediğinizi anlamak için sizi sınamaktadır...”¹⁷⁰ Spinoza, sahte peygamberin de mucize gösterebileceğini kutsal metinden pasaj üzerinden örnek verdikten sonra peygamberliğin kesinliğinin salt ahlaki bir kesinlik olduğunu söyler.¹⁷¹ Peygamberlere verilen özellikler matematiksel bir niteliğe sahip olmadığından bunların başka kişiler tarafından algılanması ve görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlar tarafından esas alınan ve tecrübe edilebilen yön peygamberlerin ahlaki olana yönlendirmesidir.¹⁷²

Peygamberlerin genel özellikleri hakkında Spinoza, onların peygamber olmalarına rağmen insani özelliklerinden dolayı tüm bilimlere sahip olamayacağını ve bundan dolayı eksik, yanlış kanaatlere sahip olabileceklerini Kutsal Kitap’ta geçen örnekler üzerinden açıklar: Mesela; Yeşu’nun güneşin dünya etrafında döndüğüne,

¹⁶⁷ Spinoza, TTP, s. 80.

¹⁶⁸ Spinoza, TTP, s. 69.

¹⁶⁹ Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, s. 218.

¹⁷⁰ Yasanın Tekrarı XIII.

¹⁷¹ Spinoza, TTP, ss. 68-69.

¹⁷² Spinoza, TTP, s. 70.

dünyanın hareketsiz olduğuna ve güneşin de bir süre durduğuna inandığını; Nuh'un ise Filistin dışında kimsenin yaşamadığını düşündüğünü; Adem'in de Tanrı'nın her yerde olduğuna ve her şeyi bildiğinden habersizdi ki yaptığı günden dolayı Tanrı'dan saklandı. Tanrı da peygamberlerin yanlış bildiği bu bilgiler üzerinden ve onların anlayışlarına göre davrandı.¹⁷³ Bu yüzden bizler peygamberlere sadece vahyin özü ve hedefi konusunda inanmak zorundayız. Bunun dışında kalan tabii ve manevi konularda veya Tanrı'nın yanında duran göksel orduların olup olmadığı vb. konularda her insan kendisine uygun gelen şeye inanma konusunda özgürdür.¹⁷⁴

Spinoza, bazı insanların zorlama bir yorum getirerek peygamberlerin bir insanın bilme ve anlama yeteneği gerektiren her türlü bilgiye sahip olduğunu ileri sürmesini yanlış bulur. Zira kutsal metinlerde belirtildiği üzere peygamberler yanlış bilgiye de sahip olabilir. Ancak bazıları peygamberlerin bazı şeyleri bilmediğini veya yanlış bildiğini itiraf etmek yerine peygamberlerin yanlış bilgiye sahip olamayacağını ispatlamaya ve peygamberleri böyle bir tablodan kurtarmaya çalışmışlardır. Gerekçe olarak da bizim Kutsal Kitap'ı anlayamadığımız şeklinde farklı yorumlar geliştirmişlerdir. Ancak Spinoza'ya göre böyle bir tutum bizi Kutsal Kitap'ı daha iyi anlamamıza değil onun anlamını tamamen kaybetmemize sebep olur.¹⁷⁵

Spinoza vahyin ve onu insanlara ulaştıran peygamberlerin doğruluğunu/kesinliğini kendi yaşadığı dönemde mevcut olan anlayışa ve itikada referansla üç unsur üzerinden açıklar:

1. Peygamberlerin vahyedilmiş şeyleri canlı şekilde hayal ediyor olmalarıyla,
2. Bir işaret ile,¹⁷⁶

¹⁷³ Spinoza, TTP, ss. 73-75.

¹⁷⁴ Spinoza, TTP, s. 80.

¹⁷⁵ Spinoza, TTP, s. 74.

¹⁷⁶ Spinoza'nın peygamberliğin kesinliği ile ilgili belirttiği maddelerden "bir işaret ile" den mucizeyi kastetmektedir. Onun mucize hakkındaki görüşlerini müstakil bir başlık olarak ele alacağımız için burada sadece madde olarak belirtmekle yetineceğiz.

3. Peygamberlerin yapıları gereği adil olup, iyiliğe eğilimli olmaları iledir.¹⁷⁷

Bu unsurlardan ilki olan canlı hayal gücü Spinoza'ya göre, peygamberin şahsi bir özelliğidir. Bir diğeri mucize (bir işaret) ve peygamberlerin iyiye ve adil olana eğilimli bir zihne sahip olmasıdır. Ancak Spinoza'ya göre, mucize vahyin doğruluğu için dâhili değil harici bir ölçüttür. Yani yine insanlar tarafından tespiti mümkün değildir. Son olarak geriye sadece iletilen vahyin içeriğinin iyiye ve adil olana yönlendirmesi kalır. Spinoza'ya göre, insanlar tarafından tek ölçüt alınacak unsur budur.¹⁷⁸

Spinoza'nın peygamberliğin kesinliği hakkında ifade ettiği bir diğer unsur olan hayal kuvvesine onun çokça vurguladığı bir kavramdır. Ona göre, peygamberlerin vahye muhatap olması hayal kuvvesine sahip olmalarına bağlıdır. Peygamber vahyi hayal kuvvesi sayesinde kavrar. Bu yüzden peygamberlik yapmak için daha güçlü bir zihne değil, sadece hayal gücüne sahip olmak gerekmektedir.¹⁷⁹ Spinoza bu duruma Kutsal Kitap'tan Süleyman peygamberi örnek olarak verir.¹⁸⁰

Spinoza canlı hayal gücü tanımını 26 Haziran 1664 tarihinde dostu Pierre Balling'ne yazdığı bir mektupta¹⁸¹ şu şekilde verir: “Hayal gücü, idrak gücüne benzer bir şekilde, temsilleri birbirine bağlamak ve düzenlemek gibi gerçek bir kudrete sahiptir.”¹⁸²

Spinoza tanımını verdiği hayal kuvvesini sadece peygamberlere atfedip onları diğer insanlardan bu özellik ile ayırır ve bunun dışında peygamberlere herhangi başka bir sıfat yüklemmez. Peki, Spinoza'nın önemle vurguladığı bu kavram ve peygamber arasındaki ilişki nedir? Spinoza bu kavram ile tam olarak neyi kastediyor? şeklinde

¹⁷⁷ Spinoza, TTP, s. 69.

¹⁷⁸ M. Eren Gedikli, “Spinoza’da Bazı Din Felsefesi Meseleleri”, Konya, *Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE*, (Yüksek Lisans Tezi), 2013, s. 60.

¹⁷⁹ Spinoza, TTP, s. 59.

¹⁸⁰ Spinoza'ya göre, Süleyman peygamber başkalarını kendisine armağan edilen peygamberlik ile değil, bilgelikle aşmıştır. Spinoza, TTP, s. 67.

¹⁸¹ 26 Haziran 1664 tarihli bir mektupta Spinoza'nın dostu Pierre Balling'in çocuğunun ölüm döşeginde hastayken iniltilere benzer ses çıkardığını ancak bu durumun henüz çocuğu sağlıklı ve güçlü olduğu dönemde duyduğu sesle ilgili soruya karşılık olarak Spinoza özetle bunların gerçek değil imgeleminden başka bir şey olmadığını söyler. Ancak bir yandan da imgelemin kaynağının zihin olması sebebiyle zihin gelecekte olacak olan bir durumu mevcutmuş gibi canlı ve net bir şekilde imgeleyebilir. Ayrıntı bilgi için bkz. Spinoza, *Mektuplar* (17. Mektup), s. 124.

¹⁸² Spinoza, *Mektuplar*, (17. Mektup), s. 171.

sorulara cevap bulmak için bu kavramın kullanıldığı eski kaynaklara bakmamız gerekir. Bu kavram hakkında en eski verileri Aristo'da bulmaktayız. Aristo, *De anima* adlı eserinde hayal gücü yerine *Phantasia (imgeleme)* kavramını kullanır.¹⁸³ Ona göre nasıl ki görme, duyu tecrübeleri içerisinde en üstün duyu ise, aynı şekilde *Phantasia* da zihinsel süreçte/ruhta aynı değere karşılık gelir. *Phantasia*, bir nesne üzerinden beş duyu ile elde edilen tecrübenin zihindeki yansıması veya zihinde yaşadığı süreçtir. *Phantasia*, duyularımızın tecrübe ettiği nesne ortadan kaldırıldığında dahi zihinde varlığını devam ettiren şeydir.¹⁸⁴ Buna örnek verecek olursak; görüntüsünü tecrübe ettiğimiz bir çiçeğin ortadan kaybolduğunu varsayalım. Bu çiçek her ne kadar sonrasında dış dünyada varlığını sürdürmese de bizim zihnimizdeki görüntüsü halen mevcuttur. İşte bu zihnimizde varlığını devam ettiren görüntü Aristo'nun ifade ettiği *Phantasia*'dır. Aristo'nun hayal gücü olarak tanımladığı *Phantasia*'nın temel koşulu, fizyolojik olmasıdır.¹⁸⁵ Yani dış dünyaya, maddeye bağlı olmasıdır. Aristo'nun hayal gücü için belirlediği bu şart onu kendisinden sonra gelen düşünürlerden ayırmıştır.¹⁸⁶

Aristo hayal gücünü bütün insanlarda bulunan bir özellik olarak görür. Aristo'nun belirlediği bu özellik Spinoza'dan farklıdır. Zira Spinoza bu kavramı sadece peygamberlere has olarak kullanır. Bundan dolayı Spinoza'nın canlı hayal gücü ile nübüvvet arasında kurduğu ilişkiyi anlamak için Musa b. Meymun'un görüşlerine bakmamız gerekir. Zira Spinoza'nın TTP'de din eleştirisinde ana muhatap aldığı kişi İbn Meymun'undur. Bu meselede de onun kullandığı kavram ve öncülleri Spinoza'nın da işlemiş olması ve ondan alması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum bizi İbn Meymun'un nübüvvet ve onunla ilişkili hayal gücü kuvvesi hakkında görüşlerini daha yakından incelememizi gerektirmektedir.

İbn Meymun nübüvvet konusunu Yahudi teolojisi çerçevesinde ele almaktadır.

¹⁸³ Christopher Shields, *Aristoteles De Anima*, UK: Oxford University Press, 2016, s. 58.

¹⁸⁴ David Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Kabalcı, 2011, s. 226.

¹⁸⁵ Ross, *Aristoteles*, ss. 227-228.

¹⁸⁶ Ross, a.g.e., s. 227.

Ona göre, geçmişten bu yana peygamberlik ile ilgili iki farklı yaklaşım mevcut olmuştur. Bunlar doğaüstü bir anlayışa sahip olup peygamberlik için Tanrı iradesini savunanlar ile naturalist yaklaşıma sahip olup onun tamamen akıl işi olduğunu savunanlardır. İbn Meymun bu iki yaklaşımı kendi vahiy- peygamberlik düşünce sisteminde uzlaştırmıştır.¹⁸⁷ İbn Meymun'a göre gerekli yetenek ve özelliklere sahip her kişi peygamber olamayacağı gibi Tanrı bu özelliklere sahip kişiyi peygamber de seçmeyebilir. Ancak peygamber olacak kişinin bu yetenek ve özelliklere sahip olması gerekir. Ama bu peygamber olmanın yeter koşulu değildir.¹⁸⁸

İbn Meymun'un nübüvvet anlayışı İslam filozoflarından Farabi'nin nübüvvet anlayışında kullandığı temel kavram ve konuları üzerinden şekillenmiştir.¹⁸⁹ İbn Meymun'a göre vahyin peygamberde oluşum süreci Tanrı'dan taşıp gelen ilahi feyz ilk önce faal akla oradan da insan aklına sonrasında mütehayyile kuvvesine ulaşır; bu süreci kişi uyku ya da uyanık halde iken yaşar. İbn Meymun'a göre, peygamber vahyi alma ve insanlara aktarma sürecinde özellikle bu yönünden yararlanır. Peygamber mütehayyile kuvvesi sayesinde zihninde oluşan manaları sembolleştirip insanların anlayacağı hale getirir. Bu anlamda bu kuvve vahyin anlamlı hale gelmesinde ve aktarılmasında oldukça önemlidir.¹⁹⁰ İbn Meymun konuyla ilgili ayrıntılı bilgi vermemesine rağmen nübüvvet ve mütehayyile konusunda belirttiği bu ifadeler Farabi ile büyük benzerlik göstermektedir.¹⁹¹

Spinoza nübüvvet konusunda İbn Meymun'dan iki önemli hususta farklı yaklaşım sergiler. Bunlardan birincisi; aklın yeterliliği, ikincisi vahyin sıhhati ile ilgilidir. İbn Meymun'a göre, vahiy ve akıl birbiriyle uyumludur; vahiy akla dayalı olmalı, akıl da

¹⁸⁷ Hatice, Doğan, *İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletu'l- Hâirîn Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*, Konya, Selçuk Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2009, s. 154

¹⁸⁸ Semahat Özgenç, "Musa b. Meymun'un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı", *SÜSBE*, (Yüksek Lisans Tezi), 2006, s. 32.

¹⁸⁹ Mehmet Vural, "Meşşai Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol 3/1, 2013, s. 70.

¹⁹⁰ Özgenç, "Musa b. Meymun'un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı", ss. 37-38.

¹⁹¹ Özgenç, a.g.m., ss. 60-75.

vahiydeki esasa varmalıdır. İbn Meymun açısından teolojide akıl gereklidir ancak, kurtuluş için vahyin ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü aklın yetersiz olduğu durumlar söz konusudur. Bu tarz durumlarda vahyin varlığı gereklidir. Bu anlamda İbn Meymun insan aklına itidalle yaklaşmakta, tamamen yeterli görmemektedir.¹⁹² Ancak Spinoza açısından durum tam aksi yöndedir. Zira o, insan aklının yeterliliğini savunur. Spinoza, sadece politik meselelerde değil teolojik meselelerde de aklı en temel ölçüt olarak alır. İbn Meymun'un ifade ettiği anlamda aklın yetersiz olduğuna katılmaz.¹⁹³

Vahyin doğruluğu meselesine gelince İbn Meymun'a göre, kutsal metinlerdeki bilgilerin doğruluğu aksi ispatlanmadıkça geçerlidir. Ona göre, Kutsal Kitap (Tevrat) Yahudilere atfen gönderilmiş ve bundan dolayı geleneksel Yahudi inancına ait bir nitelik kazanmıştır; Kutsal Kitap hakkında var olan şüphe ve sorgulamaların muhatabı bu dinin mensupları değil bu sorgulamayı yapan kişidir. İbn Meymun'un bu yaklaşımını Strauss şu şekilde değerlendirir: İbn Meymun Yahudi bir öğretmen ve Yahudi bir filozoftu; seslendiği kişiler de Yahudilerdi. Bu yüzden bütün değerlendirmesi ve düşüncesini Yahudilere yönelik geliştirdi. Bundan dolayı geliştirdiği bu görüşlerine karşı öne sürülen farklı görüşlere de sıcak bakmamıştır.¹⁹⁴ Ancak Spinoza'dan yana durum tam aksi yönde idi. Ona göre, vahyin indiği dönemdeki şartlar veya vahyin kendisi sorgulanmalıdır. Zira bunların gerçek olduğunu başka türlü öğrenemeyiz. Spinoza'ya göre her şeyi sorgulamak ve dogmatik değerleri kabul etmemek gerekir. Bundan dolayı o, kutsal metinlere şüphe ile yaklaşır. Teolojik meselelere ilişkin eleştirilerinin temelinde Descartes'ın radikal şüpheli yaklaşımını kullanan Spinoza, bu konu hakkında da aynı tavrını devam ettirir.¹⁹⁵

Tüm bu bilgilerden yola çıkarak Spinoza'nın hayal gücü hakkında özetle şunları söyleyebiliriz: Spinoza'ya göre, hayal kuvvesi sadece peygamberlerde bulunur ancak peygamberlerde var olan bu kuvvenin bir özelliği bulanık olup ve düzenli olmayışıdır.

¹⁹² Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 147.

¹⁹³ Strauss, a.g.e., ss. 156- 157.

¹⁹⁴ Strauss, a.g.e., ss. 158-159.

¹⁹⁵ Strauss, a.g.e., ss. 183-184.

Böyle olduğu için vahiy de peygamberde uzun süreli değıl, kısa aralıklarla görülür.¹⁹⁶ O, hayal kuvvesinin tabiatı itibari ile tek başına güvenilir olmadığını, vahye muhatap kişinin hayal kuvvesinin yanında akıl yürütmeyi de kullanması gerektiğini düşünür.¹⁹⁷ Spinoza'nın bu görüşü onun hayal gücünü aklın altında gördüğünü göstermektedir.

Spinoza'nın nübüvvet anlayışı/eleştirisi onun din tasavvurunu gösteren en belirleyici konulardan biridir. Nübüvvet meselesini tarihsel bir olgu olarak ele alan Spinoza, kendi ontolojik anlayışını bu konu üzerinden izah etmeye çalışır. Spinoza'nın nübüvvet eleştirisinde amaç edindiğı şey ile din eleştirisindeki amaç ile aynı uzantıdadır. Bu amaç bireysel erdeme ve toplumsal huzura yönelik olup pratik bir değer taşımaktadır

¹⁹⁶ Spinoza, TTP, s. 66.

¹⁹⁷ Spinoza, TTP, s. 68.

2. Mucize

Tezimizin bu kısmında Spinoza'nın mucize eleştirisini inceleyeceğiz. Konuyu Spinoza'nın *TTP*'de ele aldığı sorunlar çerçevesinde sınırlandıracağız. Ayrıca Leo Strauss'un Spinoza'nın mucize eleştirisine yönelttiği tenkitleri de işleyeceğiz.

Mucize, köken olarak Tanrı'nın işi anlamına gelen *miraculum* kelimesinden türeyen *miracle*'den gelmektedir.¹⁹⁸ Hume'a göre mucize, Tanrı'nın iradesi veya görünmeyen bir nedenin araya girmesi sonucu tabiat kurallarının ihlal edilmesidir.¹⁹⁹ Swinburne ise mucizeyi Tanrı tarafından gerçekleştirilen olağanüstü bir olay, olarak tanımlar.²⁰⁰

Spinoza mucizeyi ilk olarak her insanda var olan fitri/tabii duygular üzerinden ele alır; akabinde Tanrı-Doğa özdeşliğinde mucizenin imkânını ve konuyla ilgili Kutsal Kitap'ta geçen örnek pasajları inceler. Spinoza bu konuyu nübüvvetten farklı olarak *tabii ıslık* (akıl)'ın ilkeleri doğrultusunda ele alır. Ona göre mucize konusu bütünüyle felsefi bir konu olup akıl ile izahı mümkündür. Ancak o, konuyla ilgili görüşlerini ifade etmek ya da temellendirmek amacıyla Kutsal Kitap'ta geçen örneklerden de istifade eder. Spinoza, mucize görüşünü ifade etmeden önce insanlarda bu anlayışın/inancın oluşmasında etkin olan ve her insanda mevcut olan duygusal/psikolojik yönelimler üzerinde durur. Ona göre, insanlar kendi bilgilerini aşan konuları nasıl ki “vahiy” olarak tanımlıyorsa aynı şekilde tabiatta meydana gelen değişimler ile ilgili bilgi sahibi olmadıkları ya da nedenini bilmedikleri şeyi de “mucize” olarak tanımlamaktadırlar. Spinoza, insanların tabiat düzeninin bozulmasını Tanrı'nın işi olarak görmelerinin temel sebebinin tabiat ile Tanrı'yı birbirinden bağımsız iki güç olarak ele almalarından kaynaklandığını ifade eder. Örneğin insanlar Tanrı'ya bir kralın gücünü atfederken, tabiat işlerini de kendi seyrinde gelişen, kontrolsüz bir güç olarak düşünmektedirler. Ne zaman ki tabiat kendi düzeninden

¹⁹⁸ Salime Leyla Gürkan, “Mucize”, *DİA*, cilt:30, 2005, ss. 352-353.

¹⁹⁹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. F. B. Aydar), İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2016, s. 114.

²⁰⁰ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, London, Macmillan, 1970, ss. 1-2.

çıkarsa işte o zaman Tanrı'nın varlığı ve gücü bu olgu üzerinden ispat edilir.²⁰¹ Çünkü insanlar, Tanrı'nın tabiatı kendi mesajlarını bize iletme için kullandığına inanırlar. Şayet zararlı ve gizemli bir olay gerçekleşirse onu Tanrı'nın cezası olarak değerlendirirler; olumlu ve gizemli bir olay gerçekleşirse Tanrı tarafından bahşedilmiş bir mucize olarak tanımlarlar.²⁰² Bundan dolayı sıradan insanlar, mucizeyi anlamaya çalışanları ya da onu tabii nedenlerle açıklayanları Tanrı'nın gücünü ve esirgeyciliğini reddetmekle itham ederler. Hâlbuki tabiattaki işler Tanrı tarafından belirlenmiş ve onun tarafından yaratılmıştır. İnsanların tabiat düzeninin bozulmasını Tanrı'nın işi olarak görmelerinin nedeni Tanrı'nın gücünün mutlak olduğunu göstermekle beraber onun gücüne hayranlık gösterilmesini istemelerinden de kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre tabiatın gücünün Tanrı'ya tabi olması gerekir. İnsanların Tanrı'ya tam anlamıyla hayranlık duymaları ve tabiatın da onun kontrolü altında olduğunu görmek istemeleri esasen ilk Yahudiler'e kadar uzanır.²⁰³ İlk Yahudiler, kendi dönemlerinde yaşayan; ay, güneş, su vb. şeylere tapan Paganistleri ikna etmek ve kendi inançlarının/Tanrı'nın gücünü göstermek için onların taptıkları şeylerin de kendi Tanrı'larının hâkimiyeti altında olduğunu göstermek istiyorlardı. Bunu yapmak için birçok mucize uydurdular. Hatta bu durum insanların o kadar hoşuna gitti ki mucize uydurmayı sürekli hale getirdiler.²⁰⁴

Spinoza, insanların mucize hakkında yukarıda belirttiğimiz tasavvurlarına değindikten sonra kendi görüşlerini şöyle ifade eder:

1. Tabiat sabittir ve sonsuz bir düzene sahiptir. Bu yüzden ona aykırı hiçbir şey gerçekleşemez.
2. Tanrı'nın özü, varlığı ve gücü mucizeler ile değil tabiatın değişmez ve sabit oluşu ile daha iyi kavranır.

²⁰¹ Spinoza, TTP, s. 118-119.

²⁰² Shari Tresky, "With God There Are No Miracles", *A Journal of Academic Writing*, Vol:2, 2004, ss. 13-14.

²⁰³ Spinoza, TTP, s. 119.

²⁰⁴ Spinoza, TTP, s. 119.

3. Kutsal Kitap'ta tabiatın düzeni ve yasaların zorunluluğundan bahsedilir.²⁰⁵

Spinoza, mucize hakkında genel kanısını bu şekilde ifade ettikten sonra Tanrı'nın iradesi ile zorunluluk arasındaki ilişkiyi açıklar. Ona göre, Tanrı'nın bir şeyi istemesi o şeyin sonsuz bir zorunluluk ile gerçekleşmesi ile eş değerdir. Tabiatıta mevcut olan her şey Tanrı'nın istemesi sonucu zorunlu olarak meydana gelmiştir. Bu durumda tabiatıta Tanrı'nın istemesi dışında veya onun isteğine aykırı hiçbir şey meydana gelemez. Spinoza'nın *Tanrı-Doğa (Natura Naturans-Natura Naturata)*²⁰⁶ özdeşliği düşüncesinin bir ifadesi olan bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere Tanrı ve doğa özdeş olduğu için tabiatıdaki her şey Tanrısal gücün kendisinden başka bir şey değildir. Spinoza'ya göre bunun aksi savunulacak olursa bu durumda Tanrı'nın çok güçsüz bir tabiat yarattığı ve sonrasında onun varlığını devam ettirmesi için sürekli tabiatın yardımına koştuğuna inanılması gerekir ki bu da oldukça mantık dışı bir görüştür. Demek ki tabiatıta Tanrı'nın isteği dışında hiçbir şey var olamaz. Her şey Tanrı'nın isteği doğrultusunda gerçekleşir. Tanrı'nın isteği ile tabiat yasaları eş değer olduğu için tabiatıta sabit ve değişmez bir yasa vardır. Dolayısıyla mucize diye bir şey olamaz; olsa bile bu, insanların nedenini açıklayamadığı, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şey olacaktır.²⁰⁷

Spinoza'nın burada eleştirdiği, mucizenin bizzat kendisinden ziyade insanların mucizeyi Tanrı'ya rağmen kutsal bir olay olarak tasavvur etmeleridir. Spinoza doğaya tanrısal bir anlam yüklediğinden meydana gelebilecek her türlü olağanüstü olay veya müdahale onun Tanrı tasavvuruna aykırıdır. Spinoza, mucize gibi ispatı imkân dâhilinde ve tekrarı olmayan bir olay üzerinden Tanrı'nın varlığını ispatlamak yerine tabiatın

²⁰⁵ Spinoza, TTP, s. 199-120.

²⁰⁶ Spinoza'nın "Natura Naturans- Natura Naturata" kavramlaştırması onun Tanrı anlayışında kilit bir konuma sahiptir. Onun bu kavrama yüklediği anlam nasıl bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu kavramların anlamıyla ilgili farklı yorumlar mevcut olsa da genel olarak "Yaratılmış Tabiat- Yaratıcı Tabiat" veya "Aktif Tabiat- Pasif Tabiat" anlamındadır. Bu kavramların kökeni ve anlamsal içeriği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslamî Kökenleri", *AÜİF Dergisi*, Cilt: XL, Ankara, Ayı Basım, 1996, s. 291-299; Arıcan, "Spinoza'nın Natura Naturans Ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004. s. 87-96.

²⁰⁷ Spinoza, TTP, s. 121.

mükemmelliği ve sabit düzeni üzerinden ispatlamayı daha tutarlı ve ma'kul görmektedir.

2.1. Mucize'nin Tanrı'nın Varlığına Delaleti

Spinoza, insanların mucizeler üzerinden Tanrı'nın varlığını ve gücünü ispat etmeye çalışmalarına karşı çıkar. Ona göre, Tanrı'nın varlığı, esirgeyiciliği veya kudreti mucize ile değil tabiatın değişmez, sabit düzeni üzerinden daha iyi anlaşılır. Hatta mucizeyi savunmak Tanrı'nın varlığını ispat etmenin aksine ondan şüphe etmeye sebebiyet verir. Çünkü Tanrı'nın varlığını tabiattaki düzen üzerinden ve bu düzeni ikame eden bir yaratıcı fikrinden yola çıkarak tespit etmek daha mantıklı ve doğru bir yoldur. Ancak bu sayede Tanrı'nın varlığından emin olunabilir.²⁰⁸

Spinoza, mucize olarak kabul ettiğimiz şeylerin aslında tabii nedenler ile açıklanabilecek şeyler olduğunu söyler. Eğer tabii nedenlerle açıklanamayacak bir şey olduğunu varsayıyorsak bunun iki anlamı vardır: Ya mucizenin tabii nedeni vardır ama biz onu anlamıyoruz, anlamaktan aciziz ya da nedeni sadece Tanrı'nın onu irade etmesidir. Dolayısıyla nedeni bir şekilde vardır. Spinoza'ya göre, bir şeyin mucize olması için ne şekilde olursa olsun nedeninin gösterilip açıklanacak türden bir şey olmaması ve insanın kavrama yeteneğini aşması gerekir. Ancak insanın kavrama yeteneğini aşan bir şeyden yola çıkarsak bu şeyi ya kendisinden ya da açık seçik anladığımız başka bir şey üzerinden tanırız. Spinoza açısından insanın kavrama yeteneğine konu olan ve nedeni bir şekilde bilinen bir olay sıradan insanlar tarafından inanılan mucize tanımına aykırıdır. Bundan dolayı aslında insanlar tarafından mucize diye inanılan şey, tabiatla meydana gelen sıradan olaylardan ibarettir. Ayrıca insanlar tarafından kavrama yeteneğini aştığı varsayılan mucize Tanrı'nın varlığı hakkında hiçbir şey öğretmez. Bunun yerine tabiattaki her şeyin Tanrı tarafından tayin edildiğini, bunun onun özü gereği olduğunu ve bu düzenin onun sonsuz isteği doğrultusunda gerçekleştiğini bilmek Tanrı'nın varlığına

²⁰⁸ Spinoza, TTP, s. 122.

daha güçlü delil sağlar. Gizemli ve hayal gücüyle süslenmiş mucize üzerinden bunları elde edemeyiz. İnsanın anlama yeteneği açık şekilde anladığı şeyi Tanrı'nın iradesine havale edecek özelliktedir. Hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyi Tanrı'nın iradesine havale etmesi oldukça zordur. Hatta bu ikinci seçeneği seçmek veya savunmak kişinin bilgisizliğini itiraf etmenin gülünç bir yoludur.²⁰⁹

Spinoza, insan varoluşunun en yüksek amacının Tanrı'yı olabildiğince iyi tanımak olduğuna inanır ve Tanrı'yı da en iyi tabiat üzerinden tanıyabileceğimizi söyler. Bundan dolayı tabiat hakkında ne kadar çok şey bilirsek, Tanrı hakkındaki bilgimiz de o ölçüde artar. Spinoza açısından bilim Tanrı'ya yaklaşmak için manevi bir yol işlevi görür. Tabiatı Tanrı'ya boyun eğme olarak tasvir eden mucizeler ise bize Tanrı hakkında hiçbir şey söylemez.²¹⁰ Spinoza'nın burada varmak istediği sonuç mucizenin Tanrı hakkında bilgi verip vermemesi ile ilişkilidir. O, mucizeyi Tanrı hakkında bilgi vermeyen bir olay olarak görmekte ve tabiattaki düzeni bu konuda daha işlevsel görüp incelemektedir. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, mucizeler üzerinden bir sonuç elde etsek bile, Tanrı'nın varlığı hakkında herhangi bilgi elde edemeyiz. Çünkü mucize sınırlı ve geçici bir olaydır. Böyle sınırlı ve geçici bir olay üzerinden Tanrı'nın sonsuz, sınırsız ve değişmez olduğu sonucu çıkarılamaz. Şayet sonsuz ve değişmez düzene sahip bir tabiat yasası üzerinden hareket edersek ancak bu sayede Tanrı'nın sonsuz, sınırsız ve değişmez olduğu sonucuna varabiliriz. Neticede, mucize ile Tanrı'nın varlığı ve kudreti hakkında bilgi sahibi olamayız. Ancak tabiatın sabit ve değişmezliği üzerinden bu sonucu elde edebiliriz. Sonuç olarak Spinoza, mucize kavramını sadece insanların kavrama yeteneğini aşan ya da aştığı sanılan bir olayı anlatmak için kullanır. Tabiat düzenini yok eden ve yasalarına aykırı bir durum olarak ele almaz. Çünkü bu anlamdaki bir mucize, Tanrı hakkında bize hiçbir bilgi vermediği gibi bizde Tanrı hakkında sahip olduğumuz tabii bilgileri de siler

²⁰⁹ Spinoza, TTP, s. 122-123.

²¹⁰ Tresky, "With God There Are No Miracles", s. 14.

ve bu konu hakkında bizi şüpheyne düşürür.²¹¹

Spinoza'ya göre insanların ayrımını yaptığı tabiatüstü eser ile tabiata aykırı eser arasında aslında hiçbir fark yoktur. Çünkü mucize tabiattan bağımsız değil tabiatın içinde meydana gelir. Mucize tabiatüstü ise o zaman tabiattaki düzeni engellemesi gerekir. Hâlbuki biz Tanrı tarafından tabiata konulan sabit ve değişmez yasaların varlığını kavırıyoruz. Eğer buna aykırı bir şey olursa bu durumda Tanrı kendi koyduğu yasaya aykırı davranmış olur.²¹² Bu durum bizim Tanrı'nın varlığı hakkında şüphe duymamıza hatta onu inkâr etmemize sebebiyet verir. Bunun yaşanmaması için tabiatın düzeni üzerinden kurulan bir Tanrı algısının daha ma'kul ve tutarlı olduğunu kabul etmek gerekir. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta konuyla ilgili yer alan bilgilerin farklı şekilde anlaşılmasının sebebi insanların kavrama yeteneğini aşmasıdır.²¹³

Spinoza mucize konusunu tabiatın sabit ve değişmez bir yasaya tabi olduğu düşüncesinden hareketle değerlendirdikten sonra bu tezini Kutsal Kitap'ta geçen ifadeler üzerinden de ispat etmeye çalışır. Örneğin *Yeremya* 31:35'de tabiatın değiştirilemez ve sabit bir düzene sahip olduğu, *Vaiz* 3:11'de Tanrı'nın başlangıçta her şeyi en güzel ve en mükemmel bir şekilde yaptığı söylenir. Spinoza kutsal metinlerde geçen bu ve benzeri ifadelerin Tanrı'nın tabiat yasalarına herhangi bir ekleme yapmadığını ve bütün çağlar boyu devam edecek olan bir düzeni var ettiğini ifade eder.²¹⁴

Mucizeler ile ilgili Spinoza Kutsal Kitap'taki *Yasanın Tekrarı* XIII.'de sahte peygamberlerin de mucize gösterebileceğine işaret eder. Spinoza, konuyla ilgili kutsal metinlerden farklı örnekler verdikten sonra şu sonuca varır: İsrailîliler birçok mucizeye

²¹¹ Spinoza, TTP, s. 122-123.

²¹² Spinoza, tabiat yasalarının Tanrı'nın tabiatından kaynaklandığını söylerken Descartes'in etkisindedir. Ancak Descartes için Tanrı ve tabiat farklı töz/cevherlerdir ve o bu tezini mucizeleri inkâr etmek için değil mekanik bir bilim anlayışını kurmak için kullanır. Spinoza açısından ele aldığımızda Descartes'in bu töz anlayışını kendi sisteminde yeniden işlediğini ve tek töz'e indirip monist bir anlayışa sahip olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Spinoza, tek töz anlayışı ile Tanrısal tabiat ve tabiat yasasını özdeş kabul ettiğinden mucizeleri bu yasaya aykırı görür. Caner Taslaman, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *MÜİF Dergisi*, 31, 2006, s. 167.

²¹³ Spinoza, TTP, s. 123.

²¹⁴ İsmail Şimşek, "Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9/47, 2016, s. 1120.

şahit olmalarına rağmen bu durum onlarda doğru bir Tanrı kavramı oluşturmaya yetmemiştir. Buna delil olarak *Mezmurlar LXXII.*' de geçen kıssayı örnek verir. Musa Sina Çölünde İsrailileri terk edip kardeşi Harun'a teslim ettikten sonra İsraililer şahit oldukları birçok mucizeye rağmen, Harun'dan görülebilir bir Tanrı istediler. Görülebilir bir Tanrı olarak buzağı istemeleri Spinoza'ya göre, utanç verici bir talep olmakla beraber İsraililerin zihinlerindeki problemlili Tanrı fikrini de göstermektedir.²¹⁵ Bu bağlamda Spinoza doğru bir Tanrı anlayışına sahip olma konusunda filozofları örnek gösterir. Ona göre, filozoflar Tanrı'nın varlığına delil olarak sıradan insanlar gibi mucizeler ile değil daha açık kavramlar ile onu anlamaya çalışmışlardır. Bundan dolayı onların zihinleri sıradan insanlara kıyasen her zaman daha açık ve aydınlıktır. Çünkü filozoflar, gerçek mutluluğu tabiatı Tanrı'ya boyun eğdirmekte değil ona tabi olmakta bulmuşlardır. Onlar Tanrı'nın tabiatı insanların anladığı özel yasalar ile değil, kendi evrensel yasaları gereği yönettiğine inanırlar ve Tanrı'nın sadece insanların algıladığı tabiatı değil tüm tabiat yasalarını hesaba kattığının bilincindedirler.²¹⁶

Kutsal Kitap'ta geçen mucizeler, yukarıda da belirttiğimiz gibi, bize Tanrı hakkında gerçek bilgi vermez. Bunlar olsa olsa İsraililerin kolayca ikna olabildiklerine dair bize bilgi verir. Spinoza Kutsal Kitap'ta yer alan bu tarz mucizelerin vahye, evrensel gerekçelere dayanmadığını insanların bunları sadece başkalarını ikna etmek amacıyla öne sürdüklerini söyler.²¹⁷ Çünkü İsraililer mucizeleri kendi Tanrılarının diğer dinlerdeki tüm Tanrılardan daha güçlü olduğunu ve Yahudilerin Tanrı katında tüm insanlar arasında seçilen, korunan özel bir millet²¹⁸ olduğunu göstermek amacıyla kullanmışlardır.²¹⁹

Spinoza Tanrı'nın iradesi ve esirgeyciliğinin tabiatın düzeninden başka bir şey

²¹⁵ Spinoza, TTP, s. 124.

²¹⁶ Spinoza, TTP, s. 125.

²¹⁷ Spinoza, TTP, s. 125.

²¹⁸ Spinoza, Yahudiler'in kendilerini seçilmiş, özel bir millet olduğu ile ilgili görüşlerini TTP'de III. bölümde ayrıntılı olarak işler ve Yahudileri diğer milletlerden üstün kılan hiçbir özelliğe sahip olmadıklarını söyler.

²¹⁹ Spinoza, TTP, s. 126.

olmadığını ispat etmek için bir başka konuyu ele alır. Ona göre Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın iradesi ile yapıldığı söylenen şeyler aslında tabiat yasalarınca yapılmaktadır. Yoksa sıradan insanların anladığı gibi, tabiattaki düzenin inhilale uğraması ya da bir süreliğine etkisini kaybetmesi anlamında değildir. Kutsal Kitap bu tarz ifadeleri doğrudan değil dolaylı olarak anlatır. Kutsal Kitap'ta geçen; Tanrı'nın sözü, isteği, buyruğu vb. ifadeler tabiatın etkinliğinden başka bir şey değildir. Kutsal Kitap olayları/şeyleri tabii nedenler ile değil, insanların hayal gücüne hitap edecek ifadeler ile anlatır. Kutsal Kitap'ın bu tarz ifadeler kullanması söz konusu olaylara aşırı hayranlık duyan sıradan insanlarda farklı anlamların ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir.²²⁰ Bu yüzden Spinoza'ya göre, kutsal metinlerde geçen tabiatın düzeni dışında hatta ona karşı gelişmiş gibi görünen ifadeler üzerinde fazla durulmamalıdır. Bunların tabii bir biçimde gerçekleştirildiğine inanmak gerekir. Zira mucizelerin tabii nedenler üzerinden gelişmesi de bunu gösterir. Spinoza konuyla ilgili Kutsal Kitap'ta geçen bazı kıssaları örnek verir. Örneğin, Tanrı'nın emriyle Musa'nın Yahudiler ile birlikte denizi yarıp geçmesi²²¹, bütün gece esen Euros rüzgârı sayesinde olmuştur. Elişa (Elyasa)'nın ölü bir çocuğu diriltmesi²²², aslında Elişa'nın ölü sanılan çocuğun üzerine kapanması ile çocuğun bedeninin ısınması ve gözlerinin açılmasından ibarettir. Bu örneklerden de görüleceği üzere Kutsal Kitap'ta anlatılan olaylar açık şekilde göstermese de aslında bütünüyle tabii nedenler çerçevesinde meydana gelmiştir. Örneğin, Musa'nın tek bir emriyle denizi ikiye ayırması anlatılırken; rüzgâr faktöründen hiç bahsedilmez. Tarihi kıssada böyle belirleyici faktörler ihmal edildiği için mucize olayı daha çok önem kazanmıştır.²²³

Bu iddiaya karşılık şu soru sorulabilir: Kutsal Kitap'ta tabii nedenler ile açıklanamayacak hiçbir mucize yok mudur? Mesela insanların yaptıkları dualar sayesinde yağmurun yağdırılması, inanç sayesinde kör olanların gözlerini açabildiği gibi birçok

²²⁰ Spinoza, TTP, ss. 126-127.

²²¹ *Mısırdan Çıkış*, XIV-21.

²²² *Krallar* 2, IV, 34,35.

²²³ Spinoza, TTP, ss. 126-127.

olay Kutsal Kitap'ta mevcuttur. Spinoza'ya göre, bu ifadelerde geçen olayların yakın nedenleri ile açıklanamamasının sebebi Tanrı'nın bu tarz ifadeleri özellikle kullanmasından kaynaklanır. Tanrı'nın bu ifadeleri kullanmasındaki temel amacı sadece akla yatan şeyleri söylemek değil, aynı zamanda insanların hayal güçlerini ele geçirip hayranlıklarını artırmaktır. Şayet Tanrı bu tarz ifadeler yerine bir siyasetçinin kullandığı üslubu seçseydi o zaman insanlar bundan hiç etkilenmezdi. Bundan dolayı Kutsal Kitap şiirsel bir dil ile birçok şeyi ifade eder. Ancak Tanrı'nın bu tarz bir ifade biçimini seçmesi bizim anlatılan olayları olduğu şekli ile inanmamıza sebep olmamalıdır. Zira kutsal metinlerde geçen her şey zorunlulukla tabiatın yasalarına uygun bir biçimde meydana gelmiştir. Tabiat yasalarına aykırı gibi görünen şeylerin böyle olmadığı ispatlanmazsa bunların kutsal metinlere günahkâr teologlar tarafından eklendiğine inanmak gerekir.²²⁴ Çünkü tabiata aykırı olan her şey akla aykırıdır ve akla aykırı olan da saçmadır.²²⁵

Spinoza, Kutsal Kitap'ta tabii ışığa (akla) aykırı hiçbir şey olmadığını söyler. Kutsal Kitap'ta akla aykırı ifadelerin yer alması yukarıda yaptığımız açıklama dışında insanların kutsal metinlerdeki anlatılanlara kendi yargılarını katmasından da kaynaklanır. İnsanlar metinlerde geçen olayları akıl süzgecinden geçirmediikleri veyahut onu kavrayamadıkları için kendilerinde ve başkalarında hayranlık uyandıracak tarzda anlamayı ve anlatmayı seçerler. Bu duruma Kutsal Kitap'ta geçen şu örneği verebiliriz: Yeşu peygamber zamanında, Yahudiler tüm sıradan insanlar gibi, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne ve dünyanın sabit, hareketsiz olduğuna inanıyorlardı. Yahudiler'in beş kralla savaştıkları sırada meydana gelen güneş tutulması olayını kendi anlayışlarına bağladılar. O günün normal bir biçimde uzun sürdüğünü söylemek yerine güneşin ve ayın durduğunu ya da hareketlerini geciktirdiğini anlattılar. Bunu bu şekilde aktarmalarının bir

²²⁴ Leo Strauss, Spinoza'nın mucizeler ile ilgili bu yaklaşımını bazı noktalarda *da Costa* adlı düşünürün Kutsal Kitap hakkındaki görüşü ile paralel olduğunu iddia etmektedir. Çünkü *da Costa*'ya göre, kutsal metinlerde mantıkla çelişen bölümlerin Kutsal Kitap'a sonradan eklenmiştir ve bu yüzden bu bölümlerin ondan çıkarılması gerekir. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, s. 129.

²²⁵ Spinoza, TTP, s. 128.

sebebi de o dönemde güneşe ve aya tapan Paganları ikna etmek istemeleridir. Bu, Paganların taptıkları güneşin bile kendi tanrılarına itaat ettiklerini ispat etmek için iyi bir fırsattı. Böylece biraz kendi inançlarına biraz da kendi yargılarına bağlı kalarak meydana gelen bir olayı gerçeğinden çok farklı bir biçimde anlayıp aktardılar.²²⁶

2.2. Kutsal Kitap'ta Geçen Mucizelerin Yorumlanması

Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta geçen anlatıları doğru yorumlamak ve kıssalarda geçen olayların nasıl meydana geldiğini anlamak için dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır. İlk husus, kıssayı aktaran ve yazıya geçiren kişinin durumudur. Onun duyular üzerinden ifade ettiği sözlerini zihinlerde yanlış canlanan şeylerden ayırt etmemiz gerekir. Aksi takdirde kişisel kanıları ile ifade ettikleri sözleri veya tasvirleri mucizenin kendisi sanırız. Kutsal Kitap'ta tasvir ve hayali oldukları halde hakikatmiş gibi anlatılan nice anlatılar mevcuttur. Örneğin Mısır'dan *Çıkış* XIX-18'de Tanrı'nın Sina Dağ'ına ateş içinde indiğinden dağın her yanında duman çıktığı bilgisi yer alır. Ya da *Yasanın Tekrarı* V-19'da İlyas'ın ateşten atlı bir arabayla göklere alındığı geçer. Spinoza'ya göre, bu ve benzeri tüm örneklerde geçen ifadelerin hepsi anlatıyı bize aktaran kişilerin kafalarında canlandırdıkları şeylerdir.²²⁷ Nitekim kavrayış düzeyi yığınların (avam) kavrayışının biraz üstünde olan herkes Tanrı için yön, hareket, mekânsal bir özelliği olmadığını bilir. Ancak yığınlar Tanrı'yı gök kubbede, yeryüzüne yakın sandıkları yıldızların üstündeki tahtta oturan cismani bir varlık olarak hayal ederler. Kutsal Kitap'ta yığınların bu anlayışlarına uygun nice olay mevcuttur. Spinoza bu tarz anlatıların özellikle filozoflar tarafından gerçek olarak kabul edilmemeleri gerektiğini vurgular.²²⁸

Kutsal Kitap'taki anlatıları doğru yorumlamak için dikkat edilmesi gereken bir diğer husus mucizelerin nasıl meydana geldiklerini anlamak için Yahudilerin kendilerine

²²⁶ Spinoza, TTP, ss. 128-129.

²²⁷ Spinoza, TTP, s. 129.

²²⁸ Spinoza, TTP, s. 130.

özgü deyim ve kelimelerini iyi bilmek gerekir. Çünkü Kutsal Kitap'ta bazen tamamıyla tabii şeylerden bahsedilirken bile mucizevi bir olay anlatılıyormuş gibi ifadeler kullanılır. Örneğin “Tanrı Firavun’un yüreğini katılaştırdı”²²⁹ ifadesinden Firavun’un inat etmesi anlamı çıkartılmalıdır. Ya da “Tanrı göklerin kapaklarını açtı”²³⁰ ifadesinden kasıt çok yağmur yağdığından bahsedilmektedir.²³¹

Spinoza, mucize olgusunun felsefi ve tabii yasalarca izahını mümkün gördüğü için bu konuyu aklın öğrettiği ilkeler doğrultusunda ele almıştır. Ona göre mucize olarak inanılan şeyler tamamen insanların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır.²³² Spinoza sıradan insanların zihninde hayal ettikleri türden mucizenin olamayacağını sadece mantıksal ve felsefi bir yöntem ile değil aynı zamanda Kutsal Kitap'ta yer alan mucizeler üzerinden de izah etmeye çalışmıştır.²³³ Esasında Yahudilikte mucize Tanrı tarafından gönderilen peygambere has bir özellik iken Kutsal Kitap'ta sahte peygamberlerin dahi mucize gerçekleştirebiliyor olduklarına dair bilginin yer alması, bize mucizenin tabii şeyler olduğunu göstermektedir. Örneğin *Yasanın Tekrarı* XIII ve *Matta* XXIV'de insanları başka tanrılara tapmaya davet eden sahte peygamberlerden bahsedilir. Kutsal Kitap'ta Tanrı bu tarz bir durum karşısında insanları uyarmaktadır; sahte peygamberlerin iddialarının mucize ile desteklenmeleri durumunda dahi onlara inanmamayı emretmekle beraber onları öldürmelerini emreder.²³⁴

Spinoza'ya göre, insanlar Kutsal Kitap üzerinden mucizeleri dinin merkezi unsuru, kilit noktası haline getirmiştir. Hâlbuki bu durum olumsuz bir sonuç doğurabilir. Zira herhangi bir insan Kutsal Kitap'ta yazılan mucizevi olayları sorguladığında bunlar deneysel açıdan tekrarlanamayacağından ve gerçekleşip gerçekleşmediğini doğrulama olanağına sahip olmadığından, bu kişi mucizeler hakkında sahip olduğu şüpheyile dinin

²²⁹ Mısır'dan Çıkış 7: 3.

²³⁰ Mezmurlar 78: 23.

²³¹ Spinoza, TTP, s. 131.

²³² Spinoza, TTP, s. 132.

²³³ Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, s. 229.

²³⁴ *Yasanın Tekrarı* 13: 10.

bütünü de sorgulamaya başlayabilir. Bu bakımdan mucize kişinin dine karşı şüphe içinde olmasına ve tüm dini sorgulamasına da neden olabilir.²³⁵

Leo Strauss, Spinoza'nın mucize hakkındaki eleştirilerini değerlendirir ve Spinoza'nın mucizeleri tarihsel açıdan eleştirmesini doğru bulmaz.²³⁶ Çünkü insanoğlunun rasyonalitesi zaman içinde gelişmiştir. İlkel toplumlar, tabiat olaylarına hayal güçlerine beklenti ve tutku katarak şekil verip, destansı şekilde anlatmışlardır. Strauss'a göre, Kutsal Kitap metinleri geçmiş zamanda kayda alındığı için bu metinler bugünkü bilimsel ve objektif bakış açısıyla değil yazıldığı dönemin bakış açısı ve dili esas alınarak değerlendirilmelidir.²³⁷

Strauss'a göre, insanların Kutsal Kitap üzerinden ana hedeflerinin başında ilgili dine inanmayan kesimin, o dine inanmalarını sağlamak gelmektedir. Peki, bu inanmayanlar ağırlıklı olarak kimlerden oluşmaktadır? Aslında Kutsal Kitap üzerinden ikna edilmeye çalışılanlar, okumuş, entelektüel, bilime yatkın bir topluluk değildir. Aksine Kutsal Kitaptaki mucizeler üzerinden ikna edilmeye çalışılan hedef kitle toplumun cahil kalmış kesimidir. Dolayısıyla mucizelerin olduğundan daha abartılı ya da hikâyemsi bir şekilde anlatılmış olmaları şaşırtıcı değildir.²³⁸ Unutulmamalıdır ki, Kutsal Kitaplar kaleme alınmadan önceki dönemde yaşayan ve Pagan dinine mensup topluluklarda büyücüler ve mitsel şeytanlar mevcuttur. Paganistlerin sahip oldukları bu inançlar mucizeler ile kıyaslandığında daha abartılı ve olağanüstü olaylar içermektedir. Dolayısıyla mucize, Pagan dinine mensup kişilerin Kutsal Kitap'a inanmalarını sağlamak için onların anlayacağı ve etkileneceği şekilde Kutsal Kitaplarda anlatılmıştır.²³⁹

Strauss'a göre, mucizeler Spinoza'nın iddia ettiği üzere insanları rasyonaliteden

²³⁵ Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, ss.126-127.

²³⁶ Strauss, *a.g.e.*, s. 133.

²³⁷ A.g.e., s. 134. Leo Strauss'un yukarıda belirttiği eleştiri kanaatimizce haksız bir eleştiridir. Çünkü Spinoza da Kutsal Kitap'ta geçen kıssaları değerlendirirken o dönemde yaşamış olan insanların entelektüel bilgi birikimlerinin çok iyi bilinmesi gerektiğini savunur. Zira Spinoza'ya göre, bize aktarılan birçok rivayet ve olay o dönemdeki insanların anlayışlarına göre şekillenip gelmiştir. bkz. Şimşek, "Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı", s. 1123.

²³⁸ Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, ss. 134-135.

²³⁹ Strauss, *a.g.e.*, s.135.

uzaklaştırmaz aksine rasyonaliteye bir adım daha yaklaştırır. Çünkü Kutsal Kitaplardan önce ilkel toplumlarda yaşayan insanlar; büyü, büyücülük, cadılık, mitsel şeytanlar gibi şeylere katı bir şekilde inanıyorlardı. Ancak bu inanç Kutsal Kitap ile birlikte olumlu anlamda değişime uğramıştır. Bu yüzden Kutsal Kitap'ta bahsi geçen mucizeler hem toplumsal bazda inançların hem de batıl inançların önlenmesi açısından başarı olarak görülebilir.²⁴⁰

Strauss, Spinoza'nın mucizelerin günümüzde tekrarlanmadığı, dolayısıyla bunların test edilemediği eleştirisine karşı çıkar. Ona göre, geçmişte vukuu bulmuş bir olayın günümüzde tekrar etmesini beklemek ve bu olayı rasyonel bir bakış açısıyla değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Tarihsel bir olayı mantık çerçevesinde test edip sorgulayamayız, çünkü geçmişte yaşanan bir olay sadece o zamana ve şartlara bağlıdır.²⁴¹

Spinoza'nın mucize eleştirisi ile ilgili Strauss'un yaklaşımını ele alan *Graeme Hunter*, Strauss'un Spinoza yorumcuları arasında istisnai bir konuma sahip olduğunu söyler. Hunter'e göre, Strauss'un Spinoza'yı mucize karşıtı olarak nitelendirmesi yanlış bir yorumlama biçimidir. Çünkü Spinoza, mucizeleri bazı yorumcularının iddia ettiği gibi hemen reddetmez. Hunter'e göre, Spinoza'nın reddettiği şey, Kutsal Kitap'ta yer alan ve tabiat düzenine meydan okuyan olarak tasvir edilen mucizelerdir. Spinoza'nın bunları reddetmesindeki dayanağı "Kutsal Kitap'ı Yorumlama İlkesi" dir.²⁴² Ona göre kutsal metinlerde yer alan mucizelerin metaforik olarak yorumlanması gerekir.²⁴³

Hunter'e göre, Spinoza'nın mucizeleri reddetmediği tezine katılanların öne sürdükleri iddia; Spinoza'nın aslında reddettiği mucizenin klasik teistik anlayıştaki

²⁴⁰-A.g.e., s.135-136.

²⁴¹ A.g.e., s. 136.

²⁴² Kutsal Kitap'ı Yorumlama Yöntemi, Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı yöntemdir. Bu yöntemle göre, kutsal metinlerde geçen kıssalar ve ifadelerden bazıları görünen anlamı ile değil, metaforik/mecazi olarak ele alınmalıdır. Zira Kutsal Kitap'ta birçok deyim ve mecazi anlamlar içeren pasajlar mevcuttur.

²⁴³ Graeme Hunter, "Spinoza on Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion*, 56, 2004, ss. 41-51.

mucize anlayışı olduğudur. Çünkü Spinoza'nın düşüncesinde tabi kanunlara aykırı veya onu askıya alan bir olay gerçekleşemez. Bu anlayışa göre, Spinoza açısından mucize insanların Tanrı'ya atfedip nedenini bilmedikleri bir güç değil tabiatın yasa ve düzeninden kaynaklanan ancak onu tecrübe eden insanların nedenini bilmedikleri olaydır.²⁴⁴ Bu iddiayı savunanların temel dayanağı; oldukça imkânsız gibi görünen şeylerin nadiren meydana gelmesinin fiziksel ve epistemik anlamda meydana gelebileceği ve bunun tabii yasaları çiğnediği anlamına gelmeyeceğidir. Bu anlayışa göre J. L. Mackie'nin yaptığı gibi mucize ile yasa kavramının yeniden tanımı yapıldığı takdirde²⁴⁵ Spinoza düşüncesinde klasik teistik anlayış ile uyumlu olmasa da kendi sistemi içinde mucizenin olabileceği söylenebilir.²⁴⁶

Spinoza düşüncesinde mucizenin olabileceği ile ilgili öne sürülen iddialar özetle Spinoza'nın aslında teistik mucize anlayışından farklı bir mucize anlayışına sahip olduğu ya da sadece Kutsal Kitap'ta yer alan mucizelere karşı eleştiri sunduğu şeklindedir. Ancak bu iddialar Spinoza'nın felsefenin ana konusu niteliğinde olan Tanrı-Doğa özdeşliği tezine aykırı bir görüştür. Biz Mackie'nin belirttiği üzere yasa ve mucize arasında doğru bir tanımlama yapsak dahi Spinoza açısından mucize doğru bir Tanrı anlayışı oluşturmaz. Şayet öyle olsaydı mucizelere en çok tanıklık eden İsrailîlerin yaptığı gibi bir buzağıya tapma talebi olmazdı. Spinoza'nın da belirttiği gibi sahte peygamberlerin de mucize gösterebiliyor olması bize mucizenin bu anlamda bir delil teşkil etmediğini gösterir.²⁴⁷ Spinoza düşüncesinde tabiatın düzenine aykırı bir durumun vuku bulması Tanrı'nın varlığına delil değil, aksine sürekli ve düzenli oluşu Tanrı'nın varlığına delildir. Bu

²⁴⁴ İsmail Şimşek, "Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı", s. 1125.

²⁴⁵ John L. Mackie, "Mucizeler ve Tanıklık", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Micheal Peterson vd., (çev. Rahim Acar vd.), İstanbul, Küre Yayınları, 2013, s. 589-597.

²⁴⁶ Şimşek, "Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı", s. 1120.

²⁴⁷ Spinoza'nın mucize hakkında, sahte peygamberlerin de mucize gösterebiliyor olmaları ya da İsrailîlerde olduğu gibi mucizenin doğru bir Tanrı anlayışı göstermeye yetmemesi görüşü, bize İbn Rüşd'ün mucize ile ilgili görüşüne mantıksal anlamda paralel olduğunu göstermektedir. Zira İbn Rüşd de sahte peygamberlerin ya da sihirbazların da insanları etkileyecek türden olaylar gösterebildiğini ancak bunun peygamberlik iddiasında bulunan kişi için delil olmadığını veya hissi mucizelerin insanlar açısından kanaat ile olduğunu burhan mahiyetinde olmadığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara, AÜİF Yayınları, 1955, ss. 113-122.

nedenle mucizenin gerekliliği söz konusu değildir.

Sonuç olarak, Spinoza, mucizeyi *Etika* adlı eserinde işlediği ve felsefesinin ana konusu niteliğinde olan Tanrı-Tabiat özdeşliği tezinin bir gereği olarak reddeder. Ona göre Tanrı ve Tabiat aynı olduğu için Tanrı'nın kendi tarafından koyduğu kanunları ihlal etmesi düşünölemez. İnsanlar tarafından Tanrı'ya sürekli olarak mucizeler atfetmenin temel sebebi insanların Tanrı'yı antropomorfik (insan-biçimci) bir şekilde düşünmesinden ya da onların cehaletinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁸ Mucizeyi kabul edenler Tanrı'yı mutlak ve sonsuz güce sahip bir kral olarak tasavvur ederler. Tanrı sahip olduğu bu gücü de tabiata karşı/aykırı olaylar meydana getirerek göstermektedir. Spinoza'ya göre, sıradan insanlar ancak bu şekilde Tanrı'nın güç ve kudret sahibi olduğuna ikna olurlar.²⁴⁹ Kutsal Kitap'ta bu tarz yorumlara sebep olacak olayların yer alması insanların hayranlık uyandıracak olaylara olan ilgilerinden kaynaklanmaktadır.²⁵⁰

²⁴⁸ Spinoza, TTP, ss. 132,128.

²⁴⁹ Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, ss. 228-230.

²⁵⁰ Spinoza, TTP, s. 128.

III. BÖLÜM

KUTSAL KİTAP ELEŞTİRİSİ

Şu ana kadar Spinoza'nın din eleştirisi kapsamında nübüvvet ve mucize meselelerini ele aldık. Bu bölümde ise Spinoza'nın Kutsal Kitap hakkındaki görüşlerini konu edeceğiz. Spinoza'nın Kutsal Kitap'ı yorumlama biçimi dine dair görüşlerini en belirgin şekilde ortaya koyduğu zemindir. Zira Spinoza rasyonel temellere dayanmayan ve sadece önyargılar ile şekillenen hurafe dininin eleştirisini Kutsal Kitap üzerinden yapmaktadır. Bununla beraber Spinoza, yanlış din anlayışı yerine doğru dinin doktrinlerini tespit etmenin yolunu Kutsal Kitap'ı yeniden yorumlamakta bulur.²⁵¹ Spinoza'ya göre, teologlar tarafından dine dair oluşturulan yanlış bilgilere inanmak yerine doğru öğretinin açığa çıkmasının tek yolu budur. Kutsal Kitap'ı doğru yorumlama sayesinde Tanrı ile insan arasındaki doğru ve sağlıklı ilişki yeniden tesis edilecektir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Spinoza'nın Kutsal Kitap'ı yorumlaması salt negatif bir anlamda değildir. Aksine kutsal mesajın insanlara ulaştırmak istediği doğru anlamı ortaya çıkarmaya yöneliktir. Zira Spinoza, uzun yıllar Yahudi teolojisi alanında yetişmiş biri olmasına rağmen Kutsal Kitap hakkında öne sürdüğü eleştirilerin kaçınılmaz bir sonuç olduğunu itiraf eder.²⁵² O, bu sözleri ile bir bakıma Kutsal Kitap eleştirisinin bir önyargı ya da salt eleştiri olmadığını göstermek ister.

Spinoza'nın bu konuyu inceleme yöntemi din kritiğinde ele aldığı diğer meseleleri işlerken izlediği yöntemden farklılık arz etmektedir. O, Kutsal Kitap eleştirisini bu disiplinin sahip olduğu sistem/yöntem üzerinden yapar. Diğer konuları ele alırken akli mihenk taşı olarak kullanan Spinoza, Kutsal Kitap eleştirisinde ilk aşamada bunu yapmaz ve yöntem olarak da yanlış bulur. Sonraki aşamalarda ise akla başvurup yorum yapmakta bir beis görmez.

²⁵¹ Steven Nadler, "Baruch Spinoza", <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/> , (30.07.2018)

²⁵² Spinoza, TTP, s. 172.

Kutsal Kitap Eleştirisi (Biblical Criticism) Orta Çağdan günümüze kadar gelen, Yahudi ve Hristiyan teologlar tarafından uygulanan bir disiplindir. Kutsal Kitap, Eski Ahit (Tevrat-Tanah) ve Yeni Ahit (İncil) olmak üzere iki kısımdır.²⁵³ Bu iki kısım da kendi içinde farklı bölümlere ayrılmaktadır. “Tora” (Tevrat), “Neviim” (Peygamberler), “Ketuvim” (Kitaplar) Yahudilerin Kutsal Kitap’ının (Tevrat) yazılı kısmını; “Mişna” ve “Gamara” ise sözlü kısmını (Talmud) oluşturmaktadır. Bunlar arasında en önemli bölüm ise Tora’dır.

Yahudiler arasında Tevrat’ın²⁵⁴ tahrif edilip edilmediği ya da hangi bölümlerinin Musa’ya verildiği konusunda ortak bir görüş mevcut değildir. Dindar Yahudiler Tevrat’ın tamamının Musa’ya verildiği şekli ile günümüze kadar değiştirilmeden geldiğini iddia ederken²⁵⁵ bazı Yahudi din bilginleri ise Tevrat’ın tahrif edildiğini ve belli bölümleri hariç orijinal metnin günümüze kadar muhafaza edilmediğini iddia etmişlerdir. Yahudiler arasında bu ikinci iddiayı savunanlardan biri de Spinoza’dır.²⁵⁶ Kutsal Kitap hakkında derin bilgiye sahip olan Spinoza, modern dönem Kutsal Kitap eleştirisinin de öncülerindendir.²⁵⁷ Onun öncülüğünü yaptığı bu disiplin, *Richard Simon* (1638-1712), *Pierre Bayle* (1647-1706), *Jean Astruc* (1684-1766) ve *J.G. Eichhorn* (1752-1827) gibi kutsal metin eleştirmenleri tarafından daha sistematik bir hale getirildi.²⁵⁸ Spinoza’nın

²⁵³ Eski Ahit (Ahd-i Atik) ve Yeni Ahit (Ahd-i Cedid) tanımlaması Hristiyanlar tarafından yapılmaktadır. Onlara göre, Tanrı Sina dağında Musa ile anlaştığı gibi İsa ile de antlaşmıştır. Bu antlaşmadan dolayı İncil için “Yeni ahit” kavramını Tevrat için de “Eski Ahit” kavramını kullanırlar. Abdurrahman Küçük, ‘Ahid’ Maddesi, DIA, cilt 1, s. 532-533. Ancak Yahudiler İsa için böyle bir durum olmadığını iddia etmekle beraber kendileri için kullanılan Eski Ahit kavramını da kabul etmezler. Alber Erol Nahum, “Spinoza’nın İbn Meymun Eleştirisi: Kutsal Kitap, Tefsir ve Akıl”, AYBÜ, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu*, 2010, s. 575.

²⁵⁴ Tevrat, Tanah’ın sadece ilk bölümü olan Tora’ya tekabül eder. Ancak Türkçe’de Tanah’ın tamamı ya da Eski Ahit için Tevrat kavramı kullanılmaktadır. Nahum, “Spinoza’nın İbn Meymun Eleştirisi: Kutsal Kitap, Tefsir ve Akıl”, s. 575. Biz de bundan dolayı Yahudilerin Kutsal Kitap’ı anlamında Tanah yerine Tevrat tabirini kullanacağız.

²⁵⁵ İbn Kemmine, *Tenkîhu’l- Ebhas li’l- Mile’s- Selas (Üç Din Üç Peygamber)*, (çev. A.O. Kurt), Ankara, Eskiye Yayınları, 2017, s. 38-58.

²⁵⁶ Yasin Meral, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesi’nde Tanah Eleştirisi”, *Mukaddime*, 2015, 6(1), s. 19.

²⁵⁷ Walter E. Stuermann, “A Pioneer in Biblical Criticism”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 29 (1960 - 1961), ss. 133-179.

²⁵⁸ Muhammed Ali Bağır, “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *HÜİFD*, Sayı 31, 2014, s.293-298.

Kutsal Kitap yorumuyla ilgili iki yaklaşımlı söz konusudur. Birincisi, yanlış bulduğu ve eleştirdiği yöntem; ikincisi, doğru bulduğu ve savunduğu yöntem.

1. Kutsal Kitap Yorumunda Yanlış Yöntem

Spinoza Kutsal Kitap hakkında kendi belirlediği yöntemi ifade etmeden önce konuyla ilgili geçmişten bu yana Kutsal Kitap yazıcılarının veya teologların uyguladıkları yanlış yöntemi inceler. Spinoza'ya göre, insanlar Kutsal Kitap'ın Tanrı'nın sözü olduğu ve ebedi kurtuluşa götürdüğü konusunda hemfikirdirler. Ancak pratik anlamda durum bunun tam aksidir. Sıradan insanlar Kutsal Kitap'ın emrettiği şeylere değil, din maskesi altında kendi kafasında uydurduğu şeye inanırlar. Spinoza, bu konuda aynı tavrı sergileyen teologları da sert bir biçimde eleştirir. Teologlar kutsal metnin yorumlanmasında yanlış bir yorum yapmaktan ziyade yaptıkları hataların yüzlerine vurulmasından ve otoritelerinin ayaklar altına alınmasından korkmaktadırlar.²⁵⁹

Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisi iki kesime yöneliktir. Bunlardan ilki teologlar ve kutsal metin yazıcıları iken bir diğeri dine muhatap olan kitleler, yani, sıradan insanlardır. Teologlar ve kutsal metin yazıcıları Kutsal Kitap'ın tahrif edilmesinde ve yanlış yorumlanmasında asıl role sahip kişilerdir. Kutsal Kitap yazıcıları, kutsal metnin yazıya dönüştürülmesi ve aktarılması aşamasında dikkatsizlik, ciddiyetsizlik, tarihi bilgilerin kronolojik şekilde sıralanmaması, önceki yazıcıların özensiz davranmaları... vb. sebeplerle vahyi doğru şekilde aktarmamışlardır. Teologlar ise metin yazıcılarından farklı olarak, Kutsal Kitap'ı bilinçli ve belli amaçlar doğrultusunda tahrif etmişlerdir. Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisinde en sert eleştirilerini yönelttiği kesim bunlardır. Çünkü toplumun yanlış bir din anlayışına sahip olmasında asıl sorumlu kişiler teologlardır.

Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisini yönelttiği ikinci kesim ise dine muhatap olan

²⁵⁹ Spinoza, TTP, ss. 134-135.

sıradan insanlardır. Ona göre, dini tahrif eden teologların başarıya ulaşmasındaki asıl etken insanların teologların yaptıkları uydurmalarla tanrısal anlam yüklemeleridir. Bundan dolayı Kutsal Kitap ile ilgili hatalardan ve teolojik önyargılardan kurtulmak için öncelikle teologlar tarafından yapılan uydurmalarla tanrısal anlam yüklememek ve Kutsal Kitap'ı doğru bir yöntem ile yorumlamak gerekir. Ancak bu yöntem ile Tanrı'nın bize ne iletmek istediğini anlayabiliriz.²⁶⁰

Spinoza Kutsal Kitap'ın yorumlanması hususunda İbn Meymun'un²⁶¹ yöntemini inceler. İbn Meymun, Kutsal Kitap'ın her bölümünün farklı, hatta bazen karşıt anlamlar içerdiğini, bunlardan hangisinin doğru anlama sahip olduğunu tespit etmenin pek mümkün olmadığını ifade eder.²⁶² Ancak ona göre, bu durum Kutsal Kitap'ta akla aykırı bir şey olduğunu göstermez. Zira Kutsal Kitap'ta akla aykırı hiçbir şey yoktur; akılla veya genel-geçer bilgilerle çeliştiği varsayılan bazı bölümler vardır. Bu bölümlerin de literal değil metaforik olarak yorumlanması gerekir.²⁶³ Fakat Spinoza açısından İbn Meymun ortaya koyduğu bu yöntem yanlıştır. Çünkü İbn Meymun'un bu yöntemi insanlara Kutsal Kitap'ın anlamını değiştirme ve kişisel ön kabulüne göre yorumlama-hakkı verir. İbn Meymun'un yöntemi keyfi yorumlara kapı araladığı gibi, sıradan insanların Kutsal Kitap'ın anlamı konusunda tabi olabileceği belli bir yorumu da tamamen ortadan kaldırır.²⁶⁴

Spinoza'nın Kutsal Kitap'ın ilk aşamada akılla yorumlanması hususunda İbn Meymun'a eleştirisi yöneltmesindeki asıl neden kutsal metni kişisel yorumlardan

²⁶⁰ Spinoza, TTP, s. 47.

²⁶¹ Bazı araştırmacılar, Spinoza'nın İbn Meymun'u ismen zikrederek belirttiği görüşlerin, aslında İbn Meymun'a değil *Lodewij Meyer*'e ait olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiaya göre, Spinoza'nın İbn Meymun'un düşüncelerini eleştirirken zihninde muhatap aldığı asıl kişi Meyer'dir. Bu iddiayı savunanların en büyük delili Meyer'in kaleme aldığı *Philosophia Sacrae Scripturae interpres (Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture)* adlı eserinde isim vermeden *Yehuda el-Fahhar*'ın görüşlerini Spinoza'nın Tractatus'da ismini açık şekilde belirterek yorumlamasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", *Mukaddime*, 2015, 6(1), ss. 27-28; J. Samuel Preus, "A Hidden Opponent in Spinoza's Tractatus", *Harvard Theological Review*, Vol: 88, No:3, 1995, ss. 361-388.

²⁶² Spinoza, TTP, s. 149.

²⁶³ Musa b. Meymun, *Delâletu'l- Hâirîn*, s. II/25.

²⁶⁴ Spinoza, TTP, ss. 151- 152.

kurtarmaktır. Birçok meselede akıllı ölçüt olarak kullanan Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisinde bunu yanlış kabul etmesi bizzat insan faktöründen kaynaklanmaktadır. Zira Spinoza-kişisel yorumların devreye girmesi durumunda din sahasında ortaya çıkacak tablonun ne boyutta olduğunun/olacağının farkındadır. Spinoza, din konusunda tespit ettiği hataların birçoğunu Kutsal Kitap'ın yanlış yorumlanmasına bağlar. Bu soruna çözüm getirmek için Kutsal Kitap'ın yorumu konusunda herkesin uyabileceği ortak bir yöntemi ortaya koymaya çalışır.

2. Kutsal Kitap Yorumunda Doğru Yöntem

Spinoza açısından Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi tabiatı yorumlama yöntemi ile aynıdır. Nasıl ki tabiatı yorumlama yöntemi, tabii tarih üzerinden yapılıyorsa Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi de Kutsal Kitap tarihi hakkında yapılan sistemli bir araştırma üzerinden yapılmalıdır. Bu yöntem sonucunda elde edilen bulgularla Kutsal Kitap yazarlarının zihniyeti ortaya çıkarılabilir. Kutsal Kitap'ı yalnızca bu yöntemle anlamaya çalışanlar ondaki gerçek anlama ulaşabilir.²⁶⁵ Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ı doğru anlamak için en genel kural Kutsal Kitap'a hiçbir sıfat yakıştırmadan doğrudan onun tarihinden yola çıkarak yorumlamaktır. Kutsal Kitap tarihinin ne olduğunu anlamamız için de öncelikle Kutsal Kitap tarihinde aranması gereken şartları bilmemiz gerekir. Spinoza'ya göre, bu şartlar şunlardır:²⁶⁶

1. Kutsal Kitapların yazıldıkları dönemin ve yazarlarının kullandıkları dili ve mahiyetini iyi bilmek gerekir. *Eski* ve *Yeni Ahit* yazarlarının hepsi Yahudi oldukları için öncelikle İbranice'yi ve bu dilin tarihini bilmek zorunludur. Her ne kadar *Yeni Ahit* sonraki dönemlerde başka dillerde yazılmış olsa da yine de İbranice'nin özelliklerini taşır.
2. Kutsal Kitaplarda aynı konu ile ilgili öne sürülen iddiaların aynı başlık altında sınıflandırılması gerekir. Anlamı belirsiz olan sözlerin de akıl ile değil yalnızca dilin

²⁶⁵ Spinoza, TTP, s. 137.

²⁶⁶ Spinoza, TTP, s. 137.

kullanımına bakılarak ya da Kutsal Kitap esas alınarak yorumlanması gerekir. Örneğin, Kutsal Kitap'ta Musa'nın, Tanrı için kullandığı, "Tanrı ateştir, Tanrı kıskançtır" ifadesi akıl açısından bütünüyle anlaşılmaz olmasına rağmen metaforik olarak yorumlandığında anlamı gayet açıktır. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'taki ifadelerin aklımıza uyması için bunların mantığını değiştirmeye hakkımız yoktur. Kutsal Kitap akıl ile yine kendisine/kutsal metne dayanılarak yorumlanmalıdır.

3. Kutsal Kitap tarihi bize, peygamberler ve kitapları hakkında ayrıntılı bilgi sunmalıdır. Örneğin her Kutsal Kitap yazarının hayatı, tavrı, ne ile uğraştığı, Kutsal Kitap'ı hangi dilde yazdığı ya da Kutsal Kitap'ın insanlar tarafından nasıl karşılandığı, kimlerin eline geçtiği ve kutsal sayılan tüm kitapların bir araya nasıl geldiği vs. hakkında bilgi vermelidir. Tüm bu bilgiler sayesinde Kutsal Kitap'ın tahrif edilip edilmediği ya da metinde hata olup olmadığı hakkında bilgi sahibi olabiliriz.²⁶⁷

Kutsal Kitap tarihi hakkında ele aldığımız bu şartlar çerçevesinde peygamberlerin öğretisini anlayıp, Kutsal Kitap'a aidiyeti kesin olmayan şeyleri ona atfetmekten vazgeçtikten sonra, kutsal metnin zihniyetini anlamak için kafa yorabiliriz. Bunu yaparken, yöntem olarak, tabiat tarihinin yorumlanmasına benzer bir yöntemi izlemek gerekir. Tabii şeyler hakkında inceleme yaparken nasıl en genel ve ortak olan özelliklerden başlayıp sonra aşamalı olarak özele geçiyorsak, aynı şekilde Kutsal Kitap tarihini incelerken de önce evrensel olandan ve tüm peygamberlerin ve Kutsal Kitapların ortak ilkelerinden hareket edilmelidir. Örneğin, Tanrı'nın bir olduğu, yalnızca ona ibadet edilmesi gerektiği, ibadet edenleri Tanrı'nın mükâfatlandırması gibi ifadeler Kutsal Kitap'ta sıkça tekrar edilir. Ancak bunların mahiyeti ve nasıl olduğu hakkında Kutsal Kitap bize ayrıntılı bilgi vermez. Sözelimi Tanrı'nın ne olduğu ve her şeyi nasıl gördüğü gibi konular hakkında açık şekilde bilgi vermez. Bu konu hakkında peygamberler dahi ortak bir görüşe sahip değildir. Bundan dolayı bu tarz konularda söylenen hiç bir şeyi-

²⁶⁷ Spinoza, TTP, ss. 137- 138.

akıl tarafından kesin bir şekilde bilinse dahi- Kutsal Kitap'a atfetmemek gerekir. Kutsal Kitap'ın evrensel öğretisi iyice anlaşıldıktan sonra, onun daha az evrensel olan öğretileri evrensel öğretilerine bağlı kalınarak açıklanmalıdır. Bu yapıldıktan sonra, Kutsal Kitap'ta geçen ifadeler ve sözlerin hangi bağlamda, ne zaman ve kime söylendiğine ve kimin söylediğine bakılmalıdır.²⁶⁸

Spinoza kutsal metinleri kritiğe tabi tutarken metnin *ne demek* istediğini sorgulamadan önce metnin ne *söylediğini* tespit etmeye çalışır. Yani metinde geçen ifadenin gerçek mi yoksa metafor mu olduğunu kelimenin sahip olduğu anlam yelpazesinin neler olduğunu tespit etmeye çalışır. O, Kutsal Kitap'ın kendi otoritesi içinde ele alınması gerektiğini vurgular ve kutsal metni akla tabi kılmayı reddeder. Spinoza'ya göre, kutsal metnin iç mantığı ve bağımsız fikri esas alındığı takdirde onun gerçek anlamına ulaşılabilir.²⁶⁹

Kutsal Kitap'ın gündelik hayata ilişkin hükümlerini yorumlamak ve bu hükümlerin nasıl anlaşılması gerektiğini belirlemek kolaydır. Ancak Kutsal Kitap'ta geçen spesifik, anlaşılması zor konuları belirlemek ve yorumlamak oldukça güçtür. Zira bu tarz konularda peygamberler ortak bir görüş belirtmemişlerdir. Her peygamber yaşadığı dönem üzerinden bir yargıya varmıştır. Durum böyle olunca, bir peygamberi esas alıp başka bir peygamberin zihniyetini anlamaya çalışmak doğru olmaz. Spinoza, bu tarz konularda peygamberin zihniyetinin Kutsal Kitap'tan nasıl çıkarılacağını bilmesi gerektiğini söyler. Bunun için, öncelikle yukarıda belirttiğimiz gibi en genel ilkeden başlamak gerekir. En genel ilke, ilk olarak vahyin içeriğinin, akabinde de mucizenin ne olduğunun bilinmesidir. Bu silsile üzerinden hareket etmenin asıl amacı peygamber zihniyetini ortaya çıkarmak ve anlamaktır. Burada vahyin içeriğinin bilinmesinin temel şart olarak konulmasının sebebi, peygamberin kullandığı ifadelerin gerçek anlamını tespit

²⁶⁸ Spinoza, TTP, ss. 139- 140.

²⁶⁹ Hadi Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. I. Ergüden), İstanbul, İletişim, 2008, ss. 178-183.

etmektedir.²⁷⁰

2.1. Kutsal Kitap'ın Doğru Yorumlanmasında Karşılaşılan Zorluklar

Spinoza açısından Kutsal Kitap'ta geçen ifadelerin gerçek anlamının tespit edilmesinde geçerli olan yegâne yöntem, yine Kutsal Kitap'ın kendisine müracaat etmektir. Ancak bu yöntemin kusursuz ve kesin bilgi sunmasını engelleyen bazı durumlar söz konusudur: İlk ve en büyük engel, kusursuz İbranice bilgisinin eksikliğidir. Bunun sebebi, İbranice konuşmuş eski kuşaklardan sonraki kuşaklara hiçbir şeyin kalmamış olmasıdır. Yahudiler uğradıkları yıkım ve zulümden dolayı en parlak dönemlerini yitirmişlerdir. Bu yıkımın sonucunda yazılı kaynak olarak çok az şeyi koruyabilmişlerdir. Bundan dolayı İbranice'de kullanılan birçok ad, sıfat, fiilin anlamı tamamen unutulmuş, İbranice'nin dil kuruluşu, Yahudilere özgü deyim ve ifadeler insanların zihninden neredeyse tamamen silinmiştir. Bundan dolayı bir sözcüğün taşıyabileceği birden fazla anlama bütünüyle asla ulaşamayız. Kutsal Kitap'ın yazıldığı dönemde herkes tarafından bilinen ifadeler bizim için tamamen anlaşılmaz ve belirsiz ifadeler olarak kalacaktır.

Kutsal Kitap'ın anlaşılmasındaki diğer bir engel, İbranice'nin yapısından kaynaklanan anlam belirsizlikleridir. Telaffuzu birbirine yakın olan, gırtlaktan çıkarılan, “Alef” “Tet”, “Ayin”, “He” sesleri aralarındaki farkın göz ardı edilmesi önemli karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Vav (ו) harfi gibi hem birleştirmek hem de ayırmak için kullanılan bağlaç ve zarfların birden fazla anlam taşımaları bir başka sorundur. Ayrıca, haber kiplerinin kullanımındaki özensizlik önemli yanlış anlamalara sebebiyet vermektedir. Zira Kutsal Kitap yazıcıları kipler arasında hiçbir ayırım gözetmemiş, şimdiki zaman ve geçmiş zaman için gelecek zaman kipini, gelecek zaman için de emir kipini ve dilek kipi için de haber kipini kullanmışlardır. Bu durum birçok anlam karışıklığına sebep olmuştur.²⁷¹ İbranice'de sesli harfin bulunmaması, sözleri ayırmak

²⁷⁰ Spinoza, TTP, ss. 141-142.

²⁷¹ Spinoza, TTP, ss. 143- 144.

için işaret kullanılmaması da diğer sorunlar olarak sıralanabilir.

Her ne kadar sonraki dönemlerde modern Kutsal Kitap yorumcuları tarafından bu eksiklikleri gidermek için noktalama ve harekeleme işaretleri kullanılmış olsa da bunlar sonradan yapıldığı için Spinoza'nın işaret ettiği sorunlar bütünüyle ortadan kalkmamıştır. Spinoza'ya göre, sonradan yapılan bu eklemeler modern dönemin anlayışına bağlı geliştirildiği için bağlayıcı değildir.²⁷² Modern yorumcular eskilerin kullanmadıkları noktalama işaretini metne ekleyerek çok farklı yorum geliştirerek yanlış anlamaya sebep olmuşlardır. Örneğin, noktalama işaretini kullananlar, “İsrail²⁷³ yatağının başucunun üstüne ya da başucuna doğru eğilip...” şeklinde yorumlarken, eski yorumcular bu ifadeyi: “İsrail değneğinin ucuna yaslanarak...” şeklinde yorumlamışlardır. İkinci yorumda Yakup'un hastalığı değil, sadece yaşlılığı söz konusu edilmektedir. Bu anlam metnin geneline daha uygundur. Spinoza, bu örnek üzerinden, modern dönem yorumcularının kutsal metne ekledikleri noktalama ve harekeleme işaretlerine güvenilmemesi ve Kutsal Kitap'ı doğru anlamak için metnin baştan ele alınması gerektiğini söyler.²⁷⁴

Kutsal Kitap'ı doğru yorumlaması konusundaki bir diğer zorluk, Kutsal Kitap'taki bölümlerin tarihi hakkındaki bilgi eksikliğidir. Kutsal Kitap yazarları hakkında ve onların kutsal metinleri hangi sebeple, ne zaman yazdıkları, metinlerin sonrasında kimlerin eline geçtiği ve hangi aşamalara uğradığı vs. hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Gerçek şu ki bu bilgilere sahip olmadan kutsal metinlerin gerçek anlamını ortaya çıkarmak için harcanacak tüm çabalar boşuna olacaktır. Spinoza'ya göre, farklı metinlerde benzer tarihi anlatılar olmasına rağmen farklı yargılara varılmasının sebebi, yazarlar hakkında verilen farklı bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden anlaşılabilir metinleri yorumlamak için yazarları hakkında yeterli bilgiye sahip olunmalıdır. Kutsal metinlerin yazıldıkları özgün dillerinde elimize ulaşmamış olması, Kutsal Kitap'ı doğru yorumlama hususunda ortaya

²⁷² Spinoza, TTP, s. 144.

²⁷³ Metinde geçen ‘İsrail’ ifadesi ile Yakup peygamber kastedilmektedir.

²⁷⁴ Spinoza, TTP, s. 145.

ıkan en önemli sorundur. Örneğın Matta genel oğunluğe İbranice yazılmasına rağmen bu dilde yazılan metin elimize ulaşmamıştır. İbn Ezra'ya göre, bazı metinler farklı dilde yazılıp sonra İbranice'ye çevrilmiş ve bu yüzden birçok anlam belirsizliğine sebep olmuştur.²⁷⁵

Spinoza, Kutsal Kitap'ı doğru yorumlama yöntemine yönelik ele aldığımız bu zorlukların gerçek anlamda aşılması güç zorluklar olduğunu ifade eder. Ona göre, Kutsal Kitap yorumcuları metindeki birçok bölümün anlamını bilmedikleri için sadece tahminlerde bulunmaktadır. Ancak bu zorluk her bölüm için geçerli değildir; bazı bölümleri anlamak için kusursuz bilgiye sahip olmak şart değildir. Sadece basit birkaç bilgi metni anlamamız için yeterli olabilir. Bazı bölümler gündelik sözcükler ile ifade edildiğİ için bunların anlaşılması kolay ve basittir. Bu bölümler, anlamına kolaylıkla ulaşabileceğimiz ahlaki dersler hakkındadır. Spinoza'ya göre, sonsuz mutluluk ve iç huzur ancak metnin anlamını açık şekilde anladığımız zaman gerçekleşebilir. Bunun dışında kalan diğer bölümler çok önemli olmayıp daha çok merak uyandıran konulardır. Bunlar, insanın anlama yeteneğini ve aklı aşan konulardır. Bu yüzden ahlaki dersler ile ilgili bölümler bizim için yeterlidir.²⁷⁶ Spinoza'ya göre, ahlaki derslerin bizim için yeterli olmasının nedeni, bu bölümlerin kusursuz bir bilgi gerektirmemesi ve yanı sıra insan aklının ve doğasının ahlaki derslerin içeriğİ ile uyumlu olmasıdır. Bundan dolayı, ahlaki derslere uymak insanlar tarafından bir yük veya emir olarak algılanmamaktadır. Aksine ona uymanın kendisi bizzat mutluluktur.²⁷⁷

Spinoza, Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemini yukarıda ele aldığımız şekilde sunduktan sonra, bu yöntemin *tabii ışık* olarak adlandırdığı akıl dışında başka bir şey gerektirmediğini söyler. *Tabii ışık*'ın mahiyeti, erdemi esas alarak, bilinmeyen şeyleri bilinen şeylerden çıkarmaktan ibarettir. Bu yöntemin kullanılmasına rağmen Kutsal

²⁷⁵ Spinoza, TTP, s. 146-147.

²⁷⁶ Spinoza, TTP, s. 148.

²⁷⁷ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, ss. 326-327.

Kitap'taki gerçek anlama halen ulaşılamaması bu yöntemin eksik oluşu ile ilgili değil, insanların uzun yıllar boyunca bu yöneme hiç başvurmamasından kaynaklanmaktadır. Spinoza, tabii ışığın Kutsal Kitap'ı yorumlama konusunda yetersiz olduğunu ve Kutsal Kitap'ın yalnızca *tabiatüstü ışık* (vahiy) ile açıklanabileceğini iddia edenlere karşı çıkar.²⁷⁸ Ona göre, Kutsal Kitap'ın tabii ışıkla açıklama yöntemine itiraz edenler, aslında Kutsal Kitap'ın gerçek anlamı hakkında kuşku içindedirler. Çünkü Kutsal Kitap'ı yorumlama ile ilgili zorlukların hiçbirisi tabii ışığın yetersizliği ile ilgili değildir. İnsanların çoğunluğuna göre, *tabiatüstü ışık* (vahiy) Tanrı tarafından sadece inananlara bağışlanmış bir kazanımdır. Spinoza'ya göre, bu anlayış doğru değildir. Çünkü peygamberler ve havariler inananlardan ziyade daha çok inanmayanlara mesajlarını iletiyordu. Demek oluyor ki inanmayanlar da peygamber zihniyetini veya vahyi anlayabilecek kabiliyettedir. Şayet aksi olsaydı o zaman Musa insanlara boşuna tebliğ etmiş olacaktı. Spinoza'ya göre, peygamberlerin zihniyetini anlamak için tabiatüstü ışığın gerekli olduğunu savunanlar aslında tabii ışıktan (akıl) dahi yoksundurlar.²⁷⁹

3. Kutsal Kitap'ın Otantikliği Meselesi

Spinoza, Kutsal Kitap'ın yorumlanması konusunda doğru yöntemin nasıl olması gerektiğini belirttikten sonra, Kutsal Kitap'ın gerçek yazarlarının kim olduğu meselesini ele alır. O bu konuyu *TTP*'de ayrıntılı olarak işler. Spinoza konuyla ilgili görüşlerini ifade etmeden önce Ferîsîlerin bu konu hakkındaki önyargılarına ve konuyla ilgili farklı görüş belirten kişilere karşı gösterdikleri tepkilere değinir. Ferîsîler Kutsal Kitap (Tevrat)'ın yazarının Musa olduğuna inanır ve aksi yönde belirtilen her türlü görüşü sapkın ilan ederler. Hatta sırf bu yüzden Rabbani gelenekten olmasına rağmen Aben/İbn Ezra²⁸⁰ gibi biri dahi konuyla ilgili görüşlerini açık şekilde değil ima yoluyla ortaya koymak zorunda

²⁷⁸ Spinoza, *TTP*, s. 148.

²⁷⁹ Spinoza, *TTP*, ss. 148- 149.

²⁸⁰ Spinoza, *TTP*, (çev. M. K. Arıcan), s. 63.

kalmıştır. Spinoza kutsal metnin otantikliği meselesini incelerken TTP’de İbn Ezra’nın görüşlerine çokça yer verir ve konuyla ilgili onun eksik bıraktığı hususlar üzerinde durur.

Spinoza, İbn Ezra’yı, Yahudi gelenekte okudukları arasında oldukça bilgili ve özgür bir zihniyete sahip biri olarak tanımlar. Ona göre, İbn Ezra Tevrat’ın gerçek yazarının kim olduğu sorununu ve bu konudaki önyargıları ilk fark eden kişidir. Ancak o, bu konu hakkındaki fikirlerini açıkça ortaya koyamamıştır. Spinoza, İbn Ezra’nın açık şekilde ifade edemediği ancak temas ettiği konuları ve problemleri gün yüzüne çıkarmaya çalışır.²⁸¹

İbn Ezra, Tevrat’ın gerçek yazarının Musa değil, ondan çok sonraları yaşayan biri olduğunu söyler. Spinoza Tevrat’ın gerçek yazarının kim olduğu meselesine geçmeden önce İbn Ezra’nın izlediği yöntemi ele alır ve daha sonra onun eksik bıraktığı hususları açıklar. İbn Ezra Tevrat’ın gerçek yazarının Musa olmadığını göstermek için Tevrat’ta yer alan bazı pasajlara şifreli bir şekilde işaret eder.²⁸²

Şeria ırmağının ötesinde, vs.; on ikilerin sırrını anlayabilsen; ve Musa yasayı da yazdı; Kenanlı o sırada ülkedeydi; Tanrı’nın dağında vahyedilecek; ve işte yatağı, demir bir yatak; o zaman gerçeği bileceksin.²⁸³

Spinoza, İbn Ezra’nın bu kısa ibaresini yorumlar ve buradan, Tevrat’ın Musa tarafından yazılmadığı sonucunu çıkarır:²⁸⁴

1. İbn Ezra belirttiği ilk ifadesi ile aslında Musa’nın Şeria ırmağının ötesine hiç geçmediğine işaret eder. Tevrat’ta böyle bir ifadenin var olması onun Musa tarafından yazılmadığını gösterir.
2. “Musa yasayı yazdı” ibaresi, bu sözün Musa’ya değil onun dışında Musa’nın yaptıklarını aktaran başka birine ait olduğunu gösterir.
3. “O günlerde orada Kenanlılar yaşıyordu”²⁸⁵ ibaresi Tevrat’ın yazıldığı dönemde

²⁸¹ Spinoza, TTP, ss. 154- 155.

²⁸² Spinoza, TTP, s. 155.

²⁸³ Yasa’nın Tekrarı I-XXXIII.

²⁸⁴ Spinoza, TTP, s. 155.

²⁸⁵ Kutsal Kitap, Yaratılış XII-6.

durumun böyle olduğunu ama sonrasında Kenanlıların o bölgede yaşamadığına işaret eder. Bu da bize Tevrat'ın Musa'dan çok sonra yazıldığını gösterir. İbn Ezra bu ifadelerinden sonra, “onu anlamış olan sussun” ifadesi ile bu sırrı göstermeye çalışır.²⁸⁶

Spinoza, İbn Ezra'nın kapalı bıraktığı ifadeleri açıkladıktan sonra, onun kapalı temas etmediği diğer temel sorunlara eğilir. Tevrat'ta Musa hakkında üçüncü tekil şahıs kipi kullanılmış ve onun bazı olaylara tanık olduğunu belirten ifadelere yer verilmiştir. Örneğin: “Tanrı Musa'ya şöyle dedi; Tanrı Musa'yla iki arkadaş gibi yüz yüze konuştu; Musa savaştan dönen ordu komutanlarına öfkeleni...” (Çölde Sayım XII-3) Spinoza'ya göre, bu örnek cümleler Tevrat'ın Musa tarafından yazılmadığını gösterir. Çünkü Musa'nın, kendisi ile ilgili hususları üçüncü tekil şahıs kipi ile değil, birinci tekil şahıs kipi ile ifade etmesi daha uygundur.²⁸⁷

Spinoza, Tevrat'ın Musa tarafından yazılmadığını ispatlamak adına Tevrat'ta geçen başka ifadeleri de delil olarak sunar:

- Tevrat'ta Musa'nın ölümü ve sonrasında yaşananlar hakkında bilgi verilmesi,
- Musa'nın mezarının kimse tarafından bilinmediği bilgisinin yer alması,
- Musa'nın kendisinden sonra gelen peygamberlerin hepsinden üstün olduğuna dair ifadelerin Tevrat'ta geçmesi,

-Tevrat'ta geçen bazı yer ve bölge adlarının Musa dönemindeki isimlendirmeler ile değil daha sonraki hali ile ifade edilmesi vb.²⁸⁸

Spinoza'ya göre bu örnekler, Tevrat'tın Musa tarafından değil, ondan yüzyıllar sonra yaşayan biri tarafından yazıldığını gösterir. Benzer şekilde Eski Ahit'in (Tanah/Tevrat) *Yeşu*, *Hâkimler*, *Rut*, *Samuel* ve *Krallar*'ı da kritiğe tabi tutan Spinoza, bu kitapların yazarlarının da isimlerin atfedildiği kişiler olmadığını söyler. Tevrat'ta

²⁸⁶ Spinoza, TTP, ss. 155-156.

²⁸⁷ Spinoza, TTP, s. 157.

²⁸⁸ Spinoza, TTP, ss. 157-158.

olduğu gibi bu kitapların da içeriğinde yazarların ölümü ve sonrasında yaşananlar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca bahsettiğimiz bu kitaplar sırasıyla ele alınmıştır, tarihsel olaylar ve konular arasında da tam bir uyum söz konusudur. Tüm bu bilgiler bize yukarıdaki kaynakların tek bir tarihçi tarafından yazıldığını gösterir. Peki, bu tarihçi kimdir? Spinoza, kesin olmamakla birlikte bu tarihçinin İbn Ezra²⁸⁹ olabileceğini söyler.²⁹⁰ Ona göre, bu iddiasını destekleyen birden fazla ipucu mevcuttur. Spinoza, bu iddiasını İbn Ezra'nın Yahudi geleneğindeki otoritesi ve Tevrat hakkında sahip olduğu bilgisi üzerinden temellendirmeye çalışır. Zira İbn Ezra oldukça bilgili ve Yahudiler arasında saygın bir konuma sahip din âlimidir. Ona göre, Musa'nın yasasını bilme konusunda İbn Ezra'dan daha yetkin ve kendini tamamen Tanrı'nın yasasını incelemeye ve uygulamaya adanmış başka bir isim yoktur. Şayet varsa buna dair en küçük bir işaret mevcut değildir.²⁹¹ Ancak Spinoza'ya göre, İbn Ezra ele aldığı kitapların içeriğine son halini verememiştir. O, farklı yazarlardan aldığı tarihi anlatıları kopyalayıp bir araya getirmekten başka bir şey yapmamıştır. Hatta onları belli bir sıraya koymadan ve incelemeden kendinden sonraki kuşaklara bırakmıştır. Spinoza İbn Ezra'nın neden böyle yaptığını bilmediğini, ancak bunun sebebinin ani bir ölüm olabileceğini söyler.²⁹²

Spinoza'ya göre, İbn Ezra'ya atfedilen tarihi kıssaların bir kısmı başka tarihçilere aittir. Fakat bu tarihi kıssaları nakleden tarihçiler hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla, söz konusu tarihi kıssaların kendilerini incelemek dışında başka seçeneğimiz

²⁸⁹ *İbn Ezra (Abraham Ibn Ezra)*; 1093/1096 yılında o dönemde Müslümanların hâkimiyeti altında olan İspanya'nın kuzey bölgesinde Toledo'da doğdu. Bir şair olarak hayatına devam eden İbn Ezra tüm Yahudiler gibi 1140 yılında Almohade saldırıları sonrasında İspanya'dan ayrılıp otuz yıl boyunca Avrupa, Roma, Lucca, Rouen ve Londra'da hayatına devam etti. Geride bıraktığı yazılarının neredeyse tamamı bu döneme aittir. Orta Çağ'ın önemli Yahudi düşünürlerinden biri olan İbn Ezra en önemli Eski Ahit yorumcularındandır. Rabbani geleneğinin de önemli temsilcilerindendir. Eski Ahit yorumcusu olmanın yanı sıra matematik, astronomi, edebiyat ve dil bilimi alanında da oldukça iyi bilgiye sahiptir. İbn Ezra, bu alanda öğrendiği bilgileri ve keşifleri İbraniceye çevirip Batı'ya aktarmış; önemli Arapça metinlerini İbranice'ye çevirip Latin Batı dünyası ile tanıştırmıştır. İbn Ezra, Ortaçağ Arap uygarlığının dünya görüşünü veya bilimsel keşifleri (örneğin sıfır sayısını batıyla ilk kez tanıştıran kişidir) Batı'ya tanıttığı için bu başarılarından dolayı ona 'a crater on the moon'a atfen '*Crater A Ben Ezra*' ünvanı verilmiştir Nadja Johansson, "Religion And Science In Abraham Ibn Ezra's Sefer Ha-Olam"2009, (<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19224/religion.pdf;sequence=2>) (20.03.2018)

²⁹⁰ Spinoza, TTP, ss. 161-163.

²⁹¹ Spinoza, TTP, s. 163.

²⁹² Spinoza, TTP, s. 167.

kalmamaktadır. Bundan dolayı Spinoza kutsal metinlerde yer alan kıssalardan en önemlilerini incelemeye çalışmıştır. Örneğin Spinoza, İbn Ezra'nın naklettiği *Yaratılış* XXXVIII'da geçen "Yahuda" ve "Tamara" hikâyesini ele alır. Spinoza, bu hikâyede Yusuf'un kardeşleri tarafından satılmasından sonra "O sıralarda Yahuda kardeşlerinden ayrıldı" ifadesinde geçen "O sıralarda" ibaresinin metne sonradan eklendiğini söyler. Yusuf'un Mısır'a götürülmesinden, Yakup'un, kıtlık sebebiyle, tüm ailesiyle birlikte Mısır'a gittiği ana kadar yirmi iki yıl geçtiğine dikkati çeken Spinoza, bu süre zarfında bu kadar çok olayın yaşanmış olmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü o zaman aralığında; Yahuda'nın evli olduğu tek kadından üç çocuğu olmuştur. Doğan ilk çocuğu büyümüş ve Tamar ile evlenmiştir. Yahuda'nın bu ilk çocuğu öldükten uzun bir süre sonra Yahuda'nın diğer bir çocuğu yengesi Tamar ile evlenmiş, bu ikinci çocuğu da öldükten uzun bir süre sonra Yahuda gelini Tamar ile -onun kim olduğunu bilmeden- birlikte olmuş ve bunun sonucunda Tamar'ın ikiz çocuğu dünyaya gelmiştir. Spinoza yirmi iki yıl süre zarfında bu kadar olayın yaşanmasının mümkün olmadığını söyler. Bunun ancak söz konusu dönemden önce yaşandığını belirtir; bu hikâyeyi aktaran İbn Ezra dikkatsizce davranıp metni incelemekten iki farklı zamanda yaşanan olayları aynı anlatı içine sıkıştırmıştır. Spinoza, sadece bu bölümün değil, Yusuf ve Yakup hikâyesinin de tutarsız oluşunun sebebinin aynı hatadan kaynaklı olduğunu söyler. *Yaratılış* XLVII'de Yusuf, babası Yakup'u Firavun'un huzuruna ilk kez çıkardığında Yakup'un yaşının yüz otuz olduğunu belirten Spinoza, Kutsal Kitap'taki tarihi verilere baktığımızda aktarılan hikâyenin kronolojik açıdan ters ve tutarsız olduğunu söyler.²⁹³ Çünkü bu bölümde geçen Yusuf'un kardeşleri tarafından satıldıktan sonra yaşanan olaylar ve

²⁹³Spinoza'nın ele alıp eleştiriye tabi tuttuğu Yahuda ve Tamar hikâyesini, İslam filozoflarından İbn Hazm da ilginç şekilde aynı hikâyeyi neredeyse aynı açıdan eleştirmiştir. Spinoza'dan altı asır önce yaşamış ve Kutsal Kitap tenkidini sistemli bir şekilde ele alan İbn Hazm, Yahuda ve Tamar hikâyesinde ilk olarak, hikâyede geçen gayr-i ahlaki ifadelerle değinir. Daha sonra hikâyeyi kronolojik olarak eleştirir. İbn Hazm hikâyede anlatılan olayların olması gereken tarih ile kıyasladığında yapılan hatanın büyük oluşuna değinir ve bunun cahil bir insanın kaleminden çıktığını, Tanrı ya da Hz. Musa'ya ait olamayacağını belirtir. İbn Hazm, *El- Fasl*, (çev. H. İ. Bulut), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017, c. 1, ss. 552-558.

metinde geçen hesaplamalar esas alındığında, Yakup Lea ile evlendiğinde seksen dört yaşında, Dina tecavüze uğradığı zaman yedi yaşında, Simon ile Levi tüm kenti yağmalayıp kılıçtan geçirdiklerinde de ise on iki ya da on bir yaşında olması gerekir.²⁹⁴ Spinoza, yukarıda ele aldığı bu örneklerle benzer şekilde Tevrat, beş kitap (Yeşu, Hâkimler, Rut, Samuel, Krallar) ve yedi kitap (kentin yıkılışına kadar aktarılan bölümler)’in tamamının da tarihi anlatıların karmakarışık, kronolojik sıraya dikkat edilmeksizin aktarıldığını söyler.²⁹⁵

Spinoza’nın kutsal metin eleştirisi ile ilgili ele aldığı diğer bir konu, metin içi çelişkilerle ilgilidir. Bu konuyu örnek üzerinden inceleyecek olursak; *Samuel* 1-VII’in sonunda geçen anlatıda, Samuel’in yaşadığı süre boyunca Filistliler’in, İsrail sınırlarını aşmayı göze alamadıkları ifade edilirken; *Samul* 1-XIII’te ise Samuel hayatta iken Yahudi ülkesinin Filistliler’in işgaline uğradığı yer alır. Spinoza, bu iki metin arasında çelişki olduğunu ve bunun sebebinin metni son aşamada yazıya geçiren yazıcının dikkatsiz davranıp çelişkileri fark etmemesi olduğunu belirtir.²⁹⁶

Spinoza’nın metin tenkidi kapsamında incelediği hususlardan biri de metne sonradan eklenen kenar notları ile alakalıdır. Böyle bir sorunun ortaya çıkmasının temel sebebi metni ele alan yazıcının metinde fark ettiği hataları düzeltme amacıyla eklemeler yapmasıdır. Örneğin *Hâkimler* XXI-22’de “...babaları ve erkek kardeşleri bize çocuklukla geldiklerinde...” ifadesine kenar notunda “itiraz etmek için geldiklerinde” ibaresi eklenmiştir. Spinoza’ya göre, kenar notlarının birçoğu aralarında fark yokmuşçasına birbirinin yerini alan harflerin kullanımından da kaynaklanmıştır. Bu zikrettiğimiz örnek dışında kenar notlarının eklenmesinden kaynaklı Kutsal Kitap’ta birçok yerde benzer sorunlar mevcuttur. Tüm bunlar bize metinlerin çok sonradan yazıldığını ve metni düzeltme amacıyla ona müdahalede bulunulduğunu göstermektedir.²⁹⁷

²⁹⁴ Spinoza, TTP, ss. 167-168.

²⁹⁵ Spinoza, TTP, s. 168.

²⁹⁶ Spinoza, TTP, s. 171.

²⁹⁷ Spinoza, TTP, s. 173.

Spinoza kenar notları üzerinde düzeltmeleri yapan yazarların ilgili eklemeleri parantez içinde belirttiklerini ve eski halini de muhafaza ettiklerini söyler. Bu tarz eklemeler hakkındaki eleştirilere karşılık Ferîsiler gerekçe olarak; Kutsal Kitap yazarlarının eklemelerle verdikleri bilgiler sayesinde kutsal metinlerin sırrını ortaya çıkarmaya çalıştıklarını söyler. Ancak Spinoza Ferîsilerin bu savunmasını inandırıcı bulmaz. Şayet öyle ise korunmak istenen anlam neden kenar notu ile belirtildi? Ya da doğru kabul edilen anlamın kenar notu olarak değil de metnin kendisi olarak sunulması gerekmez miydi? Spinoza burada kutsal metin yazarlarının ya belli hurafelere dayandırıp meseleyi izah edeceklerini ya da bir anlamı esas aldıklarında diğerini ihmal etme korkusundan kaynaklı tercih yapamama şeklinde bir savunuları olacağını söyler.²⁹⁸ Spinoza kenar notu ile ilgili dikkat çektiği ve asıl vurgulamak istediği şey şudur: yazıcının metne ekleme yapması onun metnin ilk halinde hata olduğunu kabul ettiğini gösterir. Bu da açık bir şekilde metnin sonradan ele alındığını, Musa'ya ait olmadığını, metnin hata içerdiğini ya da değiştirildiği gibi sonuçları doğurur.

Spinoza, metin kritiği ile ilgili ele aldığımız örnekler dışında başka birçok konuyu daha ele alır. Ancak konunun anlaşılması açısından belirttiklerimizin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Spinoza Kutsal Kitap'ın tarihi gelişim süreci boyunca sonraki kuşakların onu koruyamadıklarını ve içine hataların girmemesi için özenli davranmadıklarını belirtir. O, eski yazıcıların kutsal metinlerde birçok eksik ya da şüpheli bölümün olduğunu fark ettiklerini ama hepsini göremediklerini söyler. Spinoza Kutsal Kitap'ın önyargısız bir şekilde okunması gerektiğini vurgular ve ahlaki derslerle ilgili bölümlerin kesinlikle şüpheli olmadığını, bu kısımların anlaşılmayacak derecede hata içermediğini ifade eder. Spinoza, Kutsal Kitap'ın günümüze kadar bozulmadan geldiğini ve kutsal metinlerde harflerin biçimleri ya da sayıları üzerinde gizem olduğunu iddia edenlerin var olduğunu söyler. Ancak Spinoza, Kabalacılar gibi bu şekilde inananların ma'kul bir

²⁹⁸ Spinoza, TTP, ss. 173-175.

düşünceye sahip olmadıklarını “Çılgınlıkları beni hayretten hayrete düşürüyordu” sözleri ile ifade eder.²⁹⁹

Spinoza’nın Kutsal Kitap eleştirisi ile ilgili ele aldığı kıssaları ve eleştirileri ondan altı asır önce yaşamış olan ve hemen hemen aynı örnekleri aynı yöntem ile işleyen kişi İslam düşünürlerinden İbn Hazm’dır. Spinoza’nın Tevrat’ın Musa tarafından yazılmadığı, kutsal metinlerin tahrif edildiği, kronolojik ve tarihi hesaplamalar açısından problemli olduğu, Tevrat’ın dışındaki farklı kitapların da benzer sorunları içerdiği ve yazarının farklı olduğu vb. şeklinde dile getirdiği konular ve bunlarla ilgili verdiği örneklerin neredeyse aynısını İbn Hazm’ın *Kitabu’l Fasl* adlı eserinde görebiliriz. Spinoza’nın İbn Hazm ile bu denli benzer örnekler³⁰⁰ ve ortak görüşler belirtmesine rağmen ona hiç atıfta bulunmaması oldukça ilginçtir. Konuyla ilgili Spinoza’nın İbn Hazm’ı okuduğuna ve ondan haberdar olduğuna dair elimizde somut bir bilgi bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun İbn Hazm’dan etkilendiğine dair öne sürülen görüşler şimdilik bir iddia olarak ele alınabilir. Ancak bu iddiayı öne süren Yasin Meral’in Tevrat tenkit geleneğinin öncüsünün Spinoza değil İbn Hazm olduğu³⁰¹ görüşü kanaatimizce kayda değer ve haklı bir iddiadır.

Burada, Kutsal Kitap eleştirisi konusunda İbn Hazm, Spinoza ve Spinoza’dan ciddi anlamda etkilenen Richard Simon’un³⁰² yaklaşımları ve bunlar arasındaki farklılığa da işaret etmek istiyoruz. Kutsal Kitap eleştirmeni olarak kabul edilen bu isimler, kutsal

²⁹⁹ Spinoza, TTP, ss. 172- 173.

³⁰⁰ Ortak örnek ve konular için ayrıca bkz. İbn Hazm, *El- Fasl*, cilt 1, s. 552-558, 660-662, 592-596, 588-590, 744.

³⁰¹ Yasin Meral, “Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?”, *Diyanet İlmî Dergisi*, 50/4, 2014, ss. 69-82.

³⁰² Richard Simon (1638-1712); Protestanlıktan Katolikliğe geçen Simon, felsefe alanında eğitim almış ancak daha sonra ilahiyata yönelip bu alanda yetkinlik kazanmıştır. Spinoza’nın çağdaşı olup Kutsal Kitap eleştirisi konusunda ondan etkilenmiştir. Eski Ahit ve Yeni Ahit’i kritiğe tabi tutmuştur. O, 1678 yılında Fransızca yazdığı “Histoire Critique du Vieux Testament - Eski Ahit’in Tenkidî Tarihi” ile 1689 yılında yazdığı “Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament -Yeni Ahit’in Tenkidî Tarihi” adlı eserleri ile tenkitçiliğin ilke ve prensiplerini oluşturmuştur. Simon, bir ilahiyatçı olarak Tevrat’ın Musa’ya ait olmadığını söyleyen ilk kişidir. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, (çev. E. Güngör), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1973, s. 217-235; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2001, ss. 37-40; Muhammed Ali Bağır, “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *HÜİFD*, Sayı 31, 2014, ss. 293-295.

metinleri inceleme amaçları konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Tevrat ve Yahudilik eleştirisi ile ilgili birçok reddiye yazmasından da anlaşılacağı üzere, İbn Hazm'ın Kutsal Kitap eleştirisindeki amacı, Yahudilik ve Hristiyanlığa ait kutsal metinlerin tahrif edildiğini ispatlamaktır. Spinoza, kutsal metinleri ele alırken işin içine teolojik meseleleri dâhil etmiş ve din kritiğini bu alanda yapılan hataları göstererek tesis etmeye çalışmıştır. Simon ise Spinoza'dan farklı olarak, kutsal metin kritiği yapanların sadece yazarların sözlerindeki lügat manasını ortaya çıkarmaları gerektiğini savunmuş ve bu işin temelini filoloji olduğunu vurgulamıştır. Simon, Kutsal Kitap eleştirisine teolojik meseleleri karıştırdığı için Spinoza'ya eleştiride bulunur ve bu alanın sadece filoloji üzerinden esas alınması gerektiğini savunur. Ancak onun bu yaklaşımı her ne kadar Kutsal Kitap kritiğinde daha objektif bir yaklaşım olarak kabul edilse de Simon'un hakikatte objektifliği değil kutsal metinleri korumaya yönelik bir amaca sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Simon, Musa kanunlarına sonradan birçok ekleme yapıldığını kabul eder ancak akabinde ekleme yapan yazarların da Tanrı'dan ilham aldıklarını ve onları da takip edebileceğimizi söyler. Kanaatimizce Simon'un bu yaklaşımı şahsi bir yorum olup objektiflikten uzaktır.³⁰³

Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisi kutsal metin ile ilgili yapılan yorumlara cevap niteliğindedir. O, kutsal metinleri incelerken konuyla ilgili görüş belirten Kutsal Kitap yorumcularının görüşlerini devreden çıkarıp Kutsal Kitap'ı kendi tarihi bağlamında anlamaya çalışmıştır. Ancak teologlar, Kutsal Kitap üzerinden oluşturdukları otorite ile insanların kutsal metni yorumlama haklarını elinden almaktadırlar.³⁰⁴ Spinoza, teologların oluşturdukları bu otoriteyi sert bir biçimde eleştirir ve karşı çıkar. Zira ona

³⁰³ Richard Simon'un bu yönü Yeni Ahit için benzer yaklaşıma sahip olan *Rudolf Bultmann* ile benzer niteliktedir. Zira Bultmann da Yeni Ahidin mitolojik bir yapıya sahip olduğunu kabul eder ancak bunun üzerinden asıl amaç edindiği şey kutsal metni mitolojiden arındırıp modern dünyaya yeni şeyler öğretebileceğini ispat etmeye çalışmaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, ss. 227-228; Rudolf Bultmann, *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, (der. C. Batuk, E. Kuşçu), Ankara, Eskiye Yayınları, 2013, ss. 199-210.

³⁰⁴ Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi", *Mukaddime*, 6(1), 2015, s. 23.

göre kutsal metnin anlamı sadece teologların elinde değildir. Doğru yorumlama yöntemi ve akıl ile her insan onu anlayabilir. Spinoza özel olarak Kutsal Kitap konusunda öne sürdüğü bu iddiasını din anlayışının geneline de teşmil etmektedir.

Spinoza'nın Kutsal Kitap eleştirisi *Eski Ahit* (Tevrat-Tanah) ve *Yeni Ahit* (İncil)'i kapsar niteliktedir. Ancak ağırlıklı olarak Eski Ahit'i esas alır. Bunun temel sebebi onun bir Yahudi olarak sinagogda uzun yıllar Eski Ahit alanında eğitim alması ve bu alanda derin bilgiye sahip olmasıdır. Ancak eleştirilerinin hedefine Eski Ahit'i koyması bazı Yahudi düşünürler tarafından sert bir şekilde eleştirilmesine neden olmuştur. Spinoza'ya bu çerçevede yöneltilen eleştiriler ağırlıklı olarak iki konu üzerinden yapılmaktadır. Bunlardan ilki; Spinoza'nın Yahudiliğin hakikatini, Yeni Ahit'in vahyine tabi kılmasıdır. Nitekim bunun sonucunda Yahudi entelektüellerin Hristiyanlığa bakışında olumlu anlamda bir dönüşüm yaşanmıştır. İkincisi ise; Spinoza'nın Eski Ahit'e yaptığı eleştirileri aynı ölçüde Yeni Ahit'e yöneltmemesi ya da Yeni Ahit'i çok sınırlı şekilde eleştirmesidir. Spinoza'ya bu anlamda en sert tepkiyi veren kişi Emmanuel L  vinas'tır. O, 1955 yılında Fransızca kaleme aldığı "*Le Cas Spinoza (Spinoza'nın İhaneti)*" adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı olarak işler. L  vinas dışında H. Cohen de İsa Mesih'in öğretisini Yahudi monoteizminin önüne geçirdiği gerekçesiyle onu tenkit eder.³⁰⁵ Bu iki düşünür ile aynı doğrultuda ve aynı ölçüde olmasa da Leo Strauss da ara ara Yahudilik öğretilerini savunma ya da izah etme amacı ile Spinoza'ya eleştiride bulunur. Ancak Spinoza'nın Yeni Ahit'i Eski Ahit ile aynı ölçüde de  lendirmemesi onun kurtuluş için İsa'nın gerekli oldu  ğunu ya da gerçek din olarak Hristiyanlığı kabul ettiğini göstermez. Zira Spinoza İsa'ya atfettiği olumlu ifadelerle beraber yeterli akli yeteneklere sahip her kişinin de İsa'nın belirtmiş olduğu ilkelere ulaşabileceğini ve bu ilkelere ulaşmanın sadece İsa'ya ait olmadığını söyler.³⁰⁶ Yani İsa'nın ulaştığı ilkeler, peygamber olması nedeniyle, ona

³⁰⁵ Alber Erol Nahum, "Spinoza, İsa ve Yeni Ahit", *Spinoza ile Karşılaşmalar*, (der. G. Ateşoğlu, E. Canaslan), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, ss. 266- 287.

³⁰⁶ Arıcan, *Spinoza Felsefesi   zerine*, ss. 307-308.

has olmayıp akıl sayesinde her insan o ilkelere ulaşabilir. Ayrıca Spinoza İsa peygamber için kullandığı olumlu ifadeleri benzer şekilde Musa peygamber için de kullanmıştır.

Spinoza'nın Eski Ahit'e göre Yeni Ahit'e daha az eleştiride bulunması Yeni Ahit (İncil) bilgisinin az oluşu ya da Yunanca bilmemesinden kaynaklı değildir. Spinoza'nın Eski Ahit gibi Yeni Ahit'i eleştirmemesinin bir nedeni yaşadığı dönemde Hristiyan nüfusunun Yahudi nüfusundan oldukça fazla olmasıdır. Spinoza düşüncelerinin çok sayıda insana ulaşmasını hedef edinmektedir. Yeni Ahit'i eleştirmesi bu hedefine engel teşkil edebilirdi. Ayrıca Spinoza'nın, Eski Ahit gibi Yeni Ahit'i de sert bir biçimde eleştirmesi Hristiyan dünyasının tepkisini üzerine çekmesine hatta kendi döneminde yaşadığı olayların³⁰⁷ çok daha ötesinde tehlikeler ile karşılaşmasına neden olabilirdi.³⁰⁸ Ayrıca Spinoza Eski Ahit üzerinden ifade ettiği eleştirileri aslında Yeni Ahit'e de yönelik ileri sürmüştür. Ancak belirttiğimiz nedenlerden ve tehlikelerden dolayı Spinoza, Yeni Ahit için ifade etmek istediği görüşlerini Eski Ahit üzerinden daha örtük olarak ifade etmiştir.³⁰⁹

Sonuç olarak, Spinoza, Kutsal Kitap eleştirisinde çıkış olarak Eski Ahit'i esas alır. Ancak ortaya koyduğu yöntem ve ilkeler diğer Kutsal Kitapları da kapsayacak niteliktedir. O, Kutsal Kitap kritiği ile bir dini yerme veya övmeyi amaç edinmemiştir; esas olarak kutsal metnin iç tutarlılığı ve anlam bütünlüğü ile ilgili sistematik bir yöntem ve eleştiri sunmuştur. Spinoza'nın Yahudi bir düşünür olarak, Kutsal Kitap ile ilgili ortaya koyduğu eleştiriler içeriden bir bakış açısı olması hasebiyle büyük önem arz etmektedir. Spinoza Kutsal Kitap'ı, ayrıntılı olarak inceledikten sonra, dilsel ve içerikle ilgili sorunlar sebebiyle metnin gerçek anlamına bütünüyle ulaşamayacağımızı ifade eder. Ona göre, sadece ahlaki öğretiler içeren pasajların doğruluğu kesindir. Zira bu bölümlerin içeriği

³⁰⁷ Spinoza sahip olduğu ve ifade ettiği düşüncelerinden dolayı radikal düşünceye sahip bir Yahudi tarafından bıçaklı saldırıya uğramıştır. Nadler, *Spinoza: Bir Yaşam*, s. 169.

³⁰⁸ Spinoza yaşadığı dönemde fikirlerinden dolayı karşılaşabileceği tehlikelerin farkındaydı. Bu tarz bir duruma karşılık uyarı niteliğinde parmağında taşıdığı yüzüğünün ön yüzüne “*caute* (dikkat/ dikkatli ol)” ifadesini yazdırmıştır.

³⁰⁹ Diego Tatian, *Spinoza. Dünya Sevgisi*, (çev. H. Turşucu, S. A. Hancı), Ankara, Dost, 2009, ss. 100-101.

insan tabiatına/aklına uygun ve anlamı anlaşılır olduğu için kusursuz bir bilgiye ihtiyaç duyulmamaktadır. Spinoza'nın Kutsal Kitap yorumu hakkında vardığı bu sonuç aslında onun din anlayışının da bir yansımasıdır. Nasıl ki Kutsal Kitap'tan alınabilecek şey ahlaki öğretiler ise dinin de insana verdiği/yönlendirdiğı şey bireysel ve sosyal erdemdir. Dinin vazettiğı teorik bilgiler her insana Tanrı tarafından zihnine kazınan tabii bilgi (akıl) ile elde edilebilecek hakikatlerdir. O halde din ve Kutsal Kitap teoriden ziyade pratiğı dayalıdır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre, din gibi Kutsal Kitap'ın da ahlaki olana yani pratiğı bakan yönü bizim için önemlidir.



SONUÇ

Spinoza'nın din tasavvurunu ve din konusundaki eleştirilerini ele alığımız çalışmamızda sonuç olarak şu değerlendirmelerde bulunabiliriz. Spinoza'nın din tasavvurunda hurafe dini ile akıl dini arasında yaptığı ayrım önemli bir yer tutar. Spinoza'ya göre, ritüeller üzerinden şekillenen hurafe dinine tabi olan insanların Tanrı'ya olan bağlılığı korku ve umut duygusuna dayanır. Spinoza, çıkar odaklı, samimiyetten ve Tanrı aşkından uzak olan bu din anlayışına karşı derin anlayış ve sevgiye dayanan akıl dinini savunur. Ona göre, din ile felsefe mahiyetleri ve amaçları bakımından birbirinden farklıdır. Ne dinin felsefenin ne de felsefenin dinin hizmetine sunulması doğrudur. En doğru yaklaşım, bu iki alanın birbirinden ayrı ve özgür bir şekilde ele alınması ve birbirine indirgenmemesidir.

Spinoza din olgusunu akıl temelinde izah etmekte ve akıl karşıtı unsurları ele aldığı disiplininin kendi ilkelerini göz önünde bulundurup tevil etme yolunu tercih etmektedir. Spinoza'nın din anlayışı, somut örnekler olarak, nübüvvet ve mucize konularında daha net görülmektedir. Nübüvvet konusunu tarihsel bir olgu olarak ele alan Spinoza, klasik teistik inançtan farklı bir nübüvvet anlayışına sahiptir. Spinoza'ya göre, peygamberler sıradan insanlardan sadece hayal kuvvesine sahip olmaları bakımından farklıdır. Bunun dışında Tanrı tarafından onlara verilen özel yetenekler bulunmamaktadır. Peygambere tabi olmanın tek koşulu, onların insanları iyiye ve güzele yönlendirmesidir. Spinoza açısından, peygamberlik iddiasının ispatında mucize bir delil teşkil etmez. Peygamberlik için önemli olan, olağanüstü güç ve yeteneklere sahip olmak değil, ahlaki ve iyi olana yönlendirmektir. Spinoza mucize konusunda da benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, tabiattaki düzenin bozulması veya askıya alınması değil, tabiattaki düzenin sürekliliği ve değişmezliği Tanrı'nın varlığına delil teşkil eder.

Spinoza'nın din eleştirisini daha net görebildiğimiz başka bir konu, onun Kutsal Kitap hakkındaki yorum ve eleştirisidir. Spinoza, Kutsal Kitap'ın ilk aşamada akıl ile yorumlanmasını yanlış bulur; bunun yerine Kutsal Kitap'ın bizzat kendisinden yola çıkarak yorumlanması gerektiğini savunur. Bu yöntem uygulandıktan sonra kutsal metinde anlaşılmayan kısımlar akıl temelinde tevil edilmelidir. Spinoza diğer meselelerde akli ölçüt alırken Kutsal Kitap eleştirisinde ilk aşamada bu yöntemi uygulamaz. Onun böyle bir tercihte bulunmasının temel sebebi kutsal metinlerin insanlar tarafından keyfi yorumlamasının önüne geçmektir.

Spinoza'ya göre din, sadece felsefi ve teolojik bir tartışma olmanın ötesinde politik sonuçları da olan bir olgudur. Din tasavvurundaki çarpıtmaları düzeltmeden tutarlı bir siyaset teorisi üretmek de mümkün değildir. Bundan dolayı Spinoza din ve politika konusunu bir arada ele alır. Ona göre, önyargılara dayanan hurafe din anlayışını eleştirel, rasyonel bir bakış açısıyla ele almadan tutarlı, özgürlükçü bir yönetim modelini inşa etmek de mümkün değildir. Din alanında özgürlüğü tesis etmenin koşulu siyasete bağlı olduğu gibi, siyasette başarı elde etmenin de yolu akla dayalı bir din anlayışını geliştirmeye bağlıdır. Spinoza, din ve politika arasında nedensellik bağı kurduğu için bu iki konuyu eserinde birlikte ele almaktadır. Dolayısıyla, bazı yayınevlerinin yaptığı gibi, Spinoza'nın *Teolojik ve Politik İnceleme* adlı eserinin yalnızca *Politik İnceleme* olarak ayrı basılması onun düşünce sisteminin bütünlüğünün gözden kaçmasına sebep olacağı için bize göre doğru bir tercih değildir.

Spinoza'nın din tasavvuru konusundaki önemli tartışmalardan biri de sahip olduğu ontolojik perspektif ile din anlayışı arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bilindiği üzere Spinoza genel olarak “panteist- pan-enteist” bir filozof olarak kabul edilmektedir. İlk bakışta, Tanrı-âlem özdeşliğini varsayan panteistik varlık anlayışına sahip bir filozof olarak Spinoza'nın teistik din anlayışının içerdiği nübüvvet, mucize ve kutsal kitap gibi

meseleler hakkında görüş beyan etmesi tuhaf karşılanabilir. Ancak, Spinoza'nın din konusundaki değerlendirmelerine baktığımızda, onun panteizm ile din anlayışı arasında bir karşıtlık görmediğini, aksine panteistik bir varlık anlayışı üzerinden akla dayalı bir din anlayışı inşa etme çabası içinde olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en iyi örneğini, Spinoza'nın mucize anlayışında görmek mümkündür. O, mucizeyi geleneksel anlayışta olduğu gibi tabiat yasalarının ihlali biçiminde değil, tabiat yasalarının sürekliliği ve zorunluğu çerçevesinde yorumlar. Benzer biçimde tarihsel bir olgu olarak tabiatüstü vahyi kabul etmekle birlikte, bunu her insanın sahip olduğu tabii ışık, yani akıl temelinde yorumlama yoluna gider. Spinoza açısından, vahyin ve nübüvvetin imkânını ortaya koymak için Musa b. Meymun'un yaptığı gibi âlemin hudusunu kabul etmek zorunlu değildir. Dolayısıyla, Spinoza'nın hurafe dini ile akıl dini arasında yaptığı ayrım ve birincisine yönelttiği eleştiriler aslında iki farklı varlık tasavvuru, yani teizm ve panteizm üzerinden kurgulanan bir din tartışması olarak okunabilir.

KAYNAKÇA

- ADAM, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul, Pınar Yayınları, 2001.
- ADLER, Mortimer J., *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, (çev. R. Yazoğlu, H. Aydeniz), İstanbul, Fenomen Yayınları, 2005.
- ALPER, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- ARICAN, M. Kazım, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*, Ankara, Divan, 2015.
- _____, “İbn Rüşd’ün Hakikat Öğretisi: ‘Çifte Hakikat’ ve ‘Hakikatin Birliği’ Tartışması”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/2-2008.
- _____, “Spinoza’nın Natura Naturans Ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 4, 2004.
- _____, “Spinoza’da Din ve Tanrı”, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, AÜSBE, 1996.
- ARSLAN, Ahmet, “İbn Sina ve Spinoza’da Felsefe-Din İlişkileri”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1984.
- AYASBEYOĞLU, Nevzat, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, Ankara, AÜİF Yayınları, 1955.
- BAĞIR, Muhammed Ali, “Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri”, *HÜİFD*, Sayı 31, 2014.
- BALANUYE, Çetin, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- BAYRAKTAR, Mehmet, “Hayy b. Yakzân Çevirmeni Olarak Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol. 3, 2013.
- _____, “Spinoza’nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslamî Kökenleri”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: XL, Ankara, Ayı Basım, 1996.
- BEŞER, Ali Sertan, *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*, İstanbul Üniversitesi SBE, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2015.
- BULTMANN, Rudolf, *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, (der. C. Batuk, E. Kuşçu), Ankara, Eskiyei Yayınları, 2013.

CEVİZCİ, Ahmet, *17. yüzyıl Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları, 2016.

_____, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, Say, 2017.

CİHAN, Mustafa “Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, vol:3/1, 2013.

ÇAĞRICI, Mustafa, ‘İbn Meymûn’, *DİA*, c. 20, 1999.

DOĞAN, Hatice, *İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri Ve Delâletu'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*, Doktora Tezi, Konya, SÜİF, 2009.

DURUSOY, Ali, “Hayal”, *DİA*, c. 17, 1998.

ERDEM, Engin, “Kant’ın Vahiy Anlayışı”, *AÜİFD*, XLVIII, sayı 2, 2007.

GEDİKLİ, M. Eren, “Spinoza’da Bazı Din Felsefesi Meseleleri”, Konya, *Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE*, (Yüksek Lisans Tezi), 2013.

GUTAS, Dimitri, “İbn Sina Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el- Mütahayyile) ve Aşkın Bilgi”, (çev. Cüneyt Kaya), *MÜİFD*, c. 35, 2008.

GÜRKAN, Salime Leyla, “Mucize”, *DİA*, c. 30, 2005.

_____, “Yahudilik (Giriş ve Tarih)”, *DİA*, cilt 43, 2013.

HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, (çev. E. Güngör), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1973.

_____, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim*, (çev. E. Güngör), İstanbul, Ötüken, 1981.

HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (çev. F. B. Aydar), İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2016.

HUNTER, Graeme, “Spinoza on Miracles”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 56, 2004.

İBN HAZM, *El- Fasl*, (çev. H. İ. Bulut), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

İBN KEMMUNE, *Tenkîhu’l- Ebhas li’l- Mile’s- Selas (Üç Din Üç Peygamber)*, (çev. A.O. Kurt), Ankara, Eskiyei Yayınları, 2017.

- İBN MEYMON, Musa, *Delâletu'l-Hâirîn*, (tahk. Hüseyin Atay), Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l- Makâl*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul, İşaret Yayınevi, 1992.
- JOHANSSON, Nadja, “Religion And Science in Abraham Ibn Ezra's Sefer Ha-Olam”, <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/19224/religion.pdf;sequence=2>, (25.04.2018)
- KANT, I., *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, (çev. O. Özügül), İstanbul, Pencere Yayınlar, 2003.
- _____, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, (çev. L. Çilingir, A. Avcı), Ankara, Elis Yay., 2017.
- KAR, Sait, “Din, Aydınlanma ve Eleştirisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, 2014.
- KARAMAN, Hüseyin, “İbn Meymun’un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din- Felsefe İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: VI/1, 2006.
- KAYA, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- KUTLUER, İlhan, “İbn Tufeyl”, *DİA*, c.20, 1999.
- KUTLUER, İlhan; KÂTİPOĞLU, Hasan, “Hay b. Yakzan”, *DİA*, cit 16, 1997.
- KUTSAL KİTAP, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2011.
- MACKIE, John L., “Mucizeler ve Tanıklık”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Micheal Peterson vd., (çev. Rahim Acar vd.), İstanbul, Küre Yayınları, 2013.
- MARX, Karl, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (çev. Kenan Somer), Ankara, Sol Yayınları, 2009.
- MERAL, Yasin, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- _____, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesi’nde Tanah Eleştirisi”, *Mukaddime*, 2015.
- _____, “Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 50/4, 2014.
- LEEZENBERG, Michiel, “İslami bir filozof olarak Spinoza/ Spinoza as an islamic philosopher”, İstanbul, *Felsefe Logos Dergisi*, Fesatoder Yayınları, 2012.

- MAIMONIDES, Moses, *The Guide for the Perplexed*, translated by M. Friedlander- Dover Publications, 1904.
- MAIMONIDES, Moses, *The Guide for the Perplexed*, Vol. II, translated by S. Pines-Introductory by Leo Strauss, The University of Chicago Press, 1992.
- NADLER, Steven, *Spinoza: Bir Yaşam*, (çev. A. Duman, M. Başekim), İstanbul, İletişim, 2013.
- _____, “The Jewish Spinoza”, *Journal of the History of Ideas*, vol 70/3, 2009.
- _____, “Baruch Spinoza”, <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/>, (30.07.2018)
- NAHUM, Alber Erol, “Spinoza, İsa ve Yeni Ahit”, *Spinoza ile Karşılaşmalar*, (der. G. Ateşoğlu, E. Canaslan), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- _____, “Spinoza’nın İbn Meymun Eleştirisi: Kutsal Kitap, Tefsir ve Akıl”, AYBÜ, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu*, 2010.
- ÖZGENÇ, Semahat, “Musa b. Meymun’un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı”, SÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ÖZYURT, Cevat, “Hegel’in Din Yorumunun Sosyolojik Analizi: Dinin Tin ile İmtihanı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Derneği*, c. 14, sayı:2, 2014.
- _____, “Marx’ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:2, 2014.
- PREUS, J. Samuel, “A Hidden Opponent in Spinoza’s Tractatus”, *Harvard Theological Review*, Vol: 88/3, 1995.
- RIZK, Hadi, *Spinoza’yı Anlamak*, (çev. I. Ergüden), İstanbul, İletişim, 2008.
- ROSS, David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul, Kabalcı, 2011.
- ROTH, Leon, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Reissued by Russell & Russell, UK, University of Florida Libraries, 1963.
- SCHWARTZ, Dov, *Central Problems Of Medieval Jewish Philosophy*, Boston, Brill Academy Publishers, 2005.
- SCRUTON, Roger, *Spinoza*, (çev. H. Gür), Ankara, Dost Yay., 2007.

- SADIK, Salom “Hasdai Crescas”, <https://plato.stanford.edu/entries/crescas>, (07.06.2018).
- SHIELDS, Christopher, *Aristoteles De Anima*, UK: Oxford University Press, 2016.
- SPİNOZA, Baruch, *Teolojik ve Politik İnceleme*, (çev. C.B. Akal, R. Ergün), Ankara, Dost, 2016.
- _____, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, Ülken Yayınları, 1984.
- _____, *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, Dost Kitapevi, 2016.
- _____, *Mektuplar*, (çev. E. Ayhan), İstanbul, Dost Kitapevi, 2014.
- _____, *Teolojik ve Politik İnceleme*, (çev. M. Kazım Arıcan), Ankara, TDV Yay., 2011.
- _____, *Theological- Political Treatise*, Edited by Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007.
- STRAUSS, Leo, *Spinoza’s Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1965.
- STUERMANN, Walter E., “A Pioneer in Biblical Criticism”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 29 (1960- 1961).
- SWINBURNE, Richard, *The Concept of Miracle*, London, Macmillan, 1970.
- ŞERİF, Mian M., *İslam Düşüncesi*, (çev. M. Armağan, İ. Kutluer, A. Ünal vd.), İstanbul, İnsan yayınları, 2014.
- ŞİMŞEK, İsmail, “Spinoza Düşüncesinde Mucize Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 9/47, 2016.
- TASLAMAN, Caner, “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mucize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, *MÜFİD*, 31, 2006.
- TATIAN, Diego, *Spinoza. Dünya Sevgisi*, (çev. H. Turşucu, S. A. Hancı), Ankara, Dost, 2009.
- TERKAN, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara, Elis Yayınları, 2007.
- TOKTAŞ, Fatih, “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, İstanbul, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı 12, 2002.
- TRESKY, Shari, “With God There Are No Miracles”, *A Journal of Academic Writing*, Vol.2, 2004.

- TÜRKER, Ömer, “Hayy b. Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu”, *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 3/18, 2009.
- TÜZER, Abdullatif, “Rasyonel/Doğal Din ve Spinoza”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Volume 3 Issue I, 2013.
- VURAL, Mehmet, “Meşşai Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Vol 3/1, 2013.
- WHITMAN, Jon, *Interpretation and Allegory, Antiquity to the Modern Period*, Boston, Brill Academic Publishers, 2003.
- WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Cleveland and New York, Meridian Books. The World Publishing Company, 1961.

ÖZET

Gürbüz, Kibar, Spinoza'nın Din Eleştirisi, Yüksek Lisans Tezi,

Danışman: Doç. Dr. Engin Erdem, 104s.

“Spinoza'nın Din Eleştirisi” başlıklı çalışmamızda düşünürün “Nübüvvet”, “Mucize” ve “Kutsal Kitap” hakkındaki görüşlerini analiz ettik. Çalışmamızın birinci bölümünde Spinoza'nın din tasavvurunu ve din tasnifini, ikinci bölümde ise nübüvvet ve mucize konusunu ele aldık. Nübüvvet başlığı altında Spinoza'nın vahiy ve peygamberlik hakkındaki görüşlerini inceleyip âlemin yaratılması ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi Spinoza'nın İbn Meymun'a yönelik öne sürdüğü görüşleri çerçevesinde inceledik. Bu bölümde ayrıca Spinoza'nın mucize hakkındaki eleştirilerini ele aldık. Üçüncü bölümde, Kutsal Kitap hakkında Spinoza'nın yanlış bulduğu yorumlama yöntemi ve buna karşılık önerdiği doğru yöntemi sunduktan sonra bu yöntemin uygulanmasında karşılaşılan zorlukların neler olduğunu inceledik. Sonuç kısmında ise, panteistik bir Tanrı anlayışına sahip olan Spinoza'nın teistik din anlayışının spesifik konularını incelemesindeki temel amacını ve nasıl bir din tasavvuruna sahip olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Akıl, Mucize, Kutsal Kitap, Vahiy, Peygamber, Din Eleştirisi

ABSTRACT

Gürbüz, Kibar, Spinoza's Critique of Religion, Master's Thesis, Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Engin Erdem, 104p.

In this thesis document titled "Spinoza's Critique of Religion" we have analyzed views of the philosopher on "Being a Prophet", "Miracle" and "Scripture". In the first part, we have narrated Spinoza's thoughts and classification of religion whereas at the second part covered the subjects on being a Prophet and miracle. Under the title of Being a Prophet, we have examined the relation in between creation of the universe and being a prophecy within the purview of Spinoza's views about Maimonides through analyzing Spinoza's views on revelations and prophecy. In this part we have also discussed Spinoza's criticism on miracle. In the third part, after introducing the commentary method found erroneous by Spinoza about Scripture and presenting the right methodology as suggested by him in return, we have examined the drawbacks with regard to the implementation of this method. In the conclusion; we have endeavoured to identify Spinoza's main course for analyzing the specific notions throughout a window of theistical religious perception based on the foundation of a panteist God alongwith the pursuit to understand what kind of a religious discernment Spinoza had.

Key Words: Spinoza, Reason, Miracle, Scripture, Revelation, Prophet, Critique of Religion