

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SPINOZA'NIN DİN ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET SELİM BOR

TEMMUZ – 2019

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

SPINOZA'NIN DİN ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Mehmet Selim BOR

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR

VAN – 2019

KABUL VE ONAY

Mehmet Selim BOR tarafından hazırlanan “*Spinoza'nın Din Anlayışının Değerlendirilmesi*” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ / OY ÇOKLUĞU ile Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç.Dr. Eren RIZVANOĞLU
Felsefe,

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR
Felsefe,

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Üye: Dr. Öğr. Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR
Felsefe,

Dokuz Eylül Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum

Tez Savunma Tarihi:

08./07/2019

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

.....

Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. (11.06.2019)

Mehmet Selim BOR

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Selim BOR

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Temmuz, 2019

SPINOZA’NIN DİN ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZET

Bu tez çalışmasının amacı, Spinoza’nın din anlayışının bir değerlendirmesini yapmaktır. Bu doğrultuda ilkin, Spinoza’da Tanrı/Töz ve Doğa aynılığı içkinlik düzleminde hareketle tartışılmış, ardından sıfatlar moduslar, duygular ve bilgi türleri gibi belli başlı konular ele alınmıştır. Tanrı/Töz ile sıfatlar ve moduslar arasında bir zorunluluk ilişkisi söz konusudur. Spinoza’nın doğa/Tanrı anlayışından çıkardığı belli başlı sonuçlar, onun din anlayışının oluşmasında belirleyici olmuştur. O, geleneksel tek tanrılı inançlara yönelik eleştirel bir tavır sergiler ve kendine özgü bir din ve dindarlık anlayışı ortaya koyar. Peygamberlik, vahiy, mucize, yasa gibi kavramları yeniden ele alan Spinoza, din ve felsefe arasında tam bir ayırım yapmaktadır. Geleneksel dinleri, edilgin duyguları içeren ilk bilgi türüyle ilişkilendirir. Spinoza Tanrı/doğa özdeşliği temelinde evrene yönelik içkinlik anlayışıyla, geleneksel dinleri hurafe ile ilişkilendirmekte ve sonuç olarak “akılcı” ve “felsefi”bakış açısıyla bir din anlayışı ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler : Tanrı, Doğa, Töz, Bilgi Türleri, Din, Duygular

Sayfa Sayısı : 101

Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR

Master Thesis

Selim BOR

VAN YUZUNCU YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2019

EVALUATION OF RELIGIOUS CONCEPTION OF SPINOZA

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to make an assessment of Spinoza's understanding of religion. Accordingly first of all, Spinoza's God /Substance and Nature identity were discussed from the point of immanence and the next attributes, moduses, emotions and the kinds of knowledge were handled. There is a relationship of necessity between God /Substance, attributes and moduses. The results of Spinoza deduce from that identity of God/nature are decisive in making his conception of religion. He is critical against to the traditional monotheist beliefs and put forward a characteristic conception of religion and piety. Spinoza, who reconsidering the concepts like prophecy, revelation, miracle and law, makes complete distinction between philosophy and religion. He relates the traditional religions with the first kind of knowledge which included the passive emotions. With his immanent understanding of universe on the ground the identity God/nature, he relates the traditional religions with superstition and consequently put forward conception of religion from the rationalistic and philosophical point of view.

Keywords : God, Nature, Substance, Types of
Knowledge, Religion, Emotions.
Quantity of Page : 101
Supervisor : Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER	III
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:SPINOZA’NIN TANRI/DOĞA ANLAYIŞI	11
1.1. Töz veya Tanrı.....	11
1.2. Sıfatlar ve Moduslar	15
1.3. Erekselciliğe karşı İçkincilik: Tanrı veya Doğa	20
İKİNCİ BÖLÜM: SPINOZA’DA BİLGİ TÜRLERİ	28
2.1. Doğru ve Yanlış Fikirler.....	28
2.2. Bilgi Türleri	30
2.2.1. Birinci Tür Bilgi.....	30
2.2.2. İkinci Tür Bilgi	33
2.2.3. Üçüncü Tür Bilgi	34
2.3. Duygular ve Bilgi Türleri Arasındaki İlişki	36
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SPINOZA’NIN TTP’SİNDE DİN	47
3.1. Vahiy veya Peygamberlik.....	51
3.2. Doğa Yasası ve Mucizeler.....	60
3.3. Kutsal Kitap Yorumu ve Analiz Yöntemi	68
3.4. Felsefe ve Teoloji	74
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	84
ÖZGEÇMİŞ	
ORJİNALLİK RAPORU	

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
Ethica	Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak
TTP	Teolojik-Politik İnceleme
B.	Bölüm
Ö.	Önerme
N.	Not
Ö.S	Önerme Sonucu
T.	Tanım
K.	Kanıtlama
Ak.	Aksiyon
B.Ş.K.	Başka Şekilde Kanıtlama
A.	Açıklama
A.G.E	Adı Geçen Eser

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde Spinoza felsefesinin yeri ve önemi tartışılmaz bir niteliğe sahiptir. Spinoza'nın felsefesinde ele aldığı konulardan biri de onun din anlayışıdır. Bizde bu çalışmada Spinoza'nın din anlayışını Etica ve TTP bağlamında ele aldık. Bu konuyu seçmemdeki amaç ise din konusunun insanlık tarihinin en önemli konularından biri olmasıdır. Çünkü politika kadar dinde insan yaşamını sürekli belirleme veya müdahale etme hakkını kendinde bulur. Bu yüzden insanlık için önemli olan bu din konusunu Spinoza'nın görüşleri etrafında ele aldık. Spinoza'nın Tanrı Doğa özdeşliği, aşkını tek tanrılı dinlere karşı ortaya koyduğu içkinci tanrı anlayışı ve özellikle korkudan beslenen hurafe dini ile gerçek dinin ayrımını yapmaya çalıştık. Çünkü teologlar hurafe diniyle korku saçarak insanları kendi emelleri doğrultusunda kullanabiliyorlar. Duygular ve bilgi türleri bağlamında her şeyin ilk nedenini bilme ve aklı ön planda tutmanın önemine Spinoza bağlamında değindik.

Ayrıca bu tez çalışmamda beni yönlendiren ve tez sürecindeki katkılarından ve yardımlarından dolayı değerli hocam Dr. Öğr. Ü. İlyas ÖZDEMİR'e teşekkürü bir borç bilirim. Özellikle çalışmamın ara ara sekteye uğradığı anlarda beni sürekli motive eden eşim Neşe ATAMAN BOR'a, varlığı bana güç veren oğlum Yekta RobinBOR ve beni bugünlere getiren annem, babam ve aileme de destekleri için çok teşekkür ediyorum.

Mehmet Selim BOR

GİRİŞ

Spinoza, *Etika* ve *TTP* gibi başlıca eserlerinde ortaya koyduğu felsefi görüşleriyle XVII. yüzyıldan bugüne kadar tartışılmayı hak eden en önemli filozoflardan biridir. Sözkonusu eserlerinde öne çıkan ve burada tezimizin konusunu oluşturan din anlayışı oldukça dikkate değerdir. O, kendine özgü Tanrı/Doğa anlayışından hareketle tek tanrılı inanç sistemlerindeki din anlayışını eleştirir. Bu tezin amacı, söz konusu eleştirilerin temelinde yatan felsefi arka planı *Etika* başlıklı eserden hareketle ortaya koymak ve bu doğrultuda Spinoza'nın *TTP* adlı eserinde ele aldığı din anlayışını değerlendirmektir.

Bunlardan önce Spinoza'nın din konusuna eğilmesinin temelinde yatan faktörlerin anlaşılması önemlidir. Bu nedenle onun hayatı, eserleri, yararlandığı kaynakları kısaca gözden geçirmek uygun olur. 24 Kasım 1632 yılında Amsterdam'da dünyaya gelen Spinoza, XVI. yüzyılın sonlarında, Portekiz'den engizisyon baskıları yüzünden kaçan Musevi bir aileye mensuptu. Atalarını ülkelerinden sürülmekten kaçınmak için, görünüşte Hristiyanlığı kabul etmekle birlikte, gerçekte kendi dinleri olan Museviliğe sadık kalmış kişiler olan Marranolar'a dayandığı iddia edilmektedir (Fransez, 2012: 35). O dönemin şartlarında Hollanda, kısıtlamaların yaşanmadığı özellikle dini baskının olmadığı bir ülkediydi (Balibar, 2004: 32). Bu nedenle Spinoza'nın ailesi gibi, pek çok Musevi Hollanda'ya göç etmek zorunda kalmıştı. Spinoza da Amsterdam'daki bu ortamda, Musevi topluluğu içerisinde Musevi geleneklerine göre yetiştirilmişti. 1640'larda bir çocukken onu dini geleneklerine göre yetiştirmek isteyen ailesi, Spinoza'yı Amsterdam'da din adamları yetiştiren okula göndermişti. Bu dönemde Kutsal Kitap ve Talmud'un yorumlarını okumaya başlayan Spinoza, büyük Musevi skolâstiklerini okumaya başlamıştı (Durant, 1973: 137). O, bu dönemde Gerson, İbn-i Ezra ve Hasdai Grescas'ın eserlerini okumuştur. Hatta İbn Gabriol'un tasavvuf felsefesi ile Cordabalı Moiz'in Kabala'sı¹ ile ilgilenmişti (Durant, 1973: 175). Kısacası bu

¹**Kabala**, gizemci Musevi geleneğine, daha özel olarak da ezoterik Tanrı ve evren öğretisine verilen addır. Kabalistler için Tanrı, özü itibarıyla bilinemezdir; O'na yalın bir biçimde "Sonsuzluk" adı verilir. Kabala anlayışında, Sonsuz olanla sonlu dünya arasındaki büyük uçurum bir dizi türümle kapatılır; o, ancak bu sayede belli ölçüler içinde bilinir hale gelir. Buna göre, Tanrı dünyadaki eylemi yoluyla bilinebilir (Cevizci, 1999: 484).

dönemde onun geleneksel bir takım dini bilgilere (özellikle Museviliğe) çok yoğun ilgisinin olduğu görülmektedir.

Öte yandan Spinoza dini bölünmelerin ve bilimsel keşiflerin olduğu bir dönemde Hollanda'da yaşamıştır. Bu dönemde bilimsel, politik vb. değişimler felsefenin uygulanmasını ve doğasını değiştirmiştir. Hollanda'nın özgür ve güvenli ortamı Spinoza'nın kimliğini bulmasına ve düşüncelerinin gelişmesine yardımcı olmuştur. O, Hollanda'da olduğu dönemde eğitici Van den Enden'den dersler almaktaydı.² Özellikle matematik ve Kartezyen felsefe üzerine bilgiler edinmişti. Ayrıca Skolastik felsefe hakkında okumalar yapıyordu ve Latince eğitimi görmekteydi (Nadler, 2013: 281). Van den Enden, Spinoza'nın modern bilime büyük ilgi göstermesinde önemli bir rol oynamıştı. Böylece Spinoza, daha önceden aldığı dini bilgilerle yetinmeyerek, içinde dini bilginin eleştirisini içeren bir doğa bilimine yönelmeyi tercih etmişti.

Spinoza'nın olgunluk dönemi diyebileceğimiz bu dönemde, Cordabalı Moiz'in Tanrı'yı doğa ile bir tutan görüşü; Ben Gerson'un dünyanın sonsuzluğu düşüncesi onu oldukça etkilemiş (Durant, 1973: 138) ve tezimizin birinci bölümünde ele alacağımız gibi Tanrı'nın yerkaplayan bir töz olduğu görüşünü benimsemiştir. Copleston'a göre, Spinoza'nın Tanrı ve evren özdeşliğini öne sürüşünde Kabalistik gizemci Musevi yazarların da etkisi vardır (Copleston, 1996: 5). Panteizm temelli monist bir felsefe anlayışına gittikçe yaklaşan Spinoza, *Etika*'sında Musevi düşünürlerin bu anlayıştan haberdar olduklarına dikkat çeker: "(...) yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir. Bu hakikati Musevilerin sislerin arkasından da olsa fark ettiklerini sanıyorum, Tanrı'nın, Tanrı'nın aklının ve Tanrı tarafından idrak edilen şeylerin özdeş olduklarını ileri sürdüklerine göre" (Spinoza, II.B:VII.Ö/N, 2013: 88).

Bu arada Musevi felsefeci Maimonides'in çalışmalarından da haberdar olan Spinoza, bu çalışmalar aracılığıyla hem genel olarak Ortaçağ felsefesini hem de Aristoteles'in düşüncelerini öğrenmiştir (Feldman, 2018: 634/640). Bununla birlikte o, Maimonides'e karşı oldukça eleştireldir. Ona göre felsefi gerçeği Kutsal yazılarda aramak boşunadır ve gerçek felsefe ile Kutsal yazılar arasında hiçbir önemli çelişki

²Spinoza, Van den Enden'den eğitim görmeye gittiğinde, "*Benedict*" ismini benimseyerek, bu kişinin okulunda uzun bir dönem eğitim görmüştür (Nadler, 2013: 239).

olamaz. Spinoza Maimonides'i tezimizin ilerleyen bölümlerde ele alacağımız gibi özellikle *Kutsal Kitap*'ı akılcılaştırdığı noktada eleştirir.

Spinoza'nın düşünceleri üzerinde etkili olan bir başka çevre, özellikle mekanik-panteist eğilimli olan Rönesans filozof ve düşünürleridir. Bunlardan G.Bruno'nun (1548-1600) Spinoza'nın düşünceleri üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Bruno, Spinoza'nın sonradan geliştireceği ve felsefesinin merkezine koyacağı *natura naturans* ve *natura naturata* ayrımını kullanıyordu (Copleston, 1996: 11). Bruno'ya göre, gerçeklik birbirinden ayıramayacak şekilde fiziksel olan ile ruhsal olandan oluşmuştur. Felsefenin amacı, bu çeşitlilikte birliği, maddede zihni, zihinde maddeyi algılamaktır (Duran, 1973: 139). Bruno'nun bu anlayışı, daha sonra Spinoza'nın kuracağı monist metafiziğin temelleri üzerinde son derece etkili olmuştur. Spinoza'nın kısa adı "Kısa Denemeler" olan çalışmasındaki bazı bölümlerinde, onun Bruno felsefesini bildiği ve gençlik yıllarında ondan etkilenmiş olduğu açıkça görülür (Copleston, 1996: 11).

Spinoza'nın, hem Musevi düşünürleri incelemesi hem de Bruno'dan etkilenmesi, Tanrı'yı Doğa ile özdeşleştirmesi noktasında katkılar sağlamıştır. Bağlantı kurduğu laik (secular) ve Hıristiyan düşünürler ile zihinsel bağlantılarını gittikçe yoğunlaştıran Spinoza'nın, çok geçmeden Ortodoks Musevi tanrıbilimini ve Kutsal yazıların yorumlarını kabul etmediği görülmektedir. Aslında çok önceleri Kutsal Kitap, Talmud ve sonra Kabala eğitimi gördüğü dönemlerde bile, dini eleştirmiş biriydi. Henüz yirmi dört yaşındayken mensubu olduğu Musevi topluluğundan dışlanır.³

Tüm bunların yanında Descartes felsefesinin, özellikle tümdengelimli akıl yürütme yönteminin Spinoza üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenmelidir. XVII. Yüzyıl felsefesinde yöntem sorununa yönelik yoğun bir ilgi söz konusudur. Hakikati araştırmak için, yeni ve güvenilir bir temel ortaya koyma ihtiyacı oluşmuştur. Artık insanlar gelişigüzel olarak konular hakkında araştırmalar yapmıyor, aksine bir kısım planlara göre bunları belli bir yöntem üzerine inşa ediyordu. 1620'de F.Bacon

³Bu arada Spinoza, geçimini sağlamak amacıyla optik aletler için gerekli olan mercek işletmeciliği ile uğraşır. Spinoza, mütevazı bir kişiliği dolayısıyla her ne olursa olsun hiçbir zaman ilgiyi üzerine çekmeyi istemez (Zeylüt, 2003: 5). Spinoza hayatının sonlarına doğru, ciddi kovuşturmalara uğrar ve yakalandığı verem hastalığı yüzünden 1677'de ölümüne kadar bir köşeye çekilip sakin bir yaşam sürmeye başlar.

Novum Organum'unu yazdı. Descartes da metotlu bir şekilde araştırma yapmanın önemli olduğu noktasında, Bacon ile hemfikirdi. O, bu amaçla *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin: Metot Üzerine Konuşma* (1637) başlığındaki meşhur kitabını yazmıştır. Ancak tümdengelimsel akıl yürütmeye dayanan Descartes ve Spinoza, metot konusundaki düşünceleri ile tümevarımın önde gelen savunucularından F.Bacon'dan ayrılmaktadırlar. Spinoza, Bacon'ı insan zihninin sadece duyuların yanılabilirlikleri boyunca değil, ayrıca sadece sahip olduğu salt doğası dolayısıyla da hata yapmaya uygundur (Copleston 1996: 13) şeklindeki iddiasını eleştirir. Çünkü Spinoza açısından, insan zihni açık ve seçik idealara sahiptir ve onda hata yapma ihtimalinden bahsedilemez.

Descartes felsefesinde matematiğin kanıtlarının kesinliği ve düşünme tarzının açık oluşu nedeniyle, Spinoza onu felsefi sisteminde kullanmıştır. Spinoza, insan bilgisinin temel önermelerinin deney ile değil akıl ile kurulmuş olduğuna inanır. Çünkü sadece akıl şeylerin özünü kavrayabilir. Bilimsel bilgi, özü içeren kendinde açık aksiyomlardan başlamalı ve açık-seçik idealar ve onlar aracılığıyla diğer bilgilere ilerlemelidir. Bu açıdan akıl, tümdengelim yöntemini kullanmalıdır. XVII. yüzyıl filozofları (özellikle Descartes), kendinden açık önermelerden hareket ederek, dedüktif akıl yürütme metodu ile ilerleyen rasyonel bir bilgi görüşüne sahiptirler. Spinoza da böyle bir metot sorununun önemine daha ilk çalışmalarında değinmiştir: “...herşeyden önce zihni iyileştirmek ve onu başlangıçta olabileceği kadar araştırmak için ve böylece şeylere uygun, yanılmasız ve olanaklı en iyi yolda anlayabilmesini sağlamak için bir araç geliştirmelidir” (Spinoza, 2015: 8).

Bu açıdan Spinoza için felsefe, kanıtlanabilir ve kanıtlanmış bir bilgidir. Aslında felsefe gerçeğin bir sistemidir. Felsefeyle kendi kendimizi ve evrendeki yerimizi daha iyi ve tam anlarız. Böylece felsefe, insan doğasının ve yaşamının tam bilgisini sunar. Burada hedeflenen de, ideal insan yaşamıdır. Bilgide ya da gerçeklikte yetkin olmak için, “iyi ya da kötü”, “yetkinlik ya da yetkinsizlik” yoktur. Her şey “doğanın kanunları” ya da evrenin düzeninin zorunlu sonuçları olarak ortaya çıkar. Fakat insan bilgisi, sadece belli bir bakış açısından şeyleri görme olanağına sahiptir. Bu nedenle iyi ve kötü ya da yetkin ve yetkinsizlik ancak görelilik olarak anlaşılabilir. Böylece bir şeyi anlamak, onun nedenini ve ne olduğunu bilmeye bağlıdır. Başka bir ifade ile onun varlığının zorunluluğunu görme ile ilişkilidir. Metot

da, kavrayışın bu formu altında bilme için, zihni hazırlamaladır. Bu bağlamda Spinoza da metodu “şeylerin doğru bilgisine yönelen zihni yöneltme olarak”(Spinoza, 2015: 9) ifade eder.

Spinoza'nın felsefesinde Descartes'ten gelen tümdengelimci bilgi modelinin önemi ortadadır. Onun başyapıtının tam adı “*Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış: Etika*” şeklindedir. Spinoza tüm felsefi sistemini Eukleides (Öklid) geometrisine uygun olarak tam anlamıyla tümdengelimli bir tarzda ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu çalışmada, tanımlar ve aksiyomlar sıralanarak, çok sayıda önerme ve sonuçlar kanıtlanır.⁴ Spinoza felsefesinde fikirlerin sunulduğundaki geometrik yöntemi, Copleston şu şekilde açıklar: “*geometrik metottan anlaşılan şey, dışsal geometrik süslemeler değil, daha çok önermelerin açık ve seçik idealarını anlatan tanımlardan ve kendiliğinden açık aksiyomlardan çıkarılması yoluyla, Spinoza'nın gözünde gerçek felsefeyi gerçekleştirmenin yanılmaz bir aracıydı*” (Copleston, 1996: 9). Spinoza'nın kullandığı geometrik metot, anlaşıldığı gibi bir amaçtan ziyade bir araçtır. Bir takım önermelerin açık ve seçik düşünceleri ifade eden tanımlardan ve apaçık bir şekilde aksiyomlardan tümdengelim yoluyla çıkarılmasından meydana gelen geometrik metot, Spinoza için adeta doğru felsefeyi geliştirmenin tek gerçek ve yanılmaz yoludur (Cevizci, 1999: 802). İnsan zihni ya da aklı bu şekildeki açık ve seçik idealardan hareket ederek, bunların mantıksal sonuçlarını çıkartırsa, yanlışa düşmeden, kendi doğasına uygun bir şekilde işleyişini gerçekleştirmiş olur.

Bu noktada Spinoza, Gökberk'in ifade ettiği gibi, “en derin metafizik soruları” bile bu katı kalıplar içerisinde işlemiştir Spinoza'nın kullandığı geometrik metot, onun öğretisinin dış formunu vermekle kalmaz, onun öğretisinin içine de girerek, dünya görüşünün temel karakterini de oluşturur (Gökberk, 1990: 297).

Böylece Spinoza, *Etika* adlı eserinde geometrik yöntemi kullanarak gerçek bilgiye ulaşmayı hedeflemiştir. Felsefenin hedefi gerçek nedenlerin bilgisine sahip olarak insanın özgürleşmesidir. Spinoza'ya göre gerçek bilgi nedir? Bu bilgi neler içerir? Tezimizde birinci ve ikinci bölümde göstermeye çalışacağımız gibi, Spinoza'ya göre tüm doğru bilgilerin kaynağı Tanrı'dır. Tanrı olmaksızın hiç bir şey

⁴Spinoza bu eserinde, temelde insanın mutlu olmasını hedefleyen metafiziksel bir evren tablosu ortaya koymayı hedeflemiştir.

var olamaz ve kavranamaz, yani Tanrı hakkında doğru bilgiye sahip olunmadıkça doğru bir bilgiden söz etmek mümkün değildir.

Descartes felsefesi ile Spinoza'nın ilişkisi konusunda son olarak şunu eklemeliyiz:Kartezyenfelsefenin mantıksal sonuçları, Spinoza'nın ilgisini çekmekle birlikte, tezimizin ilk bölümlerde görüleceği gibi, Spinoza, Descartes felsefesindeki kimi noktalara karşı oldukça eleştireldir ve daha sonra pek çok açıdan Descartes'den ayrıldığı görülecektir.

Spinoza'nın eserlerine gelince, sayıca az olmalarına rağmen, -bir kısmı ölümünden sonra yayınlanan eserlerinde- felsefenin en temel disiplinleriyle ilgili açıklamalarda bulunulduğunu görüyoruz. Spinoza'nın yaşamı boyunca sadece iki çalışması yayımlanmıştır. Bunlardan ilki, *Kartezyen Felsefenin İlkeleri* ve ekindeki *Metafizik Düşünceler* adlı çalışması, diğeri *Teolojik-Politik İnceleme*'dir. *Kartezyen Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının birinci ve ikinci bölümünün geometrik bir açıklamasını yapmıştır. Bu çalışmaya eklenmiş biçimde yayımlanan *Metafizik Düşünceler*'de ise, Kartezyenizmin etkisi altında düşüncelerini ortaya koymuştur (Deleuze, 2011: 116). O burada Tanrı, sıfatları, insan zihni vb. konulardaki düşüncelerini sunmuştur.

Tezimizin son bölümünü oluşturan *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserini ise, 1670 yılında Latince olarak yazdı. Spinoza bu eserinde din, devlet ve düşünce özgürlüğü gibi konulardaki fikirleriyle yankı uyandırmıştır. Nitekim eser, yayımlanır yayımlanmaz şiddetli eleştirilere maruz kalır ve 1674'de yasaklanır. Bu olay Spinoza'nın 1677'deki ölümüne kadar diğer eserlerini yayımlanmaktan çekinmesinin başlıca nedeni olur. Eserde Spinoza genel olarak din ve politikanın karşılıklı amaç, konu ve özlerini belirleyerek, politikanın aklın alanına giren bir konu olduğundan hareketle, bu araştırmada temelde din ve aklın karşılıklı ilişkilerini inceler.

Başyapıtı *Etika* ve diğer bazı eserleri ise, Spinoza'nın ölümünden sonra yakın dostlarının (özellikle L.Mayer) yardımıyla yayımlanmıştır. *Tanrı, İnsan ve Onun Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme* adlı bir eseri vardır. Bu eser genelde *Kısa Denemeler* olarak adlandırılır (Copleston, 1996: 8). Spinoza'nın *Kısa Denemeler* adlı eseri, yaklaşık 1661 yılında tamamlandığı tahmin ediliyor. Bununla birlikte eserin Spinoza'nın düşünceleri için otorite bir kaynak olması şüphelidir. İki ana bölümden

oluşur: Birinci bölümde, Tanrının varlığı, Tanrının bütün şeylerin nedeni olması ve Tanrının zorunlu aktivitesi üzerine gibi konular ele alınır. İkinci bölümde ise, bilginin farklı türleri, sevgi, nefret, irade, mutluluk ve özgürlük vs. birçok konudaki düşünceler ortaya konulur.

Genel olarak *Ethica*, bütün unsurları birbiriyle kenetlenmiş bütünlüklü bir eserdir. Belirlenen problematikler, geometrik metoda göre düzenlenmiş bir biçimde belirlenip, kanıtlamaları, açıklamaları verilerek pekiştirilmiş temel unsurlardan kurulmuş olan bir sistem içinde çözümlenmektedir (Erdemli, 1990: 115). *Ethica*, beş bölümden oluşmaktadır: Bunlar, Tanrı hakkında; Zihnin doğası ve kökeni hakkında; Duygulanışların doğası ve kökeni hakkında; İnsanın köleliği veya duygulanışların kuvveti hakkında; Zihnin gücü ya da insanın özgürlüğü hakkında, başlıklarını taşır. *Ethica* çalışmamızın birinci ve ikinci bölümlerinde tamamında kullanılan ana metindir.

Son olarak Spinoza'nın belli başlı çalışmalarının dışında bazı özel denemeleri (*Calculus of Probabilities*, *Treatise on the Rainbow*, *Outline of Hebrew Grammar* gibi) ve kimi zaman çalışmamızda da başvurduğumuz *Mektupları* bulunmaktadır. *Mektupları* son derece değerlidir çünkü orada felsefi sisteminde ortaya koyduğu pek çok konuyu birçok önemli kişilerle tartışmıştır.

Tezimizin amacına gelince, her şeyden önce Spinoza felsefesiyle ilgili Türkçe yazında, son yıllarda önemli çalışmaların yapıldığını söyleyelim. Felsefe alanındaki çalışmalar, çoğunlukla *Ethica* metnine yönelirken; siyaset bilimi, hukuk ve ilahiyat alanları da, daha çok *Teolojik Politik İnceleme*'yi temel almaktadır. *Teolojik Politik İnceleme* metnine yönelen çalışmalar, “hak, güç, özgürlük ve güvenlik” gibi politik içerikli kavramlara veya “peygamberlik, mucize ve Kutsal Kitap analizini” gibi teolojiyle ilgili konulara yönelmiştir. Bu noktada mevcut çalışmalar, *Ethica* ve *TTP*'yi başlı başına bir problematik alanı olarak saptayıp sorunsallaştırılmıştır. Bu bağlamda *TTP*'yi ele almanın iki farklı yolundan söz edilebilir: “*Bunlardan biri, Ethica'nın okunmuş ve belli ölçülerde anlaşılmuş olduğunu varsayarak TTP'yi yazan filozofun temel kabullerinden haberi olarak okumak; diğeri ise, TTP'yi kendi başına bağımsız bir metin gibi okumaktır*” (Balanuye, 2016: 209; Tatian, 2009: 95). *Ethica* ve *TTP*'yi birbiriyle ilişkili ve bağlantılı olarak ele alan tez çalışmaları yok denecek

kadar azdır. *TTP*'nin içerdiği düşüncelerin, *Ethica*'da ileri sürülen düşüncelerle genel olarak örtüştüğü söylenebilir. Bu çalışmamızda amacımız *Etika*'da ortaya konulan felsefi tezleri merkeze alarak, *TTP*'de içerilen din anlayışını ele almaktadır.

Tezin ana savı, Spinoza'nın aşkın monoteist/tektanrılı dinlerin genel yapısından ve içeriğinden farklı olarak, Tanrı/Töz ve Doğa özdeşliği temelinde aklın kılavuzluğunda kendine özgü bir “din” ve “dindarlık” anlayışı öne çıkardığı ve bu doğrultuda “hurafe dini”ne yönelik eleştirel bir tavra sahip olduğudur.

Tezin kapsamı ve sınırlarına gelince, tez çalışmamızı üç bölüme ayırdık. Çalışmanın birinci bölümü, “Spinoza'nın Tanrı/Doğa Anlayışı” başlığını taşımaktadır. Spinoza'nın Tanrı/töz anlayışı ortaya konulmadan din hakkındaki değerlendirmeleri anlaşılamaz. Çünkü Spinoza'nın dine yönelik değerlendirmesinin temelinde; insan-biçimci (antropomorfic) Tanrı eleştirisi ve Tanrı/doğa özdeşliği görüşü yer alır. Spinoza için problem, *Kutsal Kitap*'ı ve vahiylerin peygamberler tarafından insan-biçimci olarak ele alınması değildir. O, imgeleme bağlı olarak hayalgücüyle meydana gelmiş vahiylerin, teologlar ve monarklar tarafından kullanılıp insanların “duygularının okşanıp” gerçekmiş gibi aktararak, insanların savaştırılmalarına ve köleleştirmelerine karşı çıkar. O halde Spinoza'nın bu şekildeki eleştirisinin anlamını ortaya koymak için, onun içkin Tanrı yaklaşımını temellendirmemiz gerekir. Bu nedenle birinci bölümde, Spinoza'nın Tanrı veya Doğa'sı, evrenin ifade edicisi olan sıfatlar ve moduslara yer verilmiştir. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın sonsuz sıfatı olmasına rağmen, bizler ancak iki tanesini bilebiliriz: Yer kaplama ve düşünce. Spinoza, tek tanrılı dinlerde Tanrı'nın sıfatı olarak açıklanan; “sonsuz, ezeli ve ebedi” kavramlarını Tanrı'nın özgüllükleri olarak ele alır. Buna göre Deleuze'un ifade ettiği gibi, Spinoza açısından dini metinler sadece Tanrı'nın bazı özgüllüklerine ilişkindir ve bize hiçbir şekilde Tanrısal doğayı ve onun sıfatlarını tanıtlamayı amaçlamazlar (Deleuze, 2013: 56). Spinoza'nın düşüncesini aşkın yaratım fikri yerine, içkinlik temelli ortaya koyar. Yer kaplama ve düşünce sıfatlarının altında beden ve zihin modusları yer alır. Zihin ve beden birliğinin içkinliği ancak Tanrı'yı bizlere tanıtabilir. Bunun sonucu olarak; insan zihninin akılcı yasalarıyla ancak Tanrı'ya ulaşılabilir. Spinoza, bir “modus” olarak insan kavramına yer verir. Sıfatlar Tanrı'nın içkin nedenselliğinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmışsa, moduslar da, sıfatlardan sonsuz ve zorunlu olarak

çıkılmışlardır. Bu yüzden, sıfat ve modus kavramları, Tanrı'yı bilme ve Tanrı'ya ulaşmanın içkin yolları olarak ele alınmıştır.

Tam da bu noktada, çalışmanın birinci bölümünün diğer başlığı şudur: “Erekselciliğe Karşı İçkincilik: Tanrı veya Doğa”. Spinoza'nın “panteist” olup olmadığı, Spinoza ile Stoacı düşünce arasındaki benzerlik ve farklılıklar burada ele alınmaktadır. Yine burada Spinoza'nın içkinci Tanrı düşüncesinin monoteist dinlerdeki erekselci anlayıştan farkına dikkat çekilecek irade ve özgürlük kavramlarının Spinoza'daki kullanımları ortaya konmaya çalışılacak.

Çalışmamızın ikinci bölümü, “Spinoza'da Bilgi Türleri” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de, üç alt başlık etrafında işlenmektedir. Birinci alt başlıkta “Doğru ve Yanlış Fikirler” ele alınmaktadır. Fikir, Tanrı'yı veya Doğa'yı bilme açısından önemli bir kavramdır. Hangi fikirlerin Tanrısal olduğu, hangilerinin Tanrısal olmadığına yönelik analizler yapılmıştır. Yapılan analiz; “kavram, etkin-edilgenlik, açık-seçik fikir, bulanık fikir” gibi temel terimlerden hareketle yapılmıştır. Sonraki bölümde ele alınan dinin anlaşılmasında da “fikir” kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü monoteist dinlerdeki peygamberlik, vahiy ve mucize gibi kavramların, Spinoza felsefesindeki anlamı özellikle fikir kavramı çerçevesinde ortaya çıkmaktadır.

Aynı bölümün ikinci alt başlığı, “Bilgi Türleri”dir ve bu başlık altında üç bilgi türü ele alınmaktadır. Ayrıca fikirler ile bilgi türleri arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Fikrin anlamı, bilgi türleri dâhilinde üçe ayrılır. Spinoza birinci tür bilgiyi, imgelem ve deneyim temelli, bulanık fikir çerçevesinde tartışır. Din tartışmaları bağlamında birinci tür bilginin; Tanrısal Yasa, Mucize, Vahiy ve Peygamberlik kavramlarıyla doğrudan bir ilişkisi bulunur. Bu kavramlar Spinoza açısından birinci tür bilgiye dâhildirler ve Spinoza'nın işaret ettiği “hurafe/boş inanç dininin” bilgisidir. Bu anlamda onun din eleştirisi açısından bilgi türlerinin ele alınması gerekmektedir. “İkinci Tür Bilgi” aklın kılavuzluğunda ve ortak nosyonlar temelinde, Tanrı veya Doğa'nın ilk nedenselliğinin kavranmasını meydana getiren bilgidir. “Üçüncü Tür Bilgi” ise ortak nosyonlardan hareketle her tekil varlığın özünü sezmenin sonucunda oluşmuş bilgidir ki bu bilgi ikinci tür bilgiden çıkar.

Bu bölümün son başlığı, “Duygular ve Bilgi Türleri Arasındaki İlişki” adını taşır. Spinoza düşüncesinde dinin anlaşılması açısından duyguların çok önemli bir yeri olduğu için, onun duygular kuramının bilgi türlerini göz önünde bulundurarak ele almaktayız. Burada Spinoza tarafından teologların umut ve korku duyguları çerçevesinde kalabalıkları nasıl yönettikleri ve yönlendirdiklerine dair değerlendirmeleri ele alınmaktadır. Duygular teorisinin bilgi türleri ile olan bağı, “iyi-kötü” ve “conatus” kavramları çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Çalışmamızın son bölümü, “Spinoza’nın *TTP*’sinde Din” başlığını taşır. Bu bölümde *TTP*’nin din ile ilgili olan vahiy ve peygamberlik, mucize ve doğa yasası, kutsal kitabın yorumlanması, akıl ve inanç gibi başlıca konular, birinci ve ikinci bölümlerden elde edilen veriler çerçevesinde ele alınmaktadır. *TTP*’de akıl ve inanç/teoloji birbirinden özerk alanlar olarak ilan edilmekte ve ifade özgürlüğü açısından bu ayırımın önemine işaret edilmektedir. Spinoza *Kutsal Kitap*’ın kendi özü dışında onu kendi istek ve yorumları çerçevesinde otorite kurmaya çalışan bazı teologları (Maimonides ve Alphakar gibi) teoloji-felsefe ayırımından hareketle eleştirir. Bu bölümde peygamberlerin imgelemlerinin duygular ile ilişkisi, dolayısıyla ilk bilgi türüyle bağlantısı vurgulanmaktadır. Duygular ile bilgi türleri arasındaki ilişkiden hareketle de, peygamberlik bilgisi ile bilgi türleri arasındaki ilişki de gösterilmeye çalışılmaktadır.

Bu tezde öncelikle Spinoza’nın *Ethica*’sındaki Tanrı/doğa anlayışı ve bu anlayıştan çıkan felsefi sonuçlar ortaya konulmakta ve son bölümde *Teolojik-Politik İnceleme*’deki din değerlendirmesi ele alınmaktadır. *Ethica* ve *TTP* başlıklı eserler izlenerek, Spinoza düşüncesinde hurafe dinine (superstition) yönelik eleştirileri ele alınmakta ve aşkinci-erekselci Tanrı karşısında içkinci/doğal Tanrı düşüncesi öne çıkarılmaktadır. Bu tez çalışmasında ikincil kaynaklar da göz önünde bulundurulmakla birlikte mümkün mertebe birincil kaynaklar izlenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPINOZA'NIN TANRI/DOĞA ANLAYIŞI

1.1.Töz veya Tanrı

Spinoza düşüncesinde Tanrı ve töz kavramları bir ve aynı şeyi ifade ederler. Töz kavramı felsefe tarihinde varlık problemi bağlamında ele alınmıştır. Tözün ne olduğu problemi, Sokrates-öncesi Yunan doğa filozoflarında değişimin gerisindeki değişmeyen bir ilke olarak anlaşılan “arhke” arayışıyla başlar. Onlara göre bu ilke, maddi bir ilke olmasına karşılık; Platon ile birlikte tinsel bir ilkeye dönüşmüştür. Duyulur dünya ile idealar dünyası arasında bir ayırım yapan Platon’a göre, duyusal dünya görünüşken, idealar dünyası hakiki gerçekliktir. Duyusal dünya idealar dünyasından pay alarak ve onu taklit ederek var olur. Bu bakımdan töz; bağımsız, aşkınsal olarak var olan idealara işaret eder. Platon için gerçek bilginin konusu, sanılara dayanan duyulur dünya değil fakat salt idealardır. İdealar tam, yetkin ve bağımsız varoluşlara sahiptirler (Guthrie, 1999: 94). Aristoteles ise genel olarak töz derken, madde ile formun bileşimi olan bireysel/duyusal varlıkları kasteder ve Platon’un aşkıncı töz anlayışını eleştirir (Aristoteles, 1996: 353-363).

Hellenistik dönemin temsilcilerinden Stoacılar ise, tözün madde olduğunu öne sürerler. Çünkü onlara göre gerçeklik, maddi nesnelere oluşur (Zeller, 2001: 301). Stoacılar, maddeyi ve maddenin etkin gücünü birbirinden ayırırlar. Kendi başına madde nitelikten yoksun olduğundan maddeye devinimi veren akli bir güç ya da *logos* olmalıdır. Aynı zamanda evrenin mükemmel yapısını ve uyumu olan *logos*, dünyanın ruhu veya aklısıdır (*logos*) (Çüçen vd., 2014: 161). Stoa’ya göre *logos*, her şeyin hareket ettirici ilkesi olarak atıştır. Stoacılar açısından maddi bir yapıda olan doğa, Tanrı ve *logos* aynı şeyleri ifade ederler. Stoacı düşünce ile Spinoza arasında bazı benzerlikler ileride ele alınacaktır.

Hellenistik dönemin diğer önemli düşünce akımlarından Yeni-Platonculuk ve onun kurucusu Plotinos, varlığı taşma öğretisinden hareketle ele alır. Buna göre Bir’den akıl ve akıldan ruh taşar. Platon’un idealarına karşılık gelen akıl ve akledilir evren, duyulur dünyanın sahip olduğu gerçekliğin kaynağını oluşturur. Plotinos’agöre, akıl-üstü ve aşkın olması bakımından Bir veya Tanrı hakkında

konusulamaz. Bir ile evren arasındaki ilişki bir taşma ilişkisiyle açıklanır. Bir'den zorunlu taşma, mükemmelden daha az mükemmele doğru çıkma, taşma anlamına gelir. Plotinus'a göre, Bir, taşan ama bu taşmada azalmayan bir ırmak ya da ışık gönderen ama ışığı yaymada azalmayan güneş gibidir (Altıntop, 2016: 56). Kısacası Bir, akılla kavranamayan, kendisine hiçbir nitelik yüklenmeyen varlık nedenidir. Bu açıdan O'nun ne olduğu değil ne olmadığı söylenebilir. Bir hakkında ifade edilecek her şey, onun doğasının saf birliğini bozacak niteliktedir (Kılıç, 2009: 40).

Yeni Platonculuğun bu taşma anlayışı ile Spinoza'nın tek töz olarak Tanrısı arasında ileride daha iyi anlaşılacağı üzere çok temel bir ayrım söz konusudur: Südür kuramında Bir'den uzaklaştıkça mükemmellikten azalma veya kesilme ve en nihayetinde de aynı Bir'e bir yükseliş amacı vardır. Oysa Spinoza düşüncesinde hiçbir şekilde bir ereksellik olmadığı gibi (çünkü doğada her şey belirlenmiştir), Tanrı'dan çıkan moduslar, Tanrı'nın uzantıları olsalar da kendileri bir tanrısallık ifade etmezler (Zeylüt, 2003: 18).

Ortaçağ İslam düşüncesinde Yeni-Platoncu *taşma* öğretisini izleyen Farabi, zorunlu varlık ve mümkün varlık arasında bir ayrım yapar. Var olan her şey, özü açısından varlığı zorunlu olanlar ile özü açısından varlığı zorunlu olmayanlardan oluşur. Özü gereği zorunlu olan varlık Tanrı'dır (Çotuksöken& Babür, 2007: 120). Bu ayrım ileride Spinoza tarafından da kullanılacaktır.

Töz ile ilgili bu genel açıklamalardan sonra, şimdi Spinoza düşüncesinde töz sorunun konumuzla ilgili önemli yanlarını ele alabiliriz. Ona göre töz ve Tanrı bir ve aynı şeydirler. Töz; “*kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şey, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şey* (Spinoza, I.B;III.T, 2013: 27)” olarak tanımlanır. Bu anlamda tözün varoluşu yalnızca kendi kendisinin varoluşuna bağlıdır. Varoluşu kendine içkin bir şey olarak tanımlanan töz, varolması için kendi dışında hiçbir şeye bağımlı olmayan ilk nedendir.

Spinoza töz ile özdeşleştirdiği Tanrı için, *causa sui* (kendisinin nedeni) kavramını kullanır. Bir şeyin kendi kendisinin nedeni olarak var olabilmesi için, ilk olarak o şeyin zorunlu olarak var olması ve ikinci olarak mutlak anlamda sonsuz,

ezeli-ebedi bir doğaya sahip olması gerekmektedir. Spinoza öncelikle Tanrı'nın zorunlu olarak var olduğunu göstermeye girişir.

Spinoza'ya göre kendi kendisinin nedeni olarak Tanrı'nın var olabilmesi için O'nun zorunlu olarak var olması ve mutlak anlamda sonsuz, ezeli-ebedi bir doğaya sahip olması gerekir: *“Tanrı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz, zorunlu olarak vardır”*. Bunun kanıtlamasını Spinoza şöyle sunar: *“Diyelim ki bu önermeye karşı çıkıldı, o zaman mümkünse Tanrı'nın varolmadığı bir düşünülün. Bu durumda Tanrı'nın özü varoluş gerektirmemiş olacaktır. Ama bu saçmadır: öyleyse Tanrı zorunlu olarak vardır”*. Diğer kanıtlama da şöyle açıklanır: *“Her şeyin niçin varolduğunu ya da niçin varolmadığını gösterecek bir neden ya da gerekçe olmalıdır”*(Spinoza, I.B:XI.Ö, 2013: 36). Kendi kendisinin nedeni olan Tanrı'nın bir nedeni olamaz. Eğer Tanrı'nın niçin varolduğuna ya da varolmadığına dair bir neden varsa, bu neden ya (1) Tanrı'nın bizzat doğasında ya da (2) onun dışında olacaktır. Spinoza birincisini seçmesine rağmen, dıştan bir nedenin imkânsızlığına da dikkat çeker. Tanrı'nın varoluş nedeni dıştan bir etkiye maruz kalıyorsa, Tanrı'dan daha üstün ya da aşkın bir güç var olmak zorunda olacaktır. Bu da zorunlu bir neden-sonuç ilişkisine dönüşeceği için saçma olacak ve bir kısır döngüye dönüşecektir. Tanrı'nın niçin varolmadığının bir nedeni yoksa Tanrı zorunlu olarak vardır sonucuna ulaşan Spinoza, Tanrı dışındaki tüm nesnelere de Tanrı'nın zorunlu varoluşunun bir sonucu olarak değerlendirir. Bu anlamda Tanrı hem kendi kendisinin nedeni hem de kendisinde bulunan her şeyin nedeni olur.

Spinoza Tanrı veya tözün tekliğini kanıtlamak için, O'nu mutlak anlamda sonsuz, ezeli-ebedi ve sınırsız olarak tasvir eder. *“Mutlak anlamda sonsuz (Spinoza, I.B:IV.T, 2013: 28)”*, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiş bir töz anlamına gelir: *“Töz başka bir şey tarafından meydana getirilemez, o halde töz kendinin nedeni olmak zorundadır, yani tözün özü zorunlu olarak varoluşunu gerekli kılar (Spinoza, I.B:VII.Ö/K. 2013: 31). Bu açıdan tözün tekliği vurgulanır (Spinoza, I.B:VI.Ö. 2013: 30). Tanrı'nın sonsuzluğu, O'nun causa sui ve diğer şeylerin nedeni olmasıyla ilişkilendirilir. Sonsuzluk, tözün doğasına özgü olarak tanımlanır. Bu noktadan hareketle tözün zorunlu olarak sonsuz (Spinoza, I.B:VIII.Ö. 2013: 31)*

olduğu ve tözün varolmasının kendi dışında bir nedeni olamayacağı sonucuna varılmaktadır.

Spinoza'nın bu Tanrı kanıtlaması kendi döneminde mektuplaştığı teolog-felsefecilerden Oldenburg tarafından eleştirilmiştir. Oldenburg Spinoza'ya salt Tanrı tanımından hareket ederek Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayacağını, çünkü tanımların bir şeyin sadece zihindeki varlığını kanıtlayacağını söyler. Üstelik zihnin, gerçekte var olmayan şeyleri de kavrayıp onları çoğaltabilecek bir yetkinlikte olduğunu ekler: “(...) *aslında, insanlar, hayvanlar, bitkiler, mineraller vb. varlıklardan keşfettiğim bütün yetkin yanların zihnimde ki toplamından hareketle, bu niteliklerin hepsine birden sahip olan tek bir töz kavrayabilir ve oluşturabilirim. Dahası, zihnimin bu nitelikleri sonsuzca çoğaltıp büyütme, dolayısıyla kendisi için en eksiksiz ve yetkin varlığı ortaya çıkarma kapasitesine sahiptir. Gel gelelim buradan hiçbir surette böyle bir varlığın var olduğu çıkarsanamaz*” (Spinoza, 2014: 65). Spinoza'nın buna yanıtı şöyledir: “*Filozof kişinin hayal ile açık ve seçik bir kavram arasındaki ayrımın yanı sıra, her tanımın veya açık ve seçik her fikrin doğru olduğu yolundaki aksiyomun doğruluğunu bilmesi gerekir*” (Spinoza, 2014: 68). Oldenburg, Tanrı'nın geometrik doğrular gibi zihinsel şekilde kavranarak, gerçekte var olacağı sonucuna ulaşamayacağı yönünde bir eleştiri yapmaya çalışır. Bu çerçevede Tanrı kanıtlamasının *a priori* olarak değil *aposteriori* bir yolla mümkün olabileceğini düşünür. Buna karşılık Spinoza, bir şeyin özünü ifade eden tanımının veya doğasının, o şeyin gerçekliğini oluşturduğunu düşünür. Nasıl ki bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 dereceyse, Tanrı'nın varlığı da bu kadar gerçek ve zorunludur.

Bu noktada Spinoza'nın Ortaçağ'da Anselmus'un kullandığı ontolojik kanıtlamayı hareket noktası olarak aldığı söylenebilir. Ancak Anselmus açısından felsefe teolojinin hizmetinde olduğu için, bu mevcut kanıtlama inanç için araçsal olarak rol oynamaktadır. Oysa ikinci bölümde görüleceği gibi, Spinoza'ya göre teoloji ve felsefe tamamen ayrı alanlar olarak göz önünde bulundurulur. Bu nedenle Spinoza, bu kanıtlamaya teoloji ile değil felsefe ile ulaşmaktadır.

Üstelik Spinoza Tanrı'nın *a priori* olarak ispatlanmasının insanlar tarafından anlaşılması üzerine, Tanrı'yı '*a posteriori*' olarak da ispatlamaya yönelir. Bu kanıtlama yöntemi için “*birden bire olan şey yine öylece yok olur*” ilkesini öne sürer.

Buna göre insanlar, dış nedenlerle oluşmuş şeyleri deneyimlemeye alışkındırlar ve meydana gelen bir şeyin kolayca yok olduğunu gözlemlerler. Spinoza'ya göre, eğer Tanrı'nın yok olduğunu, sadece sonlu varlıkların var olduğunu düşünürsek, o zaman sonlu varlıkların var olma imkânı, sonsuz varlıktan daha fazla olacaktır ki bu yaklaşım mantıksızdır. Spinoza'ya göre, o halde ya hiçbir şey yoktur ya da zorunlu olarak mutlak sonsuz bir Varlık vardır. Dolayısıyla töz veya Tanrı doğası gereği zorunlu olarak var olur. Bu bağlamda Spinoza dış nedenlere bağlı olarak meydana gelen, dolayısıyla yetkinliğini veya gerçekliğini dış nedenlere borçlu olan tüm diğer şeyler ile yetkinliği veya gerçekliği kendi doğasından kaynaklanan tözü ayırır ve ekler: “*Tözün varoluşu zorunlu olarak kendi doğasından kaynaklanır* (Spinoza, I.B:XI.Ö. 2013: 39)”. Varlığı dış nedenlere bağlı olan şeyler için oluş ve yok oluş söz konusu olmasına karşılık, varolması hiçbir dış nedene bağlı olmayan, varlığının nedeni yine kendisi olan mutlak tek bir töz olarak Tanrı'nın sonsuzluğu öne çıkarılır. A posteriori bir kanıt olarak dış nedene bağlılık ile kendisine bağlı olma arasındaki ayrım dikkate değerdir: Burada töz, kendisi için gerekli olan her şeye sahiptir; hiçbir dış nedene bağlı değildir. O, tüm eksiklikleri, yoksunlukları veya imkânsızlıkları dışarıda bırakır ve tüm yetkinliği kendisine bırakır (Spinoza, I.B:XI.Ö/B.Ş.K, 2013: 37). Özü hiçbir yetkinsizliği içermeyen ve özü gereği varolan Tanrı mutlak bir gerçekliktir.

Tanrı kanıtlamasına ek olarak Spinoza, kendi kendinin nedeni ve varlığın içkin nedeni olarak Tanrı'yı “*biricik özgür neden* (Spinoza, I.B:XVII.Ö/Ö.S. 2013: 48)” olarak niteler. Fransez'in ifadesiyle Tanrı tasarlayarak yaratan değil, “kendinde olan tüm şeylerin üretici dinamiği (Fransez, 2012: 129)” olarak anlaşılmaktadır. Deleuze da aynı şekilde “*Tanrı nasıl var oluyorsa öyle üretir* (Deleuze, 2011: 84)” demektedir. Tanrı veya töz dışında kalan her şey, ya tözün sıfatları ya da sıfatlarının modusları veya tezahürleridir (Spinoza, I.B:XV.Ö/K. 2013: 41). Bu yönüyle içinde yaşanılan ve belirlenmiş dünyanın varoluşu da töz üzerinden temellendirilir.

1.2. Sıfatlar ve Moduslar

Spinoza'nın sıfatlar sorunu etrafında ele aldığı töz anlayışı, öncelikle Descartes'inkinden belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Spinoza sıfatı şöyle tanımlar:

“Aklımızın tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır” (Spinoza, I.B:VI.T. 28). Sıfatlar, tözün özünü açığa çıkaran öznitelikler veya yüklemeler olarak anlaşılmaktadır. Tıpkı tözün sonsuzluğu gibi, tözün özünü kuran sıfatlar da sonsuzdur. Onlar hem var oluş olarak sonsuzdurlar, hem de sonsuz sayıda vardılar. Tözün sonsuzluğu ile sıfatların sonsuzluğu arasında bir fark söz konusudur: Sıfatların varoluşsal sonsuzluğu, mutlak bir sonsuzluk değilken; Tanrı veya töz mutlak anlamda sonsuzdur. Başka bir deyişle; “her bir sıfat ancak kendi cinsinde sonsuzdur (Spinoza, I.B:IV.T/A. 2013: 28)”. “Yer kaplama, yer kaplama olarak, düşünce de düşünce olarak sonsuzdur (Bayrak, 2015: 191)”. Bu bağlamda Spinoza düşüncesinde sıfatlar, “Tanrısal özler olmaları bakımından, ezeli ve ebedidirler (Spinoza, I.B:IV.Ö. 29)”.

Ayrıca Tanrı'nın özünü ifade eden sonsuz sayıda sıfat bulunur. Sonsuz sayıda sıfatın var olması, Spinoza açısından “nicelik” olarak tözü etkilemez; çünkü her bir sıfat, tek ve sonsuz olan bir tözden/Tanrı'dan çıkmıştır. Üstelik her sıfatın bir tözü olmuş olsaydı, birden çok Tanrı veya töz olurdu. Spinoza'nın mutlak anlamda sonsuz olan tözün bölünemez olduğunu vurgulamasının nedeni budur (Spinoza, I.B:XIII.Ö. 2013: 40). Bu bağlamda yine Spinoza şunu söylemektedir: “Ayrı nitelikte iki ya da daha fazla şey, ya tözlerin sıfatlarının farklılığıyla ya da modusların farklılığıyla ayrı edilebilir (Spinoza, I.B:IV.Ö. 2013: 29)”. Yoksa aynı sığata sahip birden çok töz yoktur.

Spinoza düşüncesinde Tanrı sonsuz sayıda sıfatlara sahiptir, ama bizler bu sıfatlardan ancak iki tanesini bilebiliriz: Yer Kaplayan sıfat ve Düşünce sıfatı. Sıfatlar, Tanrı'yı veya tözü düşünmenin temel yoludur. Töz bir taraftan sonsuz bir şekilde üreyip yer kaplarken (Spinoza, II.B:II.Ö. 2013: 84), diğer yandan da kendini sürekli algılayan (Spinoza, II.B:I.Ö. 2013: 83) ya da kendini algılamaya açan Tanrı'dır. Bu yüzden Tanrı, kendi doğasının zorunluluğundan türeyen şeyleri uzamsal bir boyuttan hareketle algılar. Bu sıfatlar bir tek töz/Tanrı için “eşit derecede görünme biçimidir (Skirberkk&Gilje, 2011: 269). Zihin ve beden, Spinoza açısından tek bir şeyin iki yanındırlar (Copleston, 1996: 25). Sıfatlar arası bir nedensellik ilişkisi yadsınmaktadır: “Tek olan tözün her bir sıfatı kendi başına kavranmalıdır (Spinoza, I.B:X.Ö. 2013: 35)”. “Sıfatların kendi başına kavranması” gerektiği derken Spinoza,

iki farklı mevcudiyete göndermede bulunmaz. Rodis-Lewis'in işaret ettiği gibi, Spinoza, Descartes'in zihin ve beden olarak kurguladığı ikili/düalist töz anlayışına karşı eleştireldir. Descartesçi kartezyen felsefe, insanı tözsel bir birliktelik olarak ele alır ve Tanrı'yı da bu bağlantının temel noktası olarak ortaya koyar (Rodis-Lewis, 1993: 61). Ancak Spinoza'da her bir sıfatın kendi başına kavranması, tözün doğasının zorunluluğundan ortaya çıkar: “*Bir beden bir düşünceyle sınırlanamaz, bir düşünce de bir bedenle sınırlanamaz* (Spinoza, I.B:I.T. 2013: 27)”. Spinoza açısından beden ve zihin birbirine indirgenemez ve aralarında geçişe ilişkin bir nedensellik ilişkisi kurulamaz: “*Beden, zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir duruma (eğer başka bir durum söz konusuysa) neden olamaz*” (Spinoza, III.B:II.Ö. 2013: 153). Bundan dolayı tözün özünü ifade eden sıfatlar, töze içkin olarak bulunmaları bakımından, onlardan hiçbiri diğeri tarafından meydana getirilmemiştir. Aynı şekilde zihin ve beden modusları arasında da bir nedensellik ilişkisi yoktur. Sıfatların yanı sıra moduslar arası ilişkiler de bir zorunluluk ilkesinin sonucudurlar.⁵

Bu nokta önemlidir, çünkü tözün sıfatları arasında yetkinlik açısından fark ortadan kaldırılarak, onların birbirinden üstün değil fakat her biri birbirini tamamlayan, Tanrı'yı açıklayıcı sıfatlar, “ifade ediciler” olarak anlaşılmaktadır (Deleuze, 2013: 59). İfade etmek demek, sıfatların tözün özünü ifade etmesidir. Bu anlamda ifade edilen öz, sıfatların dışında varolamaz (Deleuze, 2013: 15/29/112). Buna karşılık zihin ve beden modusları, Descartes'tan farklı olarak “tözün ilinekleri” olarak anlaşılmaktadır (Atış, 2015: 147).

Spinoza'nın bu sıfat anlayışı Platon'un ruh anlayışıyla da uyuşmaz. Çünkü Platon'da ruh bedene üstündür ve bedenden önce vardır. Bu anlamda ruh, bedenden kurtulduğu zaman ölümsüzleşir. Dolayısıyla bedensel tutkular ruh tarafından yönetilmelidir (Platon, 2015: 43). Platon açık bir şekilde “ruh”u “beden”den üstün bir konuma yerleştirir. Ona göre beden sürekli değişmekte olan duyulur dünyayla,

⁵ “(...) bedenimizi varolmaya ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler, kendileri de başka nedenler tarafından şu ya da bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya zorunlu nedenlerdir ki, bu başka nedenler de başka nedenler tarafından aynı şekilde belirlenmiştir ve bu böylece sonsuzca devam eder” (II. Bölüm, XXX. Önerme, s:119).

ruh ise her zaman aynı kalan idealar dünyasıyla ilişkilidir. Spinoza ruh ve bedeni eşit derecede ele almakta ve hiyerarşik bir çerçevede ortaya koymamaktadır.⁶

Moduslara gelince, onlar sıfatların modusları ya da etkileri olarak anlaşılabilir. Spinoza modü şöyle tanımlar: “*Mod derken tözün hallerini anlıyorum; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi*” (Spinoza, I.B:V.T. 2013: 27). Moduslar, töze veya Tanrı’ya bağlıdır ve onun aracılığıyla anlaşılabilir. Moduslar sonsuz ve sonlu olmak üzere ikiye ayrılır. Sonsuz modusların her biri, sonlu moduslardan oluşan sonsuz bir dizi oluşturur. Sözelimi sonsuz modus olarak hareket, cisimler denilen sonsuz sayıda sonlu modusları ve yine sonsuz modus olarak zihin, sonsuz olarak değişerek sonlu zihinleri doğurur. Sonsuz moduslar ile sonlu moduslar arasındaki ayrıma göre, hareket ezeli ve ebedi olmasına karşılık cisimlerin başı ve sonu vardır. Aynı şekilde zihinler sonsuzken, her bireysel zihin sınırlı bir süreye sahiptir (Weber, 1993: 234).

Töz ile moduslar arasındaki ayrım, zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ayrımda anlaşılabilir: Özü gereği zorunlu olarak varolan tözden farklı olarak, insanın özü varoluşunu zorunlu kılmaz. Ayrıca insan bedeninin varoluş süresi bizim bilgimizin sınırlarını aşar (Spinoza, II.B:V.T./XXX.Ö. 2013: 82/113). Spinoza’nın ifade ettiği şekilde, “biz bedenimizin varoluş süresiyle ilgili ancak çok yetersiz bir bilgiye sahip olabiliriz” (Spinoza, II.B:XXX.Ö. 2013: 119). Çünkü beden ve tekil zihinlerin varoluş süresi “doğa yasalarına ve ortak düzenin olağan akışına bağlıdır.”⁷ Başka bir deyişle; “*tekil olan her şey, tekil olan başka bir şey tarafından şu ya da bu şekilde var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmek zorundadır*” (Spinoza, II.B:XXXI.Ö/K. 2013: 120). Bu açıdan moduslar söz konusu olduğunda, sonlu ve sınırlı varoluşa sahip olan tekil şeyler, olup olmamaları mümkün olan olası şeylerdir (Spinoza, II.B:XII.T. 2013: 82).

Spinoza bir modusun varolmasını ve “sonsuz modus” oluşunu, Tanrı’nın sıfatlarından çıkarır.⁸ Tanrı’nın sonsuz kudretinden çıkan ve sıfatlarda var olan

⁶ Spinoza ruhun ölümsüzlüğüne ve ruhun tözselliğine de inanmaz. Spinoza için tek töz vardır, O da Tanrı’dır. Ölümsüzlük ve sonsuzluk da sadece Tanrı’ya içkin niteliklerdir.

⁷ Spinoza süreyi, varolmanın belirsiz şekilde devam edişi olarak açıklamaktaydı (II.B:V.T., s:82)

⁸ “Zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan her mod, ya Tanrı’nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından zorunlu olarak çıkmalıdır, ya da zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir nitelikte değişime uğramış herhangi bir sıfatından”. (I.B:XXIII.Ö/K. s:55).

moduslar, Tanrı'nın sürekli oluşsalık düzlemindeki üretici dinamiğidir. Bu bağlamda sonsuzluk, Tanrı'nın sürekli edimsellik halinde bulunma durumuna tekabül eder ki bu da Tanrı'nın içkin nedenselliğinin bir sonucudur. Sonlu moduslar, anlaşıldığı gibi, değişmekte olan sonlu hallerdir. Birazdan ele alacağımız üzere *natura naturata* olarak moduslar, Tanrı'nın değışkeleri olmaları bakımından, varoluşları, özleri ve eylemleri açısından Tanrı tarafından belirlenmiştir. Onların var olmaları başka bir şeyin, yani Tanrı'nın varlığına bağlıdır (Copleston, 1996: 22). Modusların varoluşları Tanrı'da olduğu için onların varoluşunun mümkün olduğu öne sürülmektedir.

Dolayısıyla Spinoza şu sonuca varır: Doğada, tözden ve moduslardan başka hiçbir şey yoktur ve moduslar Tanrı'nın sıfatlarının “tezahürleri” veya değışkeleri olarak anlaşılabilir. Bu şekilde töz, sıfat ve mod kavramları, aşkınlık düzleminde değil içkinlik düzleminde anlamını bulmaktadır. Tanrı, ne sıfatları ne de modusları yaratır. Sıfat ve moduslar, Tanrı ile var olmuştur ki burada yaratım değil Tanrı'nın üreticiliği öne çıkar. Bu nokta önemlidir, çünkü ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi, bu içkin doğa anlayışı dinlerdeki aşkıncı yaratım anlayışının tam karşısında durur. Tanrı ve Doğa özdeşliği temelinde düşünüldüğünde, bu üreme, Tanrı'ya içkin bir oluşsalıkla meydana gelir. Töz, sıfat ve moduslar arasında kurulan bu içkin nedensellik ve zorunluluk ilişkisinin, Ortaçağ'ın tek-tanrılı dinlerinin öne sürdüğü aşkıncı ve amaçsalıcı Tanrı anlayışı ve bu anlayışa dayanan teolojiden belirgin olarak farklı olduğu vurgulanmalıdır. Spinoza'da Tanrı olan nedenin bir ereği, bir amacı veya bir kılavuzu yoktur (Zeylüt, 2011: 22).

Bu bağlamda töz ve sıfatları ile moduslar arasındaki ilişkileri, Spinoza iki kavram çifti ile açıklığa kavuşturmaya çalışır: *natura naturans* (üreten doğa) ve *natura naturata* (üretilen doğa)⁹ *Natura naturans* kendinden başka bir şeye gerek duymaksızın salt kendisi vasıtasıyla kavradığımız töze veya Tanrı'ya işaret eder.¹⁰

⁹ Bu iki kavram Türkçeye Çiğdem Dürüşken'in *Ethica* çevirisinde, “Natura Naturans” terimi “Doğalayan Doğa” olarak; “Natura Naturata” ise “Doğalanan Doğa” olarak açıklanmıştır. Fakat biz bu çalışmamızda, “Natura Naturans”ı “Üreten Doğa”; “Natura Naturata”yı da “Üretilen Doğa” olarak kullanıyoruz.

¹⁰ Spinoza, *Etika*, s. 61; “Kısa İnceleme”, çev: Emine Ayhan, Dost Kitabevi, s:62. Spinoza *Etika*'da sıfatları *natura naturans* kapsamında ele alırken; Spinoza kısa inceleme'de *natura naturata* kapsamında ele alır: *Natura naturata*'yı bir tümel ve bir de tikel yönleriyle ele alınmaktadır. Tümel olan, doğrudan Tanrı'ya bağlı bulunan sıfatlardan, buna karşılık tikel olan ise sıfatların meydana getirdiği tüm tekil

Natura naturata ise, Tanrı'nın varoluşunun zorunlu bir sonucu olarak üreyen şeylerdir, moduslar. Bu ayırmadan ilki olan *natura naturans*, tözün ötesindeki tüm aşkın imaları veya çağrışımları reddeder, bunun bir gereği olarak içkin bir töz/doğa anlayışını öne çıkartır. *Natura naturata* ise, Tanrı'nın“içinde bulunan” her şeyi kapsar: “Üretilen Doğa dendiğinde de benim anladığım, Tanrı'nın doğasından ya da Tanrı'nın herhangi bir sıfatından çıkan her şey” (Spinoza, I.B:XXXI.Ö/K. 2013: 62). Spinoza'ya göre üretilen şeyler, onları içeren sıfatların dışında anlaşılabilir. Sonsuz sayıda sıfatlar tözün özünü oluşturur ve tözün duyguları olarak beliren modusları üretir (Rızk, 2012: 81). Bu üreme, anlaşıldığı gibi, içkinlik mantığının, başka deyişle doğa yasalarının bir sonucudur. Oldukları için varolan modusların, doğadaki zorunluluk ile ilişkisi olmaları bakımından ‘varoluşsal amaçları’ olamaz.

Görüldüğü gibi Spinoza doğanın veya Tanrı'nın içkin nedenselliğini öne çıkarmaktadır: (a) Kendi kendisinin nedeni olan ve (b) kendisinde olan her şeyin nedeni olarak töz. Moduslar ise tözden dolayı var olan diğer şeylerdir. Bu şekilde doğada olan tüm şeyler, içkin bir nedensellik bağı ile belirlenmiştir. Spinoza her şeyin bir belirlenmişlik içerisinde olduğunu veya olduğu için var olduğunu düşünmektedir. Bu şekilde *natura naturata* olarak tanımlanan Tanrı'da bulunan her şey, kendi kendini belirleyen tek özgür neden olarak Tanrı'nın zorunluluğunun sonucunda meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Spinoza'nın bu içkin doğa/Tanrı anlayışının erekselci Tanrı anlayışlarına karşı konumunu, *Etika*'nın Tanrı bölümündeki ek açıklamalarını izleyerek daha yakından görüp değerlendirelim.

1.3.Erekselciliğe karşı İçkinlik: Tanrı veya Doğa

Daha önce belirttiğimiz gibi, Tanrı, Töz ve Doğa bir ve aynı şeyi karşılar. Tanrısal üretimin kendisi olarak Doğa, kendi kendinin nedeni olması dışında hiçbir amaç taşımaz. Tanrı ve Doğa özdeşliğinin en önemli sonuçlarından biri, doğaya yönelik doğaüstü bir gücün müdahalesinin devre dışı bırakılmasıdır. Böylelikle

şeylerden oluşur (I. Bölüm, s:34-41). Öyle anlaşılıyor ki Spinoza *Etika*'da *Kısa İnceleme*'deki görüşünde bazı düzeltmeler yapma ihtiyacı duymuştur.

Spinoza'nın bakışında *Kutsal Metinler*'de anlatıldığı şekliyle doğanın kendi dışında bir ereği varmış gibi gösteren anlatılar eleştiri konusudur.

Spinoza'nın erekselcilik eleştirilerine geçmeden önce, bu eleştirilerin temelinde bulunduğu anlaşılmalı bazı Stoacı fikirlerin Spinoza ile ilişkisine değinmek iyi olacaktır. Stoa felsefesinde Tanrı ve Doğa eşanlamlı olarak kullanılır. Brun'un öne sürdüğü gibi, Stoacı düşüncede evren düzenine içkin olarak Tanrı, maddi dünyanın oluşumunu sağlayan öğelerin kendinden çıktığı ilk kaynaktır. Tanrı dünyadan ayrı bir şey değildir, dünyanın etkin maddesidir ve her tür harekete içkin, hareketsiz ve biçimden yoksun yapıların da hareket ettirici ilk ilkesidir. Stoacı düşüncede, Logos'un, Tanrı'nın ve Doğa'nın aynı anlamda kullanıldığı bir sistem vardır (Brun, 2003: 61). Bu sistemde evren ve Tanrı birdir. Tanrı/Doğa zorunlu olarak vardır ve kendi zorunluluğunun bir sonucu olarak varoluş içerir: "(...) *dünyayı oluşturan parçaları yöneten ve onların deviniminin ilk nedeni olan bir ilkenin varolduğunu söylemek zorunludur*" (Brun, 2003: 66). Logos/akıl olarak anlaşılmalı Tanrı, doğadaki şeylerin düzenleyicisi ve üreticisi olarak en üstün zorunluluktur (Lactancius, akt: Brun, 2003: 67). Stoacı anlayışta Tanrı bütünü kendisi olduğu gibi, her şey Tanrı'dadır. Stoacı bu 'panteist' Tanrı-evren anlayışı ile Spinoza'nın Doğa/Tanrı anlayışı arasında dikkate değer benzerlikler olduğu söylenebilir.¹¹

Pekala Spinoza'nın bu Tanrı ve Doğa özdeşliğinin panteistik evren anlayışı¹² ile ne tür bir ilişkisi olduğu sorulabilir. Bu sorunun yanıtlanabilmesi için *içkinlik* ve *aşkınlık*¹³ kavramları üzerinde durulmalıdır. İçkinlik düşüncesine göre; Negri'nin Duns Scutus'tan aktardığı şekliyle; her varolanın tekil bir özü vardır (Negri&Hardt, 2015: 9). Negri'nin deyişiyle, her varlık kipi, kendi iç mantığından, kendi iç

¹¹Stoa düşüncesi ile Spinoza arasında şu ayrımı da gözden kaçırmamak gerekiyor ki Spinoza kendisi Etika'nın son kitabında buna işaret eder: Spinoza'nın "duygular teorisi"nde, Stoacıların aksine, insanların duyguları üzerinde mutlak bir hâkimiyeti yoktur, ilkesi söz konusudur. "Stoacılar duygularımızın bizim mutlak irademize bağlı olduğunu ve onlara mutlak anlamda hâkim olacağımızı sanıyorlardı". (V. Bölüm, Önsöz, s:324).

¹²**Panteizm** (İng. Pantheism): Genel bir çerçeve içinde ele alındığında, Tanrı'nın dünya ile olan uyumlu ve organik ilişkisi bakımından, deizmi aşan ve Tanrı'nın dünyaya aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren Tanrı anlayışı ya da görüşü. Bkn: Cevizci, A. (1999), "Felsefe Sözlüğü", Paradigma Yayınları, s:675.

¹³**İçkinlik** (İng. Immanence): İçkin, var, kalıcı ya da sürekli olma durumu; amaçların, hedeflerin öznenin kendi içinde bulunma hali; parçası üzerine etki yapan bir nedenin niteliği. Bkn: Cevizci, a.g.e., s:440. **Aşkın** (İng. Transcendent): Genel olarak, en yüksek, en üstün, en yüce olan, en yüksek niteliklere sahip bulunan varlık; deneyde verilenin ötesinde olan, deneyi aşan gerçeklik; normal, gündelik tecrübelerin kavrayışını aşan, bilimsel açıklama düzeyinin daima ötesinde kalan varlık alanı için kullanılan sıfat. Bkn: Cevizci, a.g.e., s:81.

sisteminden hareketle belirlenir. İçkinlik, farklılıklara ve tekilliklere dışsal olan herhangi bir otorite tarafından kuşatılmış *aşkını* düşünceye karşı, bir tür kendini kendine ait formlarla kendi mantığını icra etme durumu olarak ifade edilebilir. Çünkü üretilen doğa, onu meydana getiren şeyin dışında değildir. Aksine onu meydana getiren şeyin zorunlu sonucudur. Buna göre doğada varolan her şey, Tanrı'da bulunduğu için, var olan şeyler ancak kendi varoluş koşulları içinde mümkündürler. İçkinlik düşüncesinin keşfi, daha önce doğaüstü güçlere ait olan yaratma kudretinin bundan sonra yeryüzüne indirilmesidir (Negri&Hardt, 2015: 91/93). Bu düşünceye göre, her şey, Tanrı'nın içkin nedenselliğinin zorunlu bir sonucu olarak varlık kazanır. Bu içkin Tanrı anlayışında, Doğa'ya hükmeden bir Tanrı düşüncesi eleştiri konusudur. Tanrı tözden bağımsız olmayıp, tasarlayarak yaratımda bulunan bir niteliğe sahip değildir. Tanrı, töz ve doğanın özdeş olduğu bu sistem, tam anlamıyla içkin bir düzlemde konumlanmıştır.

Tanrı ve doğa özdeşliğinden hareket eden Deleuze, bu içkin evren anlayışını “panteizmle ateizmin bir birleştirilmesi (Deleuze, 2011: 25)” olarak yorumlar. Buna göre Spinoza salt bir panteist düşünür olarak görülemez. Çünkü panteist düşünürler, Nadler'in aktarımıyla “*Tanrılarını somutlaştırdıkları için, doğa karşısında tapınma tutumunu benimsemelerine karşılık, Spinoza böyle bir tutumu yerinde bulmamaktadır*” (Dworkin, 2018: 36). Spinoza'nın yöntemi, Heine'nin ifade ettiği gibi, matematiksel olmasına karşılık, düşünce yolu panteist öğeler içermektedir. Bu anlamda ondaki Tanrı ve doğa özdeşliği, ruh ve maddenin aynı oranda Tanrısal olduğu fikriyle açıklanır (Heine, 2017: 78). Aynı şekilde panteist Tanrı da dünyaya içkindir (Heine, 2017: 80). Bu noktada Spinoza'nın panteizmi, onun sisteminden ziyade düşünme yolu için kullanılabilir. Nitekim Spinoza, hem Tanrı hem Doğa kavramlarını kullanmayı tercih eder. Yeni-Platoncu tarzda evrene aşkın Tanrı'nın dünyaya taşması olarak bir aşkın panteizm düşüncesi Spinoza'ya yabancıdır. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi, burada Tanrı ve doğa bir ve aynı şeyi ifade eder.

Alman düşünür Feuerbach, Spinoza'nın Tanrı/Doğa tekliğini, “teolojik materyalizm”(Yıldırım, 2011: 124) olarak tanımlar. Feuerbach, Spinoza'nın sezgisel bilgi düzeyine karşılık gelen “üçüncü bilgi türü”nü doğal teoloji çerçevesinde ele alır.

O halde Spinoza Tanrı'dan Doğa'yı anlıyorsa, neden Tanrı kelimesini çok sık olarak telaffuz ettiği sorulabilir. Her şeyden önce bu, Tatian'ın belirttiği gibi, Spinoza'nın tedbirliliği ile açıklanabilir. İçinde bulunduğu baskı ortamında, felsefesine Tanrı'yı katmaksızın tözü salt Doğa olarak ortaya koyması, onun can güvenliğini tehlikeye sokabilirdi. Spinoza'nın tözün doğadan bağımsız ve Doğa'nın da Tanrı'dan ayrı olmadığını kanıtlamak amacıyla böyle bir tasarım ortaya koyduğu söylenebilir.

Öte yandan Althusser'in belirttiği gibi Spinoza'nın Tanrı ile başlaması, geleneksel Tanrı anlayışlarına yönelik geliştirdiği bir strateji olarak da anlaşılabilir. Buna göre Spinoza hasımlarının terimlerini alır ve adeta “*kalenin toplarını kalenin sahibine döndürürcesine, yeniden tertipler*” (Althusser, 2013: 181). Spinoza Tanrı, töz vb. Skolastik düşüncesinin bazı temel terimlerini yerinden eder ve onları sonra yeniden kurar.

Spinoza düşüncesinin Tanrı ile başlamasına rağmen, onun neden kendi döneminde tanrıtanımsızlıkla suçlanıp aforoz edildiği anlaşılabilir. Tektanrılı din geleneklerine göre Tanrı, kendilerine aşkın olduğu varlıkları yaratır ve onlar üzerinde güce sahiptir. Tektanrılı dinlerde Tanrı evreni belli zamanda yaratması bakımından yoktan yaratım fikri öne çıkar.¹⁴ Bu açıdan evren, bir başlangıç ve bir son olarak ortaya konulur. Spinoza ise burada Tatian'ın ifade ettiği gibi dinlerin yoktan-yaratım fikrini eleştirir (Tatian, 2017: 57). “*Hiçten hiçbir şey çıkmaz*” şeklinde formüle edilen Yunan varlık düşüncesini izleyen Spinoza'ya göre, Tanrı her şeyin içkin nedenidir ve her şey tanrısal doğanın zorunluluğuyla belirlenmiştir. Her şey Tanrı'nın sonsuz doğasından zorunlu olarak çıkmıştır. Tıpkı bir üçgenin doğası gereği iç açılarının toplamının iki dik açya eşit olması ve bunun zorunluluğu gibi. Spinoza açısından Tanrı ya da Doğa, kendi kendisinin zorunlu nedeni olarak vardır ve aynı zamanda Tanrı, kendi varoluşunun zorunlu bir sonucu olarak *natura naturata*'dır. Doğa, olduğu olan her şeydir; başı ve sonu aynı olan sonsuz içkin nedendir.

¹⁴“Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. “*Yaratılış, 2*”, s:2. “(....) *O söyleyince, her şey var oldu; o buyurunca her şey belirdi*” (Mezurlar, 33/9”, s:589).

Kısacası tektanrılı dinlerde Tanrı, Doğa'ya ve Doğa'da bulunan her şeye *aşkın* konuma sahip olmasına karşılık, anlaşıldığı gibi, Spinoza'nın Tanrı'sı *içkinlik*¹⁵ düzleminde yer alır.

Yine Musevi tek tanrılı gelenekte Tanrı ile Tanrı'nın neden olduğu doğa veya yarattığı varlıklar arasında bir ayrım bulunur. Tanrı doğayı tasarlayarak yaratır ve doğada bulunan her şey Tanrı'ya hizmet etme amacı taşır. Ayrıca doğa da insanlara hizmet etmek amaçlı olarak kurgulanır. Spinoza *Etika*'sının ilk bölümünün ekinde amaçsal olarak kurgulanan bu doğa anlayışına yönelik eleştirisini çok çarpıcı ifadelerle şöyle anlatır:

“İnsanlara... görmelerini sağlayacak gözler, yiyeceklerini çiğneyecekleri dişler, besinlerini karşılayan bitkiler ve hayvanlar, aydınlanacakları için güneş, balığıyla beslenecekleri bir deniz ve daha nice. Bunun sonucunda bütün bu doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet edecek bir araç gibi görmeye başlarlar. Bu araçları hazır olarak bulduklarının, kendi kendilerine yapmadıklarının da farkındadırlar, işte bu farkındalık onların bir başka şahsa, yani bütün bu araçları onların hizmetine hazır olarak sunan başka bir şahsa inanmaları için bir neden olmuş olur (...) kendileri için ürettikleri araçlara bakıp, doğanın da insan gibi özgür, her şeyi insan için gözetken ve her şeyi insan kullansın diye üreten bir yöneticisi ya da yöneticileri olduğu sonucuna varmak zorunda kaldılar (...) insanlar doğadaki her şeyi kendileri gibi belli bir amaca hareket ettiğini sanıyor. Sahiden de, insanlar Tanrı'nın her şeyi belli bir amaca yönlendirdiği konusunda kararlılar. Çünkü dediklerine bakılırsa Tanrı her şeyi insan için, insanı da kendisine tapsın diye yaratmış” (Spinoza, I.B:EK. 2013: 72).

Spinoza açısından insanlar, karşılaşmaların ilk nedenlerini bilmedikleri için, bütün olayları belli bir amaç dâhilinde kavramaya yönelirler. Bu açıdan o, burada insanların bu tür bir düşünceye maruz kalmalarını süreklileştiren ve akli değerlendirmeyi Doğa düzeninin dışına iten teologları eleştirir (Spinoza, I.B:EK. 2013: 78/80). Çünkü ona göre bu amaçsal doğa anlayışını yayanlar Musevi teologlardır: “*Museviler bu anlamda, kavrama yeteneklerini aşan ve o sırada tabi nedenlerini de bilmedikleri her durumda Tanrı'ya gönderme yapmaya alışkındırlar*” (Spinoza, 2016: 61). Bu konu aynı zamanda ikinci bölümde görüleceği gibi, Spinoza'nın mucize eleştirileriyle yakından bağlantılıdır. Spinoza açısından hangi duygu olursa olsun, insan o duygunun nedenlerini kavrayabilecek ve onu içinde bulunduğu maddi/nesnel gerçeklikle anlamlandırabilecek bir zihne sahiptir. Bedenin

¹⁵**İçkinlik:** Tanrının insanda içkin olduğu görüşü. Bkn: Hançerlioğlu, O. (2006), “Felsefe Sözlüğü”, Remzi Kitabevi, s:174.

tüm hallerini açık seçik bir bilgi temelinde kavramak, aklın muhakeme gücüyle mümkündür. Bu yüzden Spinoza, “(...) doğanın belli bir amacının olmadığını ve nihai amaçların hepsinin insanın hayal gücünün bir ürünü olduğunu” (Spinoza, I.B:EK. 2013: 73) ifade eder. Burada hayalgücünün rolü ve işlevleri, bu bölümün ilerleyen kısımlarında görüleceği gibi hem birinci bilgi türünü hem de ikinci bölümde açıklanacağı gibi, peygamberliğin ne olduğunu anlamak açısından önem oluşturur.

Demek ki Spinoza'nın Tanrı'sının bir amacı olmadığından, Ortaçağ'ın irade yüklü geleneksel Tanrı'sıyla herhangi bir ilişkisi söz konusu değildir. Çünkü bu yaklaşım, “Tanrı'yi genelde bir insanmış gibi tanımlar ve sıradan insanın yetersizliği yüzünden, Tanrı'ya belli bir zihin, bir can bir duygular ve hatta bir bedenle bir soluk bile yakıştırır” (Spinoza, 2016: 63). İnsanın imgelem dünyasından süzülen bu Tanrı, aynı zamanda her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her şeye kadir, ödüllendiren ve cezalandıran biridir.¹⁶ Spinoza'nın Tanrı'sı veya Doğa'sı ise özgür bir iradeyle de yaratımda bulunmaz. O, tam anlamıyla bir üretici varlıktır. Tanrı'da hiçbir insani istek veya arzu olmayacağı gibi; o, insanlardan ödül, ceza veya sevap bekleyen veya insanlara keseceği cezadan korkulan ve kendisinden ödül beklenen bir varlık da değildir. Spinoza doğada özgür bir istemeyeyle eylemenin olası olmadığını söylemekte ve iradeye özgür neden denemeyeceğini eklemektedir (Spinoza, I.B:XXXII.Ö/K. 2013: 63). Özgür neden, sadece Tanrı'ya ya da Doğa'ya aittir ve O'nun varoluşsal doğasıdır. Çünkü Spinoza kendi kendisinin nedeni olarak Tanrı'nın zorunluluğundan, O'nun özgürlüğünü anlamaktadır: “Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum. Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (cebri) diyorum” (Spinoza, I.B:VII.T. 2013: 32). Tanrı özgürdür; çünkü herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan, kendi doğasının yasalarıyla etki eder. Tanrı hiçbir baskı altında kalmaksızın, sadece kendi doğasına uygun formlarda ürer. Bu anlamda Tanrı, hür bir nedendir; Tanrı sadece kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan, eyleyen veya etki edendir (I.B: XVII.Ö/Ö.SII. 2013: 51). Yalnızca Tanrı dışarıdan gelecek müdahalelerden ve belirlemelerden uzaktır. Bu anlamda Tanrı dışarıdan bir belirlenim ile değil, öz belirlenimin kendisi

¹⁶Ben Her Şeye Gücü Yeten Tanrı'yım” Eski Antlaşma, “Yaratılış 15-17, Sünnet: Antlaşma Simgesi”, Yeni Yaşam Yayınları, s:14.

olarak eyler ve bir tek Tanrı özgürdür. Kendi kendini belirleme tarzında bir nedensellik, Spinoza'nın Tanrı'nın özgürlüğünü açıklamak için tercih ettiği bir yoldur. Bu bakımdan özgürlük ve zorunluluk bir uyum içindedir. Tanrı kendi kendisinin zorunlu nedeni olduğu ve ürettiği her şey doğa yasaları ile belirlendiği için mutlak olarak özgürdür. Oysa Musevi geleneğinde Tanrı, kendi özgür iradesi veya istemi ile etkide bulunan bir varlık olarak açıklanır.

Böylelikle Tanrı'nın kendini belirlemesini (içsel belirlenim) özgürlük olarak tanımlayan Spinoza, doğanın veya Tanrı'nın zorunlu yasasını bize tekrardan hatırlatır: *“Doğada olası hiçbir şey yoktur. Tersine her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda belli bir şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir”* (Spinoza, I.B:XXIX.Ö. 2013: 60). Yine bir sonraki önermede şunu söyler: *“Varlıklar ancak Tanrı tarafından meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirlerdi”* (Spinoza, I.B:XXXIII.Ö. 2013: 64). Bu açıdan var olan her şey bir belirlenmişlik içerisinde düşünülür. Bu belirlenmişlikte ne Tanrı'ya bir özgür irade atfedilebilir ne de insana. Çünkü Tanrı'nın üretimi, Doğa yasaları çerçevesinde belirlenir. Dolayısıyla Spinoza özgürlüğü, istemeye değil zorunluluğa bağlı olarak ortaya koyar. Bu bağlamda Spinoza, geleneksel dinlerin öne sürdüğü doğanın Tanrı'nın özgür istenciyle var olduğu şeklindeki varsayıma karşı çıkar. Çünkü Spinoza için varoluş, zorunluluk ve doğa yasası çerçevesinde Tanrı'ya içkindir.

Tanrı ile başlayan Spinoza'nın Tanrı'sının, geleneksel Tanrı anlayışına yönelik radikal eleştiriler içerdiği görülmektedir. Onun Tanrısı, o zamana dek teologlar tarafından ortaya konulmuş, evrenin fail ve aşkın nedeni olarak irade ve kişilik sahibi Tanrı anlayışına karşı bir meydan okuma olarak görülebilir (Fransez, 2012: 121).

Bunun yanısıra Spinoza açısından sonlu varlık olarak insan, özgür bir iradeye sahip olamaz, çünkü onun var olma nedeni kendisi değil, Tanrı/Doğa'dır ve dışarıdan belirlenmiş olması bakımından özgür değildir. İnsan yalnızca belirli bir koşulda yani belli bir belirlenim tarzında özgürlüğü elde edebilir. Bu da insanın kendisini doğanın bir parçası olarak görmesi, böylelikle Doğa'nın zorunluluk düzenini kavramasıyla mümkündür.

Bu şekilde kendine özgü Tanrı anlayışını ortaya koyan Spinoza, *Etika*'nın geri kalan bölümlerinde zihin, duygu ve bilgi türleri gibi çeşitli yönlerden konunun

teorik temellendirmelerini işlemeyi sürdürür. Şimdi biz, bu bölümler içerisinde Spinoza'nın Tanrı anlayışında ve üçüncü bölümde ele alacağımız din değerlendirmesinde önemli yere sahip olan bilgi türleri problemini ele almaya çalışacağız. Çünkü bilgi türleri aracılığıyla Tanrısal bilgiye ve Tanrısal yasaya ulaşılır ki, Tanrı bilgisine ulaşmak geleneksel tektanrılı dinlerin öngördüğü tarzda değildir.



İKİNCİ BÖLÜM

SPINOZA'DA BİLGİ TÜRLERİ

2.1. Doğru ve Yanlış Fikirler

Spinoza bilgi türlerini *Etika*'nın ikinci ve son bölümlerinde ele alır. Fikirlerin nasıl oluştuğu ve hangi fikirlerin Tanrısal, hangilerinin Tanrısal olmadığıyla ilgili açıklamalarda bulunur. *Etika*'nın ikinci bölümünde o, insanda zihin ve beden moduslarının birliğini göstermeye çalışır (Spinoza, II.B:X.Ö/Ö.S. 2013: 92). İnsan, Tanrı veya tözün değişkesi olduğuna göre, zihin ve bedenin varlığı Tanrı'nın varoluşuna bağlıdır. İnsanın özü varoluş içermediği için, onun varoluşu Tanrı zorunluluğunun bir sonucudur.¹⁷ İnsan açısından zihin ve beden arasındaki birlik, Tanrısal zorunluluktan ileri gelir. Çünkü Tanrı, *natura naturata*'da bir bağlantılar zinciri halinde işler. Bu bağlantı zincirine göre fikirlerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır (Spinoza, II.B:XII.Ö/Ö.S. 2013: 87). Yer kaplama sıfatı altındaki her moda, düşünce sıfatı altındaki bir mod karşılık düşer (Copleston, 1996: 24).

Daha önce belirttiğimiz gibi, zihin ve beden arasında eşit derecede olumlanmış bir uygunluk ilişkisi söz konusu olup, onlar arasında bir derecelendirme yapılmaz. Böylece Tanrı'nın düşünme kudreti ile edimsel kudreti birbirine eşitlenir. Çünkü içinde bulunulan dünya nasıl Tanrı kudretinden çıkmışsa, zihin de aynı şekilde Tanrı fikrinden çıkmıştır. O halde bir şeyin bilinebilmesi, onu var eden nedeninin dışında kavranamaz (Spinoza, II.B:XIII.Ö/Ö.S. 2013: 97). Tanrı nedeni olduğu şeyin fikrine de sahiptir. Çünkü O'nun içkin nedenselliğinin bir sonucu olarak her şey varlık kazanmıştır. Tanrısal zorunluluğa içkin olan zihin ve beden aynı zamanda birbirlerine de içkindirler. Spinoza “insan zihnini kuran fikrin nesnesi bedendir” demektedir (Spinoza, II.B:XIII.Ö. 2013: 97). Buna göre zihin, beden tarafından etkilenmedikçe bilemez ve bilemediği sürece de Tanrı bilgisine ulaşamaz.

¹⁷**Bkn:** Spinoza, a.g.e., II. Bölüm, I. Aksiyom, s:82; I. Bölüm, XXIV. Önerme, s:56; I. Bölüm, XXVII. Önerme”, s:58.

Spinoza tarafından fikir “düşünen bir şey olan zihnin biçimlendiği zihinsel kavram” (Spinoza, II.B:III.T. 2013: 81) olarak tanımlanır. Kavram terimi, zihnin *etkin*¹⁸ haline vurgu yapmak için kullanılır. İnsan zihninin varlığını kuran ilk öge fikirdir. Fikir, fiilen var olan bir şeyin fikridir ve bu da “beden”dir. İnsan zihnini, beden durumlarına ait fikirler düzlemi oluşturur. Bedenin fikri olarak zihin, Tanrı’da bulunan fikirlere göndermede bulunur. Tanrı’da bulunan fikirler aynı zamanda açık-seçik fikirlerdir.¹⁹ Buna karşılık Spinoza’nın bir ifadesiyle; “insan bedenin hallerine ilişkin fikirler sadece insan zihnine ait fikirlerse açık-seçik değilse bulanık fikirlerdir” (Spinoza, II.B:XXVIII.Ö. 2013: 117). Buna göre açık seçik fikirler, zihnin moduslara veya moduslara yönelik kavrayış ve eğilimleri, modusları anlama dereceleri bağlamında ortaya konulur.

O halde Tanrı’da olan fikirler, nesnel gerçeklik temelindeki açık-seçik fikirlerdir. Açık-seçik fikirler, aynı zamanda “doğru fikirler”dir. “Tanrı’yla ilişkili oldukları sürece, tüm fikirler doğrudur” (Spinoza, II.B: XXXII.Ö. 2013: 120). Çünkü Tanrı’da olan fikirler, nesnelereyle gerçeklikte birebir örtüşürler. Sözelimi Tsunami’nin deniz veya okyanus altı depremler sonucunda meydana geldiğinin bilincinde olarak açıklanması doğru bir fikri ifade eder. Spinoza açısından Doğa’da meydana gelen her olayın, yine Doğa kanunlarından hareketle ele alınıp açıklanması sonucunda elde edilen fikir, Tanrısal bir fikirdir. Bu bağlamda, Tanrısal fikir, aynı zamanda açık-seçik ve doğru fikirdir.

Son tahlilde insan zihninin özünü kuran Tanrı’dır ve O, hiçbir bulanık ya da yanlış fikir içermez. Spinoza’ya göre, fikirlere onlara yanlış dememizi doğrulayacak bir yan yoktur (Spinoza, II.B: XXXIII.Ö. 2013: 120). Yanlış fikirler, ancak eksik bilginin bir sonucudur. Yanlışlık, şeylerin birebir olmayan bilgisindeki veya bulanık fikirlerdeki bilgi eksikliğidir (Spinoza, II.B:XXXV.Ö/K. 2013: 121). Spinoza’ya göre, yanlış fikirlerden hareketle Tanrı veya Doğa anlaşılabilir (Spinoza, III.B:Önsöz. 2013: 150). Buna göre dinlerdeki ya da Kutsal Kitap’taki mucize

¹⁸ “İçimizde ya da dışımızda olagelen her şeyin bire bir nedeni bizden kaynaklandığında bizim etkin olduğunu söylüyorum, yani bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızda kaynaklanıyorsa, o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık seçik ve seçik olarak anlaşılabilceğini söylüyorum”. (III. Bölüm, II. Tanım, s:151).

¹⁹ **Açık-seçik:** Bir bilginin doğruluğunu belirleyen ölçütler; konusu bize doğrudan doğruya, araçsız olarak verilmiş olan bilgi. **Bkn:** Akarsu, B. (1975), “Felsefe Terimleri Sözlüğü”, Türk Dil Kurumu Yayınları, s:13.

anlayışının kaynağı eksik bilgiden kaynaklanan yanlış fikirlerdir. Üçüncü bölümde ele alınacağı gibi, doğa yasalarının işlediği yerde doğa yasalarına Tanrı'nın müdahalesi olan mucizeye yer olamaz. Spinoza'da doğru ve yanlış/eksik fikirler arasındaki ayırım temelinde üç bilgi türünü ele alarak, onun Tanrı anlayışını daha belirgin bir şekilde ortaya koymaya çalışalım.

2.2. Bilgi Türleri

2.2.1. Birinci Tür Bilgi

Spinoza açık-seçik olmayan, yanlış fikir ve upuygun olmayan fikirleri (inadequatedeas), *birinci tür bilgi* dâhilinde tartışır ve bu bilgi türünü “hayal” ile ilişkilendirir: “*İnsan doğayı ne kadar az biliyorsa, sayısız hayali fikri de o kadar oluşturabilir; ağaçların konuştuğu, insanların birden bire taş ya da suya dönüşebildiği, aynada hayaletlerin görüldüğünü, bir şeyin yoktan varolabileceğini hatta tanrıların canavara veya insana dönüşebildiği nevinden hayali fikirler saymakla bitmez*” (Spinoza, 2015: 59). Eksik bilgi, zihnin tamamen imgelerden/hayallerden hareket etmesinden kaynaklanır ve bu da, bulanık fikirlerin oluşmasına yol açar: “*Duyularımız aracılığıyla, bölük pörçük, bulanık ve hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerden; bu yüzden genellikle ben bu tür algılara rastgele deneyimden edinilen bilgi diyorum. Simgelerden, örneğin bazı kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda bu kelimelerin bize bazı şeyleri çağrıştırmasından ve bu şeylere ilişkin, şeyleri canlandırmamıza yarayan fikirlere benzer fikirler oluşturmamızdan. İşte şeylere ilişkin bu iki bakış tarzımıza bundan böyle birinci tür bilgi, sanı ya da hayal gücü diyeceğim*” (Spinoza, II.B:XL.Ö/II.N. 2013: 128) Buna göre insan zihni, cisimlerin varlığını ilkin, imgelem yoluyla algılar. Eğer insan zihni, salt imgelerin yaratmış olduğu duygusallıklarla gündelik yaşamı devam ederse, bölük-pörçük ve bulanık fikirlere sahip olur. Bu da hayal gücünün hâkimiyetindeki gündelik, sıradan bilgidir (Gözkan, 2015: 81). Sürekli bir çağrışım zinciri içerisinde, her fikir başka bir fikrin imgesini/hayalini takip ettiği için, karmaşık ve bulanıktır. Bu nedenle yanlışlığın biricik nedeni, birinci tür bilgidir (Spinoza, II.B:XLI.Ö. 2013: 129). Yanlışlık, zihnin bir şeyi hayal ederek tanımlamasıdır. Birinci tür bilgi, fikirlerin beden duygularının düzenine göre

oluşturulmasıdır (Rızk, 2012: 109). Spinoza, yanlış ve bulanık fikirlerin kaynağını, belli duyular ve imgeler temelinde oluştukları için, birinci tür bilgi dâhilinde değerlendirir. Spinoza birinci tür bilginin iki tarzını öne sürer: a) Duyularımızla algıladığımız şeylerin, anlıkta düzensiz, karmaşık bir biçimde temsil edilmesiyle edindiğimiz *muğlak deneyim* yoluyla algılama. b) çeşitli işaretlerden, örneğin, bazı şeyleri duyduğumuz ya da okuduğumuzda, bir çağrışım sonucu imgelemeye benzer bir biçimde fikir oluşturmamız (Fransez, 2012: 170).

Birinci tür bilginin yaratmış olduğu imgelemin yanlışlığının nedeni, Doğa'nın bir bütün [ortak kavramlar] halinde anlaşılmasıdır. Zihin burada beden etkilenimlerinin (*affections*) etkisindedir (Atış, 2015: 152).

Ayrıca Spinoza, takip eden bölümden de anlaşılacağı gibi, peygamberlik bilgisini de, birinci tür bilgi dâhilinde tartışır. Spinoza'ya göre, peygamberler salt akılla değil, yüksek bir imgelem gücüyle vahiyleri ortaya koydular. Spinoza ilk ve en alt bilgi düzeyinin yeterliliğini yadsıyor olsa da, yararlılığını asla yadsımaz (Copleston, 1996: 25). Yararlı olan şeyler, gündelik hayatın akışı içerisinde bilinebilir şeylerdir. Bu açıdan peygamberler de her ne kadar birinci tür bilgi ile hareket etmiş olsalar bile, Spinoza onları, adalet, adil olma ve iyiye eğilimli olmaları çerçevesinde olurlar. Çünkü peygamberler, toplumsal yarara katkıda bulunarak insanların dayanışma içinde yaşamlarına yön vermişlerdir. Yine de Spinoza açısından peygamberlik bilgisi, üçüncü bölümde ele alacağımız gibi, Tanrısal bilgiyi ortaya çıkaracak bir mahiyete hiçbir şekilde sahip değildir.

Bu noktada Spinoza birinci tür bilgiyle ilgili olarak yanlış fikri açıklamak için güneş örneğini verir: “Güneşe baktığımızda bizden yaklaşık 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz, ama bizim yanılmamız, sırf onu böyle hayal edişimizden kaynaklanmaz, güneşi böyle hayal ederken onun gerçek uzaklığını ve onu böyle hayal edişimizin nedenini bilmememizden de kaynaklanır” (Spinoza, II.B:XXXV.Ö/N. 2013:122). Başka bir deyişle; güneşin uzaklığını bilmememiz, güneşin bedenimiz üzerinde yarattığı etkiden hareketle onu tahayyül edişimizin bir sonucudur. İnsanlar dış cismin üzerlerinde bıraktığı etkinin hakikatinden habersizdir. Buna göre insan zihni kendi bedeninden hareketle dış bir cismi imgelerse, o cismin birebir veya upuygun fikrine sahip olamaz. Bulanık fikirler imgelemden hareketle

ortaya konulan fikirler olduklarından dolayı yanlışlık içerir. Dolayısıyla güneşin beden üzerinde bıraktığı etki hayalle kavranıyorsa, bu durumda bulanık fikir ya da açık-seçik olmayan fikir oluşur.

Spinoza'ya göre açık-seçik olmayan veya upuygun olmayan fikir, yanlış olduğu sürece kesinlik de içermez. Çünkü kesinlik bir şeyin özünü ifade eder. Kesinlik, nesnel özün kendisidir, başka bir deyişle, biçimsel özün farkına varmamıza aracılık eden kesinlik (Spinoza, 2015: 50). Bu açıdan bir şeye yönelik fikir, onun nesnel gerçekliğinden²⁰ hareketle ortaya konulmadıkça, açık-seçik ya da doğru fikir oluşturmaz. Yine upuygun olmayan fikir, basitlik de içermez, çünkü basitlik, açık-seçik, dolayısıyla da doğru fikirle eşdeğerdir (Spinoza, 2015: 62). Spinoza basitliğin açık seçiklikle ilişkisini şöyle açıklar: *“Hayali bir fikir katiyen açık seçik değil, olsa olsa karmaşık olacağından ve tüm kafa karışıklığı zihnin tam bir bütün veya birçok bileşenden müteşekkil bir birlik hakkında ancak kısmi bilgiye sahip olmasından ileri geldiğinden (...)buradan çıkan ilk sonuç, bir fikrin ancak tamamen basit bir şeye ilişkinse açık seçik olacağıdır... hayali bir fikir basit olamaz, zira Doğada varolan çeşitli şeylere ve edimlere ilişkin çeşitli çapraşık fikirlerin karışımından oluşur”* (Spinoza, 2015: 61).

Buradan anlaşılıyor ki hayal ya da imge, bedenlerin karşılaşması sonucunda zihinde oluşan fikirlerin karmaşık ve karışık bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Hayal, insan karşılaşmasının olduğu her yerde zorunlu olarak ortaya çıkan bir şeydir. Spinoza açısından hayal ya da imgelerin oluşması sorun değildir. Fakat sorun olan, hayallerin içerdiği eksik bilgiyle yaşamın devam ettirilmesidir. Bu yüzden hayal, açık seçik bir fikir değildir ve hayallerin varoluşları özleriyle karşılaştırılmadığı sürece de, zihin karışık ve karmaşık bir şekilde varlığını devam ettirecektir. Dolayısıyla karmaşıklık, basit olmayan özellikler içerir. Bu yüzden bir cismin zihinde oluşturduğu fikir, Doğa'nın düzeninden hareketle basit hale getirilebilir. Hayal basit olsaydı, açık-seçik ve sonuçta doğru olurdu (Spinoza, 2015: 62). Doğa düzenine uygun olmayacak tarzda bir sürü fikir zihinde imgeler halinde oluşmuşsa, bu karışık zihinsel yapıdaki fikirler, açık-seçik olamazlar. Bu bağlamda Spinoza'ya göre basitlik, anlama yetisinin nesnesine göndermede bulunur (Spinoza, 2015: 62).

²⁰ Nesnel gerçeklik, tekil bir şeyin özünü ortaya çıkarmaya yarayan yöntemi kasteder.

Çünkü akıl her şeyi ilk nedenlerinden hareketle ortaya koyabilme yetisine sahip olduğu için, Doğa'yı basitleştirir. Bu basitlik, aynı zamanda, bire bir nedenin bilgisine ulaşma edimidir. Çalışmamız ile olan bağlantısından hareketle, Spinoza'nın burada vurgulamak istediği şey; *dinsel* metinlerin iddia ettiği tersine, imge ya da hayal gücünden²¹ hareketle Tanrı ya da Doğa'ya ulaşamayacağı tezidir. Çünkü açık-seçik olmayan ya da bulanık fikirlerle Tanrı'ya ulaşmak imkânsızdır.

2.2.2. İkinci Tür Bilgi

Spinoza, Tanrı bilgisine gidilecek yolu, *ikinci tür bilgi* ile başlatır. İkinci tür bilgi, açık-seçik fikirler, doğru fikirler ve bire bir nedeni içerir. Birebir neden, sırf kendisiyle açık ve seçik olarak algılanabilen neden olarak tanımlanır (Spinoza, III.B:I.T. 2013: 151). Birebir neden, zihnin etkin durumuna işaret eder. Meydana gelen olay kendisiyle açık-seçik algılanabiliyorsa ve onun bire bir nedeni bizden kaynaklanıyorsa, zihin etkin demektir.

Spinoza, şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızdan kaynaklı bilgiye “*akıl*” veya “*ikinci tür bilgi*” demektedir (Spinoza, II.B:XL.Ö/II.N. 2013: 128). Doğru fikrin Tanrısal fikir olduğu göz önüne alındığında, ikinci tür bilgi, Doğa ve Doğa yasalarının akli değerlendirmeden hareketle anlamaktır. Bu bilgi, şeyler arasındaki ilişkilere yöneliktir ve iki veya birçok şey arasında ortak olan şeyin bilgisini içerir (Rızk, 2013: 110). Bu açıdan açık-seçik ve doğru fikir ile ortak kavramlar çerçevesinde ikinci tür bilgi söz konusu olur. Ortak kavramlarla elde edilen upuygun bilgi olması bakımından ikinci tür bilgi, zorunlu olarak doğrudur. Çünkü doğru fikir, Tanrısal fikirle eş değer olduğu için, bir şeyin bire bir nedenini içerir. Spinoza, fikri tanımlarken *kavram* terimini kullanır. Çünkü zihnin etkin haline göndermede bulunan *kavram*,²² birebir nedenden kaynaklanır (Spinoza, III.B:II.Ö. 2013: 159).

²¹ Kutsal Metinler'de peygamberler, hayal gücü ile Tanrı bilgisine ulaşır. Yine bu metinler, insanların inançla Tanrı bilgisine ulaşacağını bildirirler. Bu yüzden Spinoza'ya göre inanç da, “hayal” ya da “imge”nin bir sonucudur.

²² Spinoza'nın kavram terimini zihnin etkin hali olarak sunmasının nedeni, Tanrı'nın insan zihnine içkin olduğu ve insanın zihnini her daim etkin hale getirilip, Tanrı bilgisine ulaşabileceği düşüncesidir.

Spinoza'nın ortak kavramlar derken kastettiği şey nedir? Spinoza, Oldenburg'a gönderdiği *Mektup*'ta²³ ortaklığı, bedenler arasındaki biyolojik bileşimin bir temsili olarak tanımlar. Spinoza, Oldenburg'a, biyolojik olarak parçaların birleşerek nasıl bir bütün haline geldiğine yönelik bilgisinin olmadığını söylese de²⁴, duygu hislerinin akılcı algılanması noktasında önemli bir fikir beyan eder. Spinoza'ya göre, beden aykırı duygulara maruz kaldığında bedenin bileşimleri zihni edilgin²⁵ hale sokar. Fakat zihin, bedenin bileşimini bozan duyguyu akılcı bir çerçeveden hareketle ortaya koyarsa ve bunun Doğa'nın olağan bir sonucu olarak değerlendirirse, ortaklık denilen şey ortaya çıkar (Spinoza, V.B:I,X.Ö. 2013: 328/335). Dolayısıyla ortaklıklar, var olan bedenlerin uyum veya bileşim ilişkilerini ifade eder. Bileşime giren ilişkilerin algılanmasını ve bu algılamının yaratmış olduğu hislerin akılla doğrulanmasını kapsar. Bu bağlamda ikinci tür bilgi, şeyin kendisinin bilincine varmamız ve onu anlamamızdan kaynaklanan açık-seçik bilgiye işaret eder (Spinoza, 2015: 77). İkinci tür bilgide insan, hayal ve imgelerin yaratmış olduğu duygu hallerini, nedenleriyle birlikte anlamaya çalışmasına vurgu yapar.

Birinci tür bilgide maruz kalınan yanlışların, hayalin yaratmış olduğu durumların nedenlerini kavradığımız ölçüde birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçmek olanaklı hale gelir.²⁶

2.2.3. Üçüncü Tür Bilgi

İkinci tür bilgi veya ortak kavramlar, bize tekil özü tanıtmazlar. Tekil özlerin bilgisi üçüncü tür bilgiyle olanaklıdır (Deleuze, 2011: 58). Bu bilgi türünün belirleyici özelliği, tekil şeylerin özünden hareketle, Tanrı'yı bilmedir. Tekil şeyleri anladıkça Tanrı'yı daha iyi anlarız (Spinoza, V.B:XXIV.Ö. 2013: 347). Tanrı/Töz/Doğa ile sıfatlar ve moduslar ilişkisi düşünüldüğünde, sıfatların bire bir

²³Spinoza, a.g.e., 32. Mektup, s:195.

²⁴ "Parçaların gerçekte nasıl bağlandığına ve her birinin bütünle nasıl uyduğuna gelince, önceki mektubumda bunu bilmediğimi size belirtmişim". Bkn: "32. Mektup", s:194.

²⁵ " (...) Kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya o şey bizim doğamızda kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum". (III. Bölüm, II. Tanım", s:151).

²⁶ Bilgi türleri arasındaki geçişlerin zamansallığı ve bilgi türlerinin özerkliği üzerine yapılan tartışmalar için: Bkn: Deleuze, a.g.e., s:73-74; Baker, U. (2014), "Yüzeybilim Fragmanlar", Der: Ege Baransel, Birikim Yayınları, s:33-34.

fikrinden, modusların özünün bire bir fikri, Tanrı bilgisine ulaştırır. Bu süreçte zihin, şeylerin evrensel özünü kavrar ve bunların Tanrı ya da Doğa'nın varlığı ile olan ilintisini bu muhakeme ile anlar (Thilly, 2000B: 101). Bu açında şeyleri üçüncü tür bilgi ile bilme çabası, birinci bilgi türünden doğmaz, ancak ikinci tür bilgiden doğabilir (Spinoza, V.B:XXVIII.Ö. 2013: 349).

Üçüncü tür bilgi, Doğa'nın sabit düzeni hakkında bire bir fikir edinildikten sonra, bu düzenin, şeylerin özünde nasıl işlediğini sezmeyi içerir. Spinoza, üçüncü tür bilgi ile sezgiyi aynı anlamda kullanır: “*Üçüncü tür bilgi var ki bunasezgisel bilgi diyeceğiz. Bu bilgi türü Tanrı'nın bazı sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin birebir fikirden şeylerin özüne ilişkin birebir bilgiye değin uzanır*” (Spinoza, II.B:XL.Ö. 2013: 128). Sezgisel bilgi, Doğa'da meydana gelen bütün dönüşümleri akılcı değerlendirmeden geçirerek anlayıp ve değerlendirdikten sonra, bütün olayların Doğa'dan türediğine ulaşmaktır. O halde Doğa'da meydana gelen her olay, akılla kavrandığında, Tanrı'nın ezeli-ebedi buyruğunun zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır (Spinoza, II.B:XLIX.Ö/N. 2013: 148). Doğa'nın gerçekliği aynı zamanda Tanrı'nın sonsuzluğu ve ezeli-ebediliğini kendi içinde taşıyan tözdür ve bilginin temel amacı da onu kavramaktır.

Bunlara ek olarak Spinoza, üçüncü tür bilgiyi, *sonsuzluğun ufku* kavramıyla açıklar. O sonsuzluğun ufku kavramını, Tanrı'nın özü olan sonsuzluğu zihnin sonsuzca düşünmesine bağlı olarak, bir ve aynı şeyi ifade etmek için kullanır: “*Sonsuzluk Tanrı'nın kendi özüdür, çünkü bu öz zorunlu varoluşu gerektirir (...) zihnimiz kendisini ve bedenini sonsuzluğun ufku altında kavradığı sürece zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine erişir ve bu şekilde kendisinin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı sayesinde kavrandığını da bilir*” (Spinoza, V.B:XXX.Ö/K. 2013: 350). Üçüncü tür bilgiyi temsil eden Tanrı bilgisi, zihnin en üstün iyisidir ve “*zihnin en üstün erdemi Tanrı'yı bilmektir*” (Spinoza, IV.B:CCVIII.Ö. 2013: 264).²⁷

Böylece Spinoza Tanrı'yı bilme veya Tanrı'ya ulaşma edimini, insanın Tanrı'nın ezeli-ebedi zorunluluk yasasını, doğadaki belirlenimi ve nedenselliği akıl

²⁷Bu üç bilgi türünün Ortaçağ'daki bir benzeri için bkz. İlyas Özdemir, “İbn Bacce'de Düşünülür Nesnelere Birleşmenin Basamakları” *Felsefe ve Sosyalbilimler Dergisi*, (2018: 57).

ile kavramasıyla ilişkilendirir. Nedenselliğin kavranması insanın yaşama çabası²⁸ veya onun Doğa'ya uygun bir yaşama yönelmesi noktasında önem oluşturur. Dolayısıyla Tanrı'ya ulaşmak ya da Tanrı'yı bilme edimi [Doğa yasaları çerçevesinde] insana içkin durumdadır. Bu şekilde beden ve zihin sahibi olarak insan, Tanrı'yı, kendi doğasından hareket ederek bilebilir.

Spinoza'nın üçüncü tür bilgi aşamasında söz ettiği Tanrı'yı bilme edimi, *dinlerdeki* “inanç” temelli Tanrı tasavvurlarıyla uyuşmaz. Çünkü Spinoza Tanrı'yı inanç ilkesiyle değil ‘bilinebilirlik’ ilkesiyle açıklamaktadır. Bu anlamda onun Tanrısı, “*inanılacak bir merci değil, bilinebilecek bir varoluştur*” (Baker, 2014: 33).

Yine bu bağlamda Spinoza açısından dinsel bildirimler, akılcı yetilerimiz temelinde, doğal dünya ile ilgili olarak neye inanmamız ve inanmamamız gerektiğinin ölçütlerini belirleyemez (Nadler, 2013: 387). Spinoza bunların, tarihin belli dönemlerinde teologlar tarafından, insanların duygularını kontrol etmek amaçlı olarak yazıldığını öne sürer. Ona göre *Kutsal Metinler*, Tanrı'yı açık-seçik bir şekilde ortaya koyan yazıtlar değildir. Dinsel fikirler, açık-seçik olmayan, imgenin²⁹ yarattığı fikirlerdir. Kutsal metinlerdeki “vahiylere”, bulanık fikirler üzerine inşa edilmiş imgesel yaratımlardır. Peygamberlik, evrenin zorunlu düzenini değil ama erdemli bir yaşamın pratiğini öğretir ve öğrettiklerine itaat talep eder.

2.3. Duygular ve Bilgi Türleri Arasındaki İlişki

Spinoza düşüncesinde dinin anlaşılmasında duyguların çok önemli bir yeri olduğu için, onun duygular kuramının din ile ilişkisini bilgi türlerini göz önünde bulundurarak ele alınması iyi olacaktır. Duygular, Spinoza açısından teologların, teokratik yönetimlerin, insan davranışlarını yönlendirmek ve onları dizginlemek için kullandıkları en önemli kaynaktır. Spinoza'ya göre (Musevi) teologlar, Tanrı'nın insanlardan öğ alacağı, onları cezalandıracağı gibi olumsuz yakıştırmalar yaparak, insanları umut ve korku arasında sürüklerler. Tanrı'ya insan-biçimci özellikler atfeden teologlar eleştiri konusudur. Tanrı'ya bir takım duygular ve istençler yüklenmesi, Spinoza açısından kabul edilebilir değildir. Ne Tanrı duygu sahibidir, ne

²⁸ “Uğruna bir şey yaptığımız *erekten* iştahı anlıyorum”. **Bkn:**(IV. Bölüm, VII. Tanım”, s:242.

²⁹ Burada sorun hayalin yetersiz çözümlenmesidir, hayalin kendisinde değil. (Çiftçi, a.g.e., s:269).

de insan duygularından hareketle Tanrı'ya gidebilir. Tanrı bilgisi akla dayalı bir bilgidir. Bu noktada Spinoza açısından duygular, az aşağıda görüleceği gibi, farklı bilgi türlerine eşlik eder (Nadler, 2013: 272). O, duyguları “birebir neden”, “etkin” ve “edilgin” kavramları çerçevesinde ele alır.

Duygu, “*bedenin etkin gücünü çoğaltan ya da azaltan (...) bedenin değişik hallerini ve aynı zamanda bu haller hakkındaki fikirler*” olarak açıklanmaktadır (Spinoza, III.B:III.T. 2013: 151). Bu açıklamaya uygun olarak duygular, içkinlik düzeni uyarınca hem bedenseldir hem de zihinseldir. Çünkü eyleme gücünün artış ve azalışı, hem zihni hem de bedeni kuşatır. Bu bağlamda Deleuze'un³⁰ yorumunu izlersek; duyguların bedensel belirlenimi *affectio (duygulanım)*, zihinsel belirlenimi ise *affectus (duygu)* olarak iki ayrı kavram altında ele alınabilir. *Affectio* etkilenmiş bir beden durumuna göndermede bulunurken, *affectus* ise, bir duygudan başka bir duyguya geçiş anlamına gelir (Çiftçi, 2017: 269). Bedenlerin karşılaşması veya “insan bedeninin dış cisimden bir tarzda etkilenmesi” (Spinoza, II.B:XXIX.Ö/S. 2014: 106) *affectio*, bu karşılaşmalar sonucunda yaşanan sürekli duygu geçişleri ise *affectus*'tur. Kısacası Spinoza duyguyla, duygulanımların ve bu duygulanımların fikirlerini anlar (Zeylüt, 2003: 28).³¹

Deleuze'un tanıklığıyla, duygu hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzıdır. Umut ve sevgi gibi duygular, sevilen ve umut edilen şeyin ideasından söz edebilsen de, bu duyguların kendileri temsil edici değildirler. Buna karşılık fikir, üçgen ideasının üçgeni temsil etmesi gibi, herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme biçimidir (Deleuze, 2000: 10/11). Spinoza açısından her duygu, bir ideayı gerektirmekle birlikte, duygular idealara indirgenemez (Deleuze, 2000: 11). Bir duygunun oluşabilmesi için, öncelikle bedenin etkilenmesi gerekir. Bedenin etkilenmesi sonucunda zihinde yaşanan duygusal haller, “etkin” ve “edilgin” olarak tanımlanır: “*Zihnimiz bazı durumlarda etkindir, bazı durumlarda da edilgin; başka deyişle, birebir fikre sahip olduğumuz sürece zorunlu olarak etkindir; bire bir olmayan fikirlere sahip olduğu sürece de zorunlu olarak edilgindir*” (Spinoza, III.B:I.Ö. 2013: 152).

³⁰Bkn: A.g.e., “Spinoza, Pratik Felsefe”, s:65/67; A.g.e., “Spinoza Üstüne On Bir Ders”, s:18/20.

³¹Duygu ile fikir arasındaki ilişkiye gelince; fikir, herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme biçimidir.(Deleuze, a.g.e., s:10).

Spinoza bedeninin etkilenmesi sonucunda zihnin yaşadığı halleri, *Arzu, Sevinç ve Keder* olmak üzere, üç duygudan hareketle inceler: “*Arzu insanın özüdür, mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak anlaşıldığı sürece*” (III.B:I.T. 2013: 217). Arzu ile “*herhangi bir şeyin varlığını sürdürmek için sarf ettiği çaba*” olarak tanımlanan *conatus* arasında yakın bir bağ vardır (Spinoza, III.B:VII.Ö. 2013: 161).³² *Conatus*, bir arzuyla ortaya çıkar.³³ Spinoza burada arzu ile iyi arasındaki bağı da şöyle açıklar: “*Biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz, tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani o şeyi arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz*” (Spinoza, III.IX.Ö/N. 2013: 163).³⁴ Buna göre Doğa’nın sabit ve değişmez yasaları içinde eylemeye belirlenmiş insana ait bütün eylemler, Doğa düzenine uygun bir formda işler. Böyle bir düzende, verili bir “iyi” ve “kötü”³⁵ tanımlaması yoktur. Tek başına ele alındıklarında iyi ve kötü kavramları şeylerdeki bir niteliğe işaret etmez, fakat daha ziyade bizim şeyleri karşılaştırdığımızda oluşturduğumuz kavramlara veya yargılara işaret etmektedir. Bu anlamda bir ve aynı şey hem iyi hem de kötü veya ne iyi ne de kötü olabilir.³⁶ Buna göre, “iyi” basit iyi bir karşılaşma sonucunda ortaya çıkarken; “kötü de kötü bir karşılaşmanın sonucudur” (Deleuze, 2000: 23). Nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanır (Spinoza, III.B:Önsöz. 2013: 150).

Conatus ile ilişkilendirilen iyi ve kötü kavramlarının bu kullanımı, Spinoza için geleneksel tek tanrılı dinlerdeki “ilk günah” (*original sin*) düşüncesinin eleştirisi için önemli bir hareket noktasıdır. Nitekim o, Hıristiyanlık düşüncesindeki “ilk kötülük” fikrini, Blyenberg³⁷ ile mektuplaşmalarında açıkça reddeder.

³² “Varlığı koruma çabası denen erdemden daha üstün erdem yoktur”.(IV. Bölüm, XXII. Önerme, s:261).

³³ Ona göre *conatus* zihne atfedildiğinde *irade* adını alır, fakat hem zihne hem de bedene atfedildiğinde ise *iştah* olarak tanımlanır. Yani arzu, bilincine varılan iştahtır. (III. Bölüm, IX. Önerme, Not, s:163).

³⁴ Bir andaki arzumuz, o andan hemen önce yaşanmış sevinç ya da kederin bir sonucudur.

³⁵ İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz, bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir. (IV. Bölüm, VIII. Önerme, s:248).

³⁶ Örneğin, müzik hüzünlü bir insan için iyidir, yaşlı bir insan için kötü, sağır bir insan için ise, ne iyi ne de kötüdür”. (IV. Bölüm, Önsöz, s:240).

³⁷ **Bkn:** Spinoza, a.g.e., 19., 20., 21., 22., 23., 24. ve 25. Mektuplar.

Spinoza’da kötülük sorunuyla ilgili bazı kısa değerlendirmeler yapmak yerinde olacaktır. Kötülük sorunu, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilen dünyamızda kötülüğün var olduğu ve Tanrı’nın varoluşuna, onun mükemmel/en iyi varlık olduğu, adil olduğu şeklindeki bazı temel özelliklerine zarar verdiği düşünülen kötülükle ilgili problemlere göndermede bulunur (Cevizci, 1999: 525). Eğer evren iyilik ve inayet dolu, adalet sahibi bir Tanrı tarafından yaratılmış ise, evrende var olan kötülük nasıl açıklanabilir?

Felsefe tarihinde bu sorunun kökleri Platon’a kadar gider. Ona göre iyilik ve adaletin ta kendisi olan Tanrı, evreni ezeli-ebedi ideaları temaşa ederek kaostan kozmosu meydana getirmiş olması nedeniyle kötülük ile asla ilişkilendirilemez (Yaren, 1997: 14). Augustinus’a göre de Tanrı’nın evreni yaratımı O’nun iyiliğinin sonucudur. İnsan ilk günahı dolaylı düşmüştür ve kendisinde verili olan özgür iradesiyle günah işlemiştir. İnsanın iradesi kusurlu hale geldiği için, Tanrı’nın lütfu ile bazı insanlar kurtulacak bazıları da ebedi cezaya mahkum olacaktır. Augustinus, kötülüğü, iyiliğin yoksunluğu olarak tanımlar. Ona göre kötülük, ancak iyiliğin anlaşılması için görece olarak varolabilir. Kötülük, esas olarak iyiliğin noksanlığıdır/eksikliğidir (Thilly, 2000A: 262). Sonra gelen Hıristiyan düşünürler de genel olarak bu tanımlamayı izlemişlerdir. Buna göre Tanrısal iyilik ve ilahi inayet, hiçbir şekilde kötülüğün nedeni olamaz. Kötülük olarak anlaşılan şeyler, özgür iradenin Tanrı’dan yüz çevirmesinin, uzaklaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan günah durumudur.

İşte Kalvenist teolog Blyenberg, geleneksel Hıristiyanlık düşüncesindeki bu “kötülük” fikrine benzer bir yaklaşımla, Spinoza’ya bir dizi soruyu mektuplarla ifade eder. Blyenberg, kiliseye tamamen bağlı dindar bir Hıristiyandı. Felsefeyi de, inancın doğruları üzerinden sapkın gördüğü fikirlere saldırmak amaçlı kullandığı, Spinoza’ya gönderdiği mektuplarında anlaşılmaktadır. Blyenberg’in Spinoza’ya saldırdığı nokta, Tanrı’nın nasıl olur da iyi istekler dışında kötü isteklerin de nedeni olduğudur. Tanrı, Âdem’in yasak elmayı yeme isteğinin nedeni olabilir miydi? (Spinoza,2008: 49).

Spinoza’nın sorunu ele alış tarzı ondan bambaşkaydı. İlk olarak (1), Spinoza içiniyi ve kötü, gündelik yaşam içerisindeki deneyimlerin sonucunda ortaya çıkan bir şeydir. Kötülük görelidir ve duyguların yapılandığı bir şeydir. Tanrı’nın iyiğinden

veya kötülüğünden söz edilemez, çünkü bu nitelermeler antropomorfik (insan-biçimli) nitelermelerdir. Bu anlamda Tanrı veya Doğa, iyi ve kötünün ötesindedir (Zeylüt, 2003: 34). Bu bakış açısında; *natura naturans* olarak Tanrı/Doğa, varoluşun zorunlu nedeni olmasına karşılık; iyi ve kötü *naturanaturata*'da mümkün olan moduslardır. Kötü, bir modus olarak insanların başka insanlarla karşılaşmasının sonucunda ortaya çıkar. Bu anlamda Doğa'nın kendisinde verili bir kötülük yoktur.

İkinci olarak (2), Spinoza kötülüğü, "bileşim" ilişkisi temelinde ele alır. Evrende varolan her şey, devinim ve dinginlik ilişkileri üzerinden dolayı sonsuz modus içerisinde birbirleriyle birleşirler (Deleuze, 2011: 80). Kötülük bu birleşimin bedende yarattığı uyumun ortadan kalkması, dağılması veya çözülmesi olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Spinoza'ya göre Âdem'in yasaklı elmayı yemesi, Tanrısal karara aykırı değildir. Çünkü Âdem, Doğa veya Tanrısal yasanın bir zorunluluğu olarak elmayı yemiştir. Eğer Âdem'in yediği elma Tanrı'ya bir karşı çıkış olarak ele alınırsa, bu durumda, Tanrı'nın kendi kararıyla çeliştiği sonucu çıkar:

"(...) Adem'in iradesinin Tanrı'nın yasasına ters düştüğünü ve Tanrı'yı kızdırmamasından ötürü kötü olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bir şeyin Tanrı'nın iradesi hilafına gerçekleştiğini, Tanrı'nın sahip olamayacağı bir şeyi istediğini ya da doğasının, tıpkı yarattığı mahlukların ki gibi bazı şeylere sempati, başka bazılarına ise antipati duyacak şekilde belirlenmiş olduğunu söylemek, Tanrı'nın kendisine büyük bir yetkinsizlik atfetmek bir yana, Tanrı'nın iradesinin doğasıyla da büsbütün çelişir. Zira Tanrı'nın iradesi onun anlama yetisinden farklı bir şey olmadığından, onun iradesine olduğu gibi, anlama yetisine de ters düşecek herhangi bir şeyin gerçekleşmesi olanaksızdır. Yani onun iradesine aykırı düşecek şekilde gerçekleşen her şey, anlama yetisine aykırı düşecek bir doğaya sahip olmak durumundadır; tıpkı kare şeklindeki bir çember gibi. Demek ki, Âdem'in iradesi veya kararı, kendinde ele alındığında, ne kötü ne de aslında Tanrı iradesine aykırıdır"(Spinoza, 2014: 133).

Bu açıdan Âdem'in dünyevi şeylere yönelik iştahı Tanrı'nın değil, ancak bizim anlama yetimize göre kötüdür (Spinoza, 2014: 156). Ona göre, tıpkı bize doğa anlama yetisi yoluyla zehrin ölümcül olduğunu vahyetmesi gibi, "Âdem'e yöneltilen *yasak*, Tanrı'nın ona ağaçtan meyve yemenin ölümüne sebep olacağını vahyetmesi" olarak anlaşılabilir (Spinoza, 2014: 134). Mesela zehir, kendi doğası gereği iyidir. Çünkü onun doğası bir bedeni tahribata uğratmasından ileri gelir. Fakat zehir, bedenini çözdüğü insan için kötüdür. Kötü bir bileşimdir. Bu yüzden zehirli elma ve Âdem arasındaki ilişki de buna benzerdir. "Tanrı yalnızca bu meyvenin onun

bedenini yıkıma uğratabileceğini ve ilişkisini çözüp dağıtabileceğini vahyetmiştir” (Deleuze, 2013: 246). Dolayısıyla, zehir örneği, insan ilişkileri düzenin de geçerli bir ilkedir. Yani ilişkiler düzeni, tamamen bir bileşimler düzenidir. Bundan dolayı da kötü, bu bileşimleri düzenleyen “duygular” çerçevesinde anlamlandırılır. Bu bağlamda, karşılaşmalar sonucunda meydana gelen duygu halleri, iyi ve kötü kavramlarının anlamını belirler. Bu bağlamda kötü, kötü bir ilişkinin bedenimi tahribata uğratıp, çözüp dağıtması iken (keder); iyi, bedenlerin uyumu şekillendiren ve birleştiren (sevinç) bir duygu hali olmaktadır. Spinoza’nın deyişiyle “*insan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının korunmasını sağlayan şeyler iyidir; buna karşılık insan bedenini oluşturan kısımların birbirlerine ilettikleri hareket ve hareketsizlik oranlarının değişmesine yok açan şeylerse kötü*” (Spinoza, IV.B: XXXIX.Ö, 2013: 279). Spinoza için kötü insan, kötüye belirlenmiş değildir. Kötülük yalnızca, karşılaşmalarda ortaya çıkar (Deleuze, 2013: 250).

Böylece Spinoza yaşamına devam etme çabası olarak tanımladığı *conatus* kavramı bağlamında kendine özgü bir şekilde ele aldığı iyi ve kötü kavramlarını ana hatlarıyla ortaya koymuş olduk.

Spinoza’nın yine *conatus* bağlamında duygular arası geçişlerden, sözgelimi sevinçten kedere veya tersi bir duruma geçişten söz ettiği görülmektedir. O, duygular arası geçişi, bir yetkinlik derecesi olarak görmekte ve sürekli birbirini izleyen duyguların varlığına işaret etmektedir. İnsan yaşamı varlığını devam etme çabası (*conatus*) içerisine girdikçe, sevinç [iyi] ve keder [kötü] duygularının içine de girmiş olur. Yetkinliğinin daha yüksek bir seviyeye geçişi olan *sevinç* ve insan yetkinliğinin daha düşük bir seviyeye geçişi olan *keder* duygularının içine girer (Spinoza, III.B:II.T. 2013: 218). Bu duygulanışlar, sürekli bir değişim hali içerisinde, sevinç-keder- keder-sevinç- olarak birbirlerinin fikrini takip ederler (Baker, 2014: 19). Kederli duygulardan sevinçli duygulara, sevinçli duygulardan da kederli duygulara geçilmektedir.³⁸ Sevinç, zihni daha yetkin hale geçiren edilgin duruma, keder ise zihnin yetkinliğini azaltan edilgin duruma göndermede bulunur (Spinoza, III.B:XI.Ö/N. 2013: 164).

³⁸Spinoza arzusunun şekillendirdiği sevinç ve keder duygularını da kendi içinde; kedere “acı”, sevince ise “neşe” adını verir. (III. Bölüm, XI. Önerme, Not, s164).

Bu noktada duygular ile bilgi türleri arasında ilişki önem kazanır. Edilgin duygu durumları, birinci tür bilgiyle ilişkilidir: İster zihin gücünü artırsın isterse azaltıcı olsun, bütün arzular, açık ve seçik olmayan birinci tür bilgiye girer. Birinci tür bilgi, bedenin bir cisimle karşılaşması sonucunda yaşadığı değişimi, o cismin yarattığı etkinin sonuçları ile tanımladığında ortaya çıkar (Deleuze, 2000: 25). Bununla birlikte Spinoza, birinci tür bilgi aşamasındaki insanın duygularının varlığını gözden düşürmek amacıyla değildir. O yalnızca, duyguların yönetmekten ve denetlemekten aciz kalınması anlamına gelen “esaret”e karşı bizleri uyarır (Spinoza, IV.B:Önsöz. 2013: 237). Bedenlerin bireyselliklerini tahribata uğratan karşılaşmaların yarattığı keder ile bireysellikleri birleştiren karşılaşmaların yarattığı neşenin, yaşam üzerinde bıraktığı etkilerden söz eder. Spinoza’ya göre, insanın yalnızca arzularının bilincinde olması yetmez, fakat aynı zamanda kendisini bir şeyi “istemeye” yönelten tüm tekil şeylerin bilincinde olması da gerekir(Deleuze, 2011: 59/61). Başka bir deyişle; arzuların nedenlerinin bilgisinden hareketle yaşanan karşılaşmaların sonuçlarının bilinmesi önemli hale gelir. İnsan doğasında bilgiler arası geçişi sağlayacak, akılsal muhakemeyi mümkün kılacak zihinsel mekanizma mevcuttur. İnsan yaşanan tüm karşılaşmaları Doğa’nın ortak düzeninden hareketle ortaya koyabilme gücüne sahiptir. Spinoza bu şekilde hareket eden insanı da “erdemli” olarak tanımlar: “*Erdem, insanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası anlaşılır*”(Spinoza, IV.B:VIII.T. 2013: 242). Bu erdem tanımıyla Spinoza, bir defa daha geleneksel dinlerde ortaya konulduğu şekliyle, aşkın buyurgan bir Tanrı’nın emir ve yasalarına tabii olma, kişiselleştirilmiş bir Tanrı’ya itaat etme tarzında bir anlayışı reddeder.

Birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçiş, edilgin olarak maruz kaldığımız bir duygusallık aşamasından etkin hale geçtiğimiz bir akılsallık aşamasına işaret eder. Birinci tür bilgi, nesnelere rastlantısal karşılaşmalarla üzerimizde bıraktığı etkiye göre onları algıladığımız anda ortaya çıkar (Deleuze, 2013: 291). İkinci tür bilgi ise, ortak kavramları elde ettiğimiz aşamadır. Bu aşamada karşılaşmalar akılla kavranır. Deleuze’un yorumuyla; “*artık kulaktan dolma öğrenilmiş ya da karşılaşmaların etkisinde kalarak, bir ahlak yasası gibi itaat ettiğimiz kuralları uygulamadan kaldırırız. Cisim ya da bedenlerin uyumlarına ve karşılaşmalarına yol açan kurucu ya da karakteristik ilişkilere yöneliriz*” (Deleuze, 2013: 294). Çünkü

bundan böyle salt duygulara değil fakat daha ziyade aklımıza başvururuz (Nadler, 2013: 258).

Aklımız, Tanrı ya da Doğa'nın zorunlu yasalarının bilgisine içkin olduğu için, ortak kavramlar ile tekil şeylerin bilgisi elde edebilir. Çünkü her şeyi ve her ilişkiyi kapsayan yaşamdaki nedenselliğin karakteristiği, Tanrısal zorunluluktur (Başaran, 2016: 181). Bu zorunluluk bilgisine, ortak kavramların nedenine yönelerek ulaşabiliriz ki bu ulaşma edimi, açık-seçik bir fikirdir. İnsan ve insan davranışları Doğa'nın zorunluluğu çerçevesinde önceden belirlenmiş, değişmez ve sabit yasaları içerir. Bu doğa yasaları, dini otoritelerin ifade ettiği gibi, Tanrı'nın istemiyle harekete geçen bir yasa değildir. Yani Tanrı'nın, kendine itaatsizlik ettiği gerekçesiyle, insanlardan nefret eden, korku salan ve doğa olayları ile insanları cezalandıran bir varlık olmadığı belirtilir. Tanrı bu tür duygulara sahip olamaz. Bu duygu biçimleri tamamıyla insanlara aittir (Zeylüt, 2003: 62). Dolayısıyla insan zihni, -dini otoritelerin Tanrı tanımlamasının dışında-, Tanrı'yı ne kadar ilk neden ve sonsuzluk ilkesi çerçevesinde düşünürse, o kadar Tanrı bilgisine yaklaşmış olur.

Böylece Spinoza ikinci tür bilgiyi, karşılaşan bedenlerin uygunluk ilişkisinin nedenlerini kavramaları olarak değerlendirmektedir: “*Bir duygu edilgin bir duyguysa, hakkında açık ve seçik bir fikir oluşturduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar*” (Spinoza, V.B:III.Ö. 2013: 239). Anlaşıldığı gibi edilgin bir duygu, bulanık bir fikirdir ve bulanık fikir *affectio* olduğu için, o duygunun nedenlerine yönelik akılcı bir değerlendirme bizi upuygun fikre götürür. Spinoza'ya göre bedenin bütün halleri, açık ve seçik bir bilgi haline getirilebilir. Çünkü herkes akılcı bir değerlendirmeye yönelirse, herkes ortak olan bir nedene varmak zorundadır. Dolayısıyla, “*zihin bedenin bütün hallerini, yani şeylerin ondaki imgelerini Tanrı'yla ilişkilendirebilir*” (Spinoza, V.B:XIV.Ö. 2013: 339). Yani bir insan bedenin neye muktedir olduğunun bilincine varırsa, tüm zihinsel imgelerin de nedenine Tanrı'yı yerleştirir. Çünkü açık ve seçik fikirler sayesinde artık eyleme gücüne sahip oluruz, edilginlikten veya tutkudan eyleme veya etkinliğe geçeriz. Hem kendisini hem de duygularını açık ve seçik bir şekilde anlayan kimse Tanrı'yı sever; kendisini ve duygularını anladıkça da Tanrı'yı daha fazla sever (Spinoza, V.B:XV.Ö. 2013: 340). Bu yüzden Tanrı sevgisi, kutluluk ve mutluluk içerir. Kutluluk Tanrı'ya duyulan

sevgiden ibarettir (Spinoza, V.B:XLII.Ö. 2013: 361). Dolayısıyla Tanrısal sevgi, üçüncü tür bilgidir. Nadler, aklın Tanrı/doğa bilgisiyle ulaştığı Tanrısal sevginin, aklın bu şekilde kullanımının zararlı duyguları ortadan kaldıracağını vurgular: *“bu duygular (nefret, kıskançlık gibi) şeylerin zorunluluklarına yönelik bir kavrayış eksikliğinin yanı sıra bunların yanlış kavranmasından ve hatalı değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır”* (Nadler, 2013: 273). Spinoza sevgi, neşe, üzüntü, utanma gibi birçok değişik duygu biçiminin, insan yaşamındaki katkılarını göstermek ister ve özellikle şunu vurgular: imgelem ve duygularımızın bağımlı olduğumuz duyguların egemenliği altında yaşarız; gerçek mutluluk ve erdem için içeriğinden uzaklaşırız ve köleliğe hapsolürüz. Spinoza açısından doğada belirlenmiş olduğumuzu, doğadaki zorunluluğu anlamamız, birinci tür bilginin imgesel düzeydeki bulanıklığından çıkmamız için önemli bir aşamadır: *“korku duygusunu yenmek, Varlık bilgisine ulaşmak ve şeyleri, şeyler arasındaki ilişkileri ve olayları yeterli ve eksiksiz bir biçimde yani Varlıktan gelen “zorunluluk” ilişkisi içinde kavramaktır”* (Başaran, 2016: 181).

Tanrı sevgisi, Tanrı'nın ezeli-ebediliğinin ve doğanın zorunluluğunun bilincinde olma sevgisidir. Kendimize yönelik sevgimiz ve bizden başka şeylerin sevgisi aynı zamanda Tanrı sevgisidir ve Tanrı'nın kendine duyduğu sevgidir (Deleuze, 2000: 43/44). Dolayısıyla Tanrı, Doğa'dır ve İnsan da Doğa'nın bir tavrıdır. Bu yüzden insan, Tanrı sevgisi için doğa yasalarına uymalıdır, aklın kılavuzluğunda bir yaşam sürmelidir. Nadler'in ifadesiyle *“doğru din budur* (Nadler, 2013: 275). Spinoza'nın kendine özgü din ve dindarlık tanımı da buna uygun düşmektedir: *“Tanrı'yı bildiğimiz için neden olduğumuz isteklerimizin ve eylemlerimizin hepsini din başlığı altında topluyorum. Öte yandan aklın kılavuzluğunda yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuna da dindarlık adını veriyorum”* (Spinoza, 2013: 275).

Böylece Spinoza öyle anlaşılıyor ki birinci tür bilgi düzeyinin üstünde “akılcı” bir yaklaşımdan hareketle bir din ve dindarlık anlayışı öne sürmek istemektedir. Moris de üç tür bilgiyle din kavramı arasındaki bağı şöyle tasvir etmektedir: Birinci tür bilgi “batıl inançlı dindarlık”a göndermede bulunur. Çünkü bu aşama, hayali olarak kabul edilen kutsal hikayeleri, çeşitli dinsel törenlerle ortaya çıkan pratikleri

içerir. Burada insanın imgelemi tamamen edilgin durumdadır. İkinci tür bilgi “akılcı dindarlık” olarak anlaşılabilir. Çünkü burada ortak kavramlarla hareket edilir ve imgelem edilgin olmaktan etkin olmaya doğru yükselmiştir. Bu bilgi türü aşamasında din, saf anlamda akılsal (rasyonel) olmasa da akledilebilir (reasonable) hale gelmiştir. Buna karşılık üçüncü tür bilgi aşamasında din, salt akılsaldır ve bu haliyle o “felsefi dindarlık” olarak tanımlanabilir. Moris’in deyişiyle; “*bu her türlü antropomorfik imgeden arınmış, kendini aldatmak istemeyen, ahlaklı ve merhametli davranmak için cezalandırıcı ve ödüllendirici bir tanrı imgesine gereksinimi olmayan, evrendeki o derin akli ve güzelliği heyecanla izleyen, Spinoza’nın “Anlıksal Tanrı Sevgisi” adını verdiği üstün varoluş deneyimini yaşamayı amaçlayan kişinin dindarlığıdır*” (Moris, 2012: 305-306). Başka bir deyişle; felsefi din veya dindarlık, Spinoza’ya özgü doğanın zorunluluğunda ve aklın kılavuzluğunda ortaya konulan Tanrı tasavvurunun ifade ettiği bir anlayışa işaret eder.

Öte yandan birinci tür bilgi aşamasını temsil eden keder gibi edilgin duygulanımlar ile “batıl inançlı” dinlerin işlevleri arasında çok yakın bir bağ kurulmaktadır: “Kederli tutkular tattırmak iktidarın işleyişi için zorunludur” (Deleuze, 2000: 17). Çünkü rahiplerin veya liderlerin tebaalarını yönetmek için kederli duygulara ihtiyaçları vardır. Despotlar ve teokratik yönetimler, ruhların kederlenmesini gündeme getirirken, aynı zamanda, onların karşıtı olan sevinç duygusunu da ön plana çıkarırlar (Baker, 2014: 36). Yani ortaçağın monoteist dinsel sistemleri, ödüllendirici ve cezalandırıcı sistem üzerinden işleyen bir yapıya sahiptirler.

Spinoza, bize göre, dinin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan duyguların bir listesini vermektedir: Umut, korku, güven, çaresizlik, memnuniyet ve pişmanlık. Umutakibeti hakkında kuşku duyduğumuz istikrarsız bir sevinç olmasına karşılık, korku kuşkulu bir olay hakkındaki istikrarsız bir keder olarak tarif edilir. Bu duygulardan kuşku kaldırıldığında, umut sevinç ile ilişkilendirilen güvene, korku da keder ile ilişkilendirilen çaresizliğe dönüşür. Memnuniyet de akibetinden kuşku duyulan bir sevinç; buna karşılık pişmanlık memnuniyete ters olan bir keder olarak tarif edilir (Spinoza, 2013: 172).

Birinci tür bilgiyle yakından ilişkili olan bu tür duygularla yaşamını sürdüren insanlar, yani tamamen edilgin duyguların etkisine kendilerini kaptıran insanlar, sürekli olarak umut ve korku duyguları arasında salınarak “hurafe”³⁹ nin pençesine düşerler. Çünkü Spinoza’ya göre hurafeyi besleyen korkudur (Spinoza, 2016: 44). Açık ve seçik olmayan fikirlerden hareketle yaşamlarını sürdüren insanlar, her zaman korkunun bir öznesi konumdadırlar. Spinoza için, umut ve korku dini liderlerin sürülerini inançlı bir teslimiyet halinde tutmak için kullandıkları duygulardan ibarettir. Spinoza açısından insanların hurafelere (boş inançlara) bel bağlayarak tapınma edimleri, “*kederli ve ürkek kafadaki hayaletlerden ve saçmalıklardan başka bir şey değildir*”(Spinoza, 2016: 45). Ona göre insanların hurafelerin pençesine düşmesi kaçınılmazdır, çünkü onun kaynağı akıl değil duygulardır (Spinoza, 2016: 45). Bu açıdan hurafeler, edilgin duygularla yakından ilişkili olan ilk bilgi türünün bir sonucudur.

Spinoza bilgi türleri aracılığıyla (birinci tür bilgideki) batıl inançlı din ile diğer iki bilgi türü düzeyindeki doğru din arasında bir ayırım yapmakta ve batıl inançlı dini eleştirmektedir. Özellikle de *TTP*’de geleneksel din düşüncesi daha somut biçimde ve fiili olarak eleştirilmektedir. Şimdi bu noktada takip eden bölümde Spinoza’nın din hakkındaki analizleri *TTP* adlı eser ışığında daha yakından ele alınacak ve onun kendine özgü din anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

³⁹ “Hurafe, 1. Sapık, doğru olmayan, uydurma, asılsız söz. 2. Akla ve gerçeğe aykırı olan, yalan haber”. (Din Terimleri Sözlüğü, Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2014).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN *TTP*'SİNDE DİN

Spinoza neden din üzerine özel bir eser, yani *TTP*'yi kaleme almıştır? Onun din ile ilgili ortaya koyduğu belli başlı görüşlerinde harekete geçirici nedenler nelerdir? Dahası kendini içinde bulduğu Musevi cemaatinden neden aforoz edilmiştir? Bütün bu soruları yanıtlamak için Spinoza'nın *TTP* ile ilişkisini anlamak önemlidir. Spinoza -kesin olmamakla birlikte- on yedi yaşına kadar Talmud Torah Musevi cemaatinin bir öğrencisiydi. 1649 yılında kardeşi Isaac'ın ölümüyle birlikte, aile şirketlerinin başına geçmişti ve eğitim hayatını yarıda bırakmıştı.⁴⁰ Eğitim hayatını bıraktığında, Musevi felsefesi, edebiyat ve ilahiyat alanlarında sıkı bir bilgi birikimine sahipti (Nadler, 2013: 184). Spinoza tüccar yaşamı boyunca bu bilgi ve birikimini farklı düşüncelerle karşılaşılarak daha da derinleştirdi. Spinoza özellikle tüccar dostlarının da içinde bulunduğu Kolejliler (Collegiant) adında bir grubun toplantılarına katılırdı.⁴¹ Kilisenin geleneksel törenlerine ilişkin yaklaşımları kabul etmeyen Kolejliler, Spinoza için önemli bir uğrak noktasıydı ve bu süreçte *Kutsal Kitap*'a yönelik onun zihni kuşkuyla dolmaya başlamıştı:

Örneğin mucizelerle ilgili fikirler, ona, hem akla hem de doğanın yasalarına aykırı görünüyordu ve peygamberlerle düzenli bir rasyonel düşünce değil de muazzam bir imgelem gücü (*imaginativepower*) görüyordu. Tevrat'ın (yazılı yasa) ve halakah'ın (sözlü yasa) emirleri ona oldukça keyfi ve tarihsel görünüyordu ve o, bunların Tanrı'nın yasalarıyla bir ilgisinin olmadığını düşünüyordu (...) Ölüm her yaşayan varlığın, hem ruh hem de beden bakımından mutlak sonuydu (Yovel, 2011: 11).

Kutsal Kitap, Peygamberler, Ruhun Ölümlülüğü gibi konularda Spinoza'nın ifade ettiği görüşleri, onun Musevi Cemaatinden aforoz edilmesiyle sonuçlandı. Aforoz metni o zamanda kadar yazılmış en ağır cümleleri içermekteydi.⁴² Spinoza

⁴⁰ 1654 tarihli noter kayıtlarında, "Amsterdam'da yaşayan Portekiz uyruklu tüccar" olarak geçiyordu. Okulu daha önce de terk etmiş olabilir. İlkokulu bitirir bitirmez (1646 yılı gibi) henüz on dört yaşındayken iş hayatına atılmak zorunda kalmış olabilir (Nadler, 2013: 130).

⁴¹ Kilisesiz Hıristiyanlar olarak kendilerini tanımlayan Kolejliler, vaizlere ihtiyaçlarının olmadığını; kaderin önceden yazılmışlığına dair her tür doktrini, Hıristiyan özgürlüğüne aykırı bulduklarını ve vaftizi, sadece buna rıza gösterecek yetişkinler için tavsiye ediyorlardı (Nadler, 2013: 207).

⁴² 27 Temmuz 1656 tarihli aforoz metni şöyledir: "Uzun zamandır şeytani görüş ve faaliyetleri bilinen Baruch De Spinoza'nın, bu şer yolundan dönmesi için *ma'amadefendileri* (cemaat tarafından yönetici

aforozla beraber Amsterdam'ı terk etmeye zorlandı. 1661 yılında Amsterdam yakınlarında bulunan Rijnsburg'a taşındı. Oraya taşınması onun için yeni bir başlangıç gibiydi. Muhtemelen aforozla tepki olarak Spinoza yazmaya ve görüşlerini ete kemiğe büründürmeye girişecekti (Balanuye, 2016: 30).Aslında Spinoza'nın *Kutsal Metinler*'e, dini törenlere, peygamberlere yönelik fikirleri erken yaşlarından itibaren oluşmuştu (Yovel, 2011: 11). Ancak anlaşılıyor ki aforozla birlikte dine yönelik görüşleri görünür hale gelmişti. Özellikle *TTP* bu çerçevede kaleme alınmıştır. *TTP*'nin yanı sıra *Ethica*'yı yazmaya Rijnsburg'da başlayan Spinoza, belli başlı görüşlerini Oldenburg gibi isimlerle mektuplarında paylaşırdı.

Ethica'da felsefesinin teorik temellerini atan Spinoza, *TTP*'de bu felsefeden çıkan sonuçları din açısından ortaya koymuş görünmektedir. İlk üç bölümünü yazdığı *Ethica*'ya ara vererek *TTP*'yi kaleme almaya girişmiştir. *TTP*'yi yazma nedenini, Oldenburg'a gönderdiği bir mektupta şöyle açıklar:

1. Teologların önyargıları. Çünkü biliyorum ki, insanları zihinlerini felsefeye vermektan alıkoyan başlıca engeller bu önyargılardır. Ben de bu önyargıları ifşa ederek, basiretli kişilerin zihinlerini bunlardan temizlemeye çalışıyorum.
2. Beni ateizmle suçlamayı bırakmayan sıradan insanların benim hakkımdaki görüşleri. Bu ithamı da elimden geldiğince bertaraf etmek zorundayım.
3. Felsefe yapma ve hissettiklerimizi ifade etme özgürlüğü. İşte her yönden savunmak istediğim şey bu, çünkü burada ölçüsüzce uygulanan otorite ve vaizlerin haşinliği bunu bir şekilde bastırıyor (Spinoza, 2014: 189).

Teologların ön yargıları Spinoza'nın ateizm ile suçlanıp aforoz edilmesine ve ifade özgürlüğünün elinden alınmasına yol açmıştı. Şimdi Spinoza teologların ön

olmaya layık görülenler) , çeşitli yollar deneyerek onu ikna etmeye çalıştılar. Onu bu lanetli yoldan döndüremedikleri gibi aksine, her gün artan ve onun bu sapkınlığının düşünce ve eylemlerine yansıyan örneklerini ihbar eden, şahitliğine güvenilir ve bu şahitliği onun doğumuna kadar uzanan tanıklarca gelen ihbarların doğruluğu teyid edilmiştir. Bunlar araştırılıp yüce *chachamim*'in dikkatine sunulmuştur. Onların kararı ve onayıyla, bu adı geçen Espinoza, cemaatten çıkarılmalı ve İsrail halkının yurdundan sürülmelidir. Meleklerin gösterdiği yol ve velilerin emriyle, Baruch de Spinoza'yı cemaatten çıkarıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz (...) Onu gündüz ve gecede, onu uyuduğunda ve uyandığında, onu sokağa çıktığında ve eve döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinde esirgemesin, ancak Tanrı'nın öfkesi ve kıskançlığı da onun üstünde olsun; Tanrı'nın laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve onun isimi Tanrı'nın cennetinde yer bulmasın (...) Kimse onunla konuşmayacak, ona herhangi bir kolaylık sağlamayacak, aynı çatı altında ya da yakınında bulunmayacak ve dahası onun tarafından yazılan ya da hazırlanan hiçbir eseri okumayacaktır" (Akt. Nadler, a.g.e., s. 182-183).

yargılarını göstermesi, ateizm suçlamasını karşılaması ve ifade özgürlüğüne yer açması gerektiğinin farkındadır.

Teolojik-Politik İnceleme, 1670 yılında isimsiz olarak hayali bir yayıncının adıyla yayınlamıştı (Balibar, 2004: 15). Kitabın basımından hemen sonra dini çevrelerce metnin yasaklanmasına yönelik girişimler olmuştu ve kitap, 1674 yılında yasaklanan kitaplar listesine girmişti. *Teolojik-Politik İnceleme* isimli kitap neyi savunuyordu da kitap sonunda yasaklandı? Nadler'in aktarımıyla Spinoza kitabında açıkça şunu ortaya koyuyordu: “(...) *Tevrat'taki ilk beş kitap olan Pentateuch'un Musa tarafından yazılmadığı ve buradaki kuralların ilahi bir kökene sahip olmadığıdır* (Nadler, 2013: 197). Bu, dini törenlerin Tanrı tarafından insanlara gönderilmediği, *Kutsal Metinlerin* tarihsel süreç içerisinde teologlar tarafından oluşturulduğu anlamına gelmekteydi. Ayrıca kitapta, peygamberlerin aktif bir imgelemele bilgilendikleri, Musevilerin seçilmiş bir halk olmadıkları, mucizelerin hayatın olağan akışı içerisinde gerçekleşebilecek şeyler olduğu ifade edilmekteydi.

Spinoza'nın *TTP*'de din etrafında ortaya koyduğu görüşleri, kendi entelektüel gelişimiyle yakından bağlantılıdır. Sinagogda sıkı bir Eski Ahid okumasından geçen Spinoza, Musevi kutsal kitabını diğer teologların aksine kendi düşünce dünyasından hareketle irdelemeye çalışıyordu. Bu irdelemelerden onun çıkardığı sonuç şudur: Dinsel otoriteler, insanları hurafelerin peşinde koşturarak köleleştiriyor. Bilgiden yoksun olan insanların zihinleri, din adı altında hurafelerle dolduruluyor (Spinoza, 2016: 43). . İnsanlar sürekli bir umut ve korku duygusuyla hareket ediyorlar. Bu iki duygu arasında kalıp hurafelere göre yaşamlarını devam ettiren insanlar, tabiat yasalarını da sahip oldukları hurafe algısıyla yorumlamaya çalışıyorlar (Spinoza, 2016: 44). Spinoza'ya göre, hurafelerin kaynağı, hurafeleri besleyen korkulardır, çünkü hurafenin olduğu yerde, akıl devre-dışıdır. Hurafeler gücünü umut, kin, nefret ve korku gibi duygulardan alır. “*Boş bir dine bağlanarak tapındıkları tek şey, kederli ve ürkek bir kafadaki hayaletlerden ve saçmalıklardan başka bir şey olamaz*” (Spinoza, 2016: 44). Teologlar veya kahinler, insanları boş inançların pençesine düşürerek onları korkuyla dize getirmeye ve böylece kendi otoriteleri altına almaya çalışırlar (Ergün, 2014a: 160). Ayrıca korku duygusu Hobbes'un da işaret ettiği gibi bazen teoloji ile siyasal erkini de karşı karşıya getirmiştir: Musa Musevi halkına

kendisine ve dinine inanmaları için onların önünde bir sürü ‘mucize’ gerçekleştirmiş ve halk ona artık inanıyor görünmüş olsalar da firavundan korktukları için Musa’ya tekrar sırtını dönmüşlerdir (Hobbes, 2012: 325). Korku duygusunun teoloji ile siyasetin karşılaşmasında baskın bir unsur olarak öne çıktığı anlaşılmaktadır.

Bu noktada Spinoza açısından korkunun⁴³ yol açtığı hurafeler, kalabalıkları yönetmek için en etkili araçtır (Spinoza, 2016: 45) ve yöneticiler bunun farkındadır (Ergün, 2014B: 114). Spinoza demektedir ki; siyasal iktidar, umut ve korkunun kafasında yarattığı hurafelerin pençesinde olan kalabalığı kölelik uçuruma doğru sürükler (Spinoza, 2016: 46). Bu yüzden ister monarşik ve isterse teokratik yönetimler olsun, bu tür yönetimler, din maskesiyle insanları aldatırlar ve onları dizginlemesi gereken korkuyu insanlara aşılırlar (Spinoza, 2016: 45). Spinoza’ya göre hurafeler ile keder duygusu arasında yakın bir bağ vardır ve keder olumsuzlanması gereken bir duygudur: “İnsanların kederlenmesine yol açan her duygu, doğrudan doğruya adalete, hakkaniyete, dürüstlüğe, ahlaka ve dine aykırıdır (Spinoza, V.B:XXIV/A.B. 2013: 319).

Spinoza’nın *TTP*’sinde hedef aldığı ve eleştirmeye giriştiği konu tam da teologların uydurmaları olarak göz önüne aldığı boş inançlar veya hurafeler çerçevesinde oluşmuş dindir. Yoksa o, Kutsal Kitabı bütünüyle göz ardı etmez. Ona göre din, toplumsal dayanışma ve kaynaşma gibi kimi toplumsal işlevleriyle olumlanabilir. Esas sorun, dinin teologların elinde araçsallaştırılması, insanları boş inançlara sürükleyerek kontrol etme aracı haline getirilmesidir. İkinci bölümde ele aldığımız gibi, birinci bilgi türünde insan bütünüyle edilgin duygulara bağımlıdır ve dinlerin insanı kederlendirici tarafının da bu bilgi türüyle yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Spinoza *TTP*’de mevcut geleneksel Musevi dinin başlıca konularını gündeme getirerek kritik etmekte ve çözüm olarak felsefe ile teolojinin konu, amaç ve yöntem

⁴³Spinoza ile Hobbes arasında korku kavramı ile ilgili olarak şöyle bir fark vardır: Hobbes’e göre, insanları ancak korku ile dize getirecek ve onlar arasında bir sözleşme sağlayacak güçlü bir siyasi aktöre (*leviathan*) ihtiyaç vardır. Aksi takdirde doğal durumda insanlararası kargaşa olur ve güçlü her zaman zayıfı ezer (Ergün, 2014B: 46/47). Hobbes sözleşme için korkuyu öne çıkarırken, Spinoza korkunun hurafelere kaynaklık oluşturduğunu ifade ederek onu olumsuzlamaktadır.

bakımlarından tamamen ayırt edilmesi gerektiği kanısına varmaktadır. Bu ayırt edişin ifade özgürlüğü açısından oldukça önemli olduğunu kabul etmektedir. Şimdi *Etika*'yı da göz önünde bulundurarak ana temelde *TTP* adlı eserden hareketle bu belli başlı konuları alt başlıklar altında ele almaya ve Spinoza'nın din değerlendirmesini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışalım.

3.1.Vahiy veya Peygamberlik

Peygamberlik veya vahiy kavramlarını, salt *Kutsal Metinler*'den hareketle bir tartışmasını yapacağını ifade eden Spinoza, peygamberliği felsefi bir değerlendirmeye almayacağını, fakat sadece dinsel kaynaklardan hareketle ele alacağını söyler ve onu şöyle tanımlar: “*Peygamberlik ya da vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir*” (Spinoza, 2016: 53). Burada kastedilen kesinlik sadece ahlaki kesinliktir. Spinoza burada peygamberlik ve vahiyi bir ve aynı anlamda kullanır. Peygamberlik ve vahiyden, vahyin muhatabı olan peygamberden çok, doğrudan vahyin kendisini veya peygamberliği kasteder. Peygamberliğin kendisi olarak vahiy ile akıl vasıtasıyla Tanrı'yı bilme arasında ontolojik anlamda herhangi bir ayırım yapmaz. Ona göre “tabii ışıkla bildiğimiz şey yalnızca Tanrı'ya ve onun sonsuz kararlarının bilgisine” dayanır (Spinoza, 2016: 53). Dolayısıyla peygamberliğin bir tür tabii bilgi olarak da anlaşılabilmesini kabul eder. Spinoza'ya göre peygamberlik/vahiy, tabii bilgi diye adlandırılabilir (Spinoza, 2016: 53). Fakat ona göre genellikle insanlar, kendi varoluşlarından ve tabiat yasalarından habersiz oldukları için, peygamberlik bilgisinde tabii bilgiyi dışlarlar, dolayısıyla tabii bilgiyi umursamazlar (Spinoza, 2016: 54). Çünkü sıradan insanlar, akıllarından çok duyguları ile hareket ederler ve tabiat yasalarını göz önünde bulundurmazlar. Oysa özü itibariyle tabii bilgi de tanrısal tabiat ve kararlarla yakından ilgilidir.

Bu noktada Spinoza açısından peygamberlerin vahiy olarak topluma aktardıkları şeyler ile tabii bilgi arasında hiçbir çatışma söz konusu olamaz. Hem tabii bilgi hem de vahiy, Tanrısal doğadan başka bir şeyi öngörmez. Bununla birlikte Spinoza için tanrısal bilgi ile tabii bilgi arasında şu iki farktan söz edilebilir: Birincisi, vahiy bilgisi tabii bilginin sınırları ötesine uzanması bakımından tabiat yasalarına dayanmaz. Çünkü sözgelimi vahiylerde belirtildiği tarzda salt itaatin bir

kurtuluş yolu olduğu tabii ışıkla kavranamaz. İkincisi ise, tabii bilgi Tanrısal olmakla birlikte, ona dayanarak Tanrısal bilgiye ulaşanlara peygamber denmez (Spinoza, 2016: 54). Çünkü peygamber tabii bilginin kaynağı olan akıl ile değil imgeleme/hayalgücü ile hareket ederler. Ayrıca akli yasalar dâhilinde Tanrı'ya ulaşan kişi, peygamber değil bilge bir kişidir. Bu anlamda tabii bilgiyle Tanrısal ışığı yakalayan birinin de vahiy bilgisine ihtiyacı olmadığı söylenebilir. Çünkü o kişi, zaten Tanrısal doğayı tabiat yasaları uyarınca bilme gücüne, yani akli muhakemeye sahiptir. Buna karşılık akli muhakemeyi kullanamayan toplumlar için vahiy, pratik anlamda yararlı görülebilir. Vahyin pratik yararı çoğunluğun itaat edimi sonucunda büyük bir rahatlama hissine kavuşmasıdır (Tatian, 2009: 102).

Şunu da vurgulamak gerekir: Burada Spinozacı bakış açıda gerilimli bir taraf söz konusudur. Bir kere aklın ötesinde tabii ışıkla kavranamayacak vahyedilmiş bir gerçeğin varlığına ilişkin önerme, Tatian'ın belirttiği gibi, "Spinozacılığın en özgün yanı" ile çelişmektedir. İkinci bölümde belirttiğimiz gibi, bilge insan ancak üçüncü bilgi türü düzeyinde anlama yeteneğine veya akla dayalı bir Tanrı sevgisi yoluyla gerçek mutluluğu ve dolayısıyla kurtuluşu elde eder. İkinci bölümde ele aldığımız gibi, üçüncü bilgi türüyle mutluluğa, iç huzura ve sonsuzluk deneyimine ulaşılabilir. Burada ise bundan farklı ve hatta aykırı gibi görünen bir kurtuluş önermesi öne sürülmektedir: *"Eğer Kutsal kitabın tanıklığı (herkesin kurtuluşa ereceği tanıklığı) olmasaydı, insanların neredeyse tamamının kurtuluşundan kuşku duymamız gerekirdi"*(Tatian, 2009: 102). Bu ifadede kastedilen; doğa yasalarını hiçe saymaksızın Tanrı'nın kararlarının zorunluluğunu benimsemek ve bu açıdan Tanrı'ya itaat olarak anlaşılabilir. Spinoza'nın da itaat olarak anladığı, adalet, yardımseverlik ve hemsine sevgidir. Dolayısıyla hemsine sevgi akla bağlı Tanrı sevgisinden değil, fakat Tanrısal bir karardan kaynaklanması bakımından, kurtuluş için yeterli görülebilir. Bu tarz bir kurtuluşun akıl ile değil vahiyle öğretilir olduğu söylenebilir (Tatian, 2009: 102/103). Bu anlamda Spinoza vahiyden, tarihi anlamda bir vahiy değil, insanda Tanrı sevgisinin belirmesi olarak bir vahiy anlamaktadır. Burada vahiy/Tanrısal bilgi ile akla bağlı Tanrı sevgisi örtüşmektedir. Ancak bu, ileride görüleceği gibi, teoloji ile felsefenin örtüştüğü anlamına gelmemektedir. Tezimizin birinci bölümünden de anlaşılacağı gibi, akla dayanan felsefe, hayalden beslenen teolojiden kesin olarak ayırt edilmelidir. Ayrıca

Spinoza Kutsal Kitap'ta vahyedilen bir şeyin gerçek olduğunu söylemez, fakat sadece onun "ölümlüler" için bir rahatlama işlevi gördüğünü vurgulamak ister. Bu açıdan en nihayetinde kurtuluş, siyasal bütünlüğü hedefleyen dinden çok, kendi sonsuzluğumuza, mutluluğumuza ulaşmamızı sağlayacak üçüncü bilgi türünde veya akılda aranmalıdır.

Bununla birlikte Rızk'ın belirttiği gibi, Spinoza düşüncesinde vahyi bilgi de bir Tanrı fikri verir (Rızk, 2012: 212). Çünkü Spinoza'da vahiyler, yukarıda belirtildiği gibi, "iyi olana ve iyiye eğilimli" olmaları çerçevesinde olumlanmaktadır. Özellikle Musa'ya gelen vahiylerin bağışlayıcılık ve iyilikseverlik ile fikirlere uyarlandığı kabul edilmektedir (Spinoza, 2016: 77). Bu bağlamda hemcinsini kendi gibi sevme gibi ilkeler, anlaşıldığı gibi aynı zamanda vahyin de tanımını oluştururlar (Tatian, 2009: 103). Spinoza'ya göre bu ilkeler ve kendilerinin açıkça bildirdikleri dışında, peygamberlere hiçbir şey yakıştırmamalı ya da böyle sorunlar üstüne hiçbir yargıda bulunulmamalıdır (Spinoza, 2016: 55). Spinoza'ya göre peygamberlik/vahiy hakkında söylenebilecek her şey *Kutsal Kitap*'tan çıkarılmalıdır: "*Gerçekten de anlama yeteneğimizin sınırlarını aşan sorunlar üstüne, sözlü ya da yazılı olarak peygamberlerin aktardıklarından başka ne söyleyebiliriz ki? Bildiğim kadarıyla artık yeni peygamber çıkmadığına göre peygamberlerin bize bıraktıkları kutsal kitaplardan başka yapacak bir şey kalmıyor (...)*" (Spinoza, 2016: 54).

Peygamberlerin açıkça bildirdikleri şeylerle açıkça bildirmediği şeyleri birbirinden nasıl ayırt edebiliriz? Spinoza bu ayrımın yine *Kutsal Kitaplar*'dan hareketle ancak mümkün olabileceğini ifade eder. Bunun için de Spinoza, ilkin bir peygamber tanımı yapar ve vahyin hangi kanallardan peygamberlere iletildiğini inceler. Peygamber, Tanrı'nın vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olan insanlar için vahyi dile getiren kişidir (Spinoza, 2016: 53). Ayrıca Spinoza genel olarak peygamberlerin Tanrı'nın vahiylerini, hayalgücü yardımıyla kavradıklarını vurgulayarak vahiy bilgisinin genellikle tabiat yasalarına dayanmadığını göstermek ister (Spinoza, 2016: 65). Başta belirttiğimiz gibi, Spinoza peygamberliği veya vahyi Kutsal Kitap'tan hareketle açıklamak ister. Buna göre *Kutsal Kitap*'ta Tanrı'nın vahyi; kimi zaman seslenerek, kimi zaman ateş için yükselerek veya Sina Dağı'na göklerden inerek peygamberlere verdiği yazılır. Spinoza'ya göre bu açıklamalar

tabiat yasalarına uymaz ve ancak olağanüstü bir hayal gücünün bir sonucu olabilir. Ayrıca *Kutsal Kitap*'ta vahiyler, Tanrı'yı tamamen insan-biçimci bir şekilde açıklar.

Spinoza *Kutsal Kitaplar* üstüne yapmış olduğu analizler çerçevesinde Tanrı'nın peygamberlerle, sözlerle veya görünümlemlerle ya da aynı anda iki şekilde vahiyde bulunduğuna yönelik sonuçlar çıkarır. Albert Nahum'a göre; peygamberlik ve Tanrısal vahiy'in iletme mevzusu (*Tanrı ve insanlarla iletişim*) genel olarak Musevilik ve İslam'a özgü bir sorun olarak görünür. Bu dinlerde vahiy, bildirme veya iletme problemiyle bağlantılıdır. Sadece bu iki dine Tanrı diğer insanlardan daha üstün ölümlü biri aracılığıyla sözselle ya da görüntüsel olarak iletmek istediği mesajları iletir. Hristiyanlık'ta ise durum Musevilik ve İslam'dan farklıdır. Hristiyanlık'ta vahiy iletilecek bir söz veya görüntü değil, İsa'nın kendisi cisimleşmiş/ ete kemiğe bürünmüş sözdür: "*Aslında İsa da Tanrı adına yasalar yazmış gibi görünür, ama onun şeyleri gerçek ve onlara bütünüyle uygun biçimde kavradığı düşünülmelidir. Çünkü İsa bir peygamberden çok Tanrı'nın ağzıydı* (Spinoza, 2016: 102)". Nahum'unifadesiyle "*Tanrı, İsa'yla diğer peygamberlerden farklı olarak söz ve imgelerle değil, zihinden zihne, yani doğrudan doğruya 'fikirle' iletişim kurmuştur*" (Nahum, 2015: 278). Burada Tanrı'nın ağzı ile kastedilen şey, insan zihni ve akıldır. Spinoza'ya göre İsa, vahyedilen şeyleri gerçekten algıladı ve anladı. Bir şeyi anlamak, onu zihinsel olarak kavramaktır (Spinoza, 2016: 102). Diğer yandan İsa'nın, yalnızca bir kavime değil, bütün bir insanlık adına dersler verdiği yazılır. Spinoza'ya göre Süleyman'ın Özdeyişler'i de, peygamberlik yetisi ve dine bağlılıktan çok, bilgeliğin yüceltilmesine dayanır. Süleyman'ın zihniyetine göre, tabii anlama yeteneğini geliştiren kişi, mutluluğu ve huzuru onun içindeki erdeminden⁴⁴ kaynaklanır (Spinoza, 2016: 105). Spinoza'ya göre Pavlus da, Romalılara Mektup'ta, Tanrı'nın ancak akılla kavranabileceğini yazmıştır: "*Pavlus, her insanın, Tanrı'nın gücünü ve sonsuz kutsallığını tabii ışıkla açıkça kavranabileceğini oldukça kesin bir biçimde göstermektedir*" (Spinoza, 2016: 105). Pavlus bilgisizliği eleştirir ve kötülük ile bilgisizlik arasında bir ilişki kurar. Bu bağlamda Spinoza, *Kutsal Kitap*'in kayıtsız şartsız tabii ışığı ve tabii tanrısal yasayı önerdiğini söyler. Dolayısıyla Spinoza açısından, İsa ve hatta Süleyman ile Pavlus,

⁴⁴ İnsanın salt kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücüne sahip olan özü ya da doğası (Spinoza, IV.B:VIII.T. 2013: 242).

Tanrısals yasayı akılcı bir şekilde ortaya koymaları bakımından diğery peygamberlerden ayrılmaktadırlar.

Spinoza Kutsal Kitap'taki açıklamalardan hareketle, Tanrı'nın bir tek Musa'ya yasalarını gerçek bir sesle vahyetmiş olduğunu kaydeder:“*Seninle orada, Levha Sandığı'nın üstünde Keruvlar arasında, Bağışlama Kapağı'nın üzerinde görüşeceğim*”(Spinoza, 2016: 55). Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap*'ta yazılana bakılırsa, Tanrı, Samuel'e de gerçek sesle vahyetmiştir. Fakat Spinoza için bu gerçek bir açıklama değildir. Keza Avimelek'in işittiğı ses de gerçek değildir. Samuel ve Avimelek, Tanrı'nın iradesini uyanırken değil, yalnızca düş görürken öğrenebiliyordu (Spinoza, 2016: 56). Spinoza'ya göre burada söz konusu olan şey, canlı hayal gücünün yarattığı imgenin varlığıdır. *Kutsal Kitap*'ta Tanrı'nın Musevilere doğrudan seslendiğinin yanında, metnin kimi yerlerinde ise, Musevilerin Tanrı'yı bizzat gördükleri yazılır. Spinoza'ya göre Musa'ya vahyedilen yasada, Tanrı'nın herhangi bir sureti veya görüntüsü yoktur. Çünkü Musa'nın Musevi topluma ilettiğı temel şey, yalnızca bir Tanrı'nın olduğu ve putlara inanılmaması gerektiğidir. Spinoza'ya göre, Tarihler-1/XXI'de, Tanrı'nın bizzat görüntüsü ile vahiy gönderdiğine yer verilir. Davut ve Balam bölümlerinde de Tanrı'nın melek görüntüsüyle vahiy indirdiğine yönelik açıklamaların olduğu yazılır.

Spinoza bu konuyla ilgili olarak yalnızca Kutsal Kitap'ta yazılan açıklamalara göre Kutsal Kitab'ın anlaşılması ve başka anlamlara çekilmemesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Ortaçağ Musevi filozof Maimonides'i (Moşe ben Maimon) eleştirir. Ona göre Maimonides ve onun gibi düşünönerler, bu olup bitenleri Aristotelesçi felsefenin unsurları anlamaya ve “*Kutsal Kitap'a söylemediğı şeyleri zorla söylemeye çalışırlar*”(Spinoza, 2016: 57). Maimonides açısından vahiy, “*hakikati ilahi varlıktan çıkan, faal akıl aracılığıyla önce insanın akli melekesine sonra da muhayyile melekesine ulaşan bir feyiz*”(Vural, 2013: 71) olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda Faal Akıl, canlı hayal gücünün ürünü olan vahiyleri, akla uygun hale getirmeye çalışır. Bu da Spinoza'ya göre teolojiyi veya vahiy kendisinde olmayacak tarzda akılsal kılma girişimidir.

Spinoza *Kutsal Metinler*'deki Tanrı-peygamber ilişkisinin hayalgücü ile olan bağını, “ruh” kavramından hareketle irdeler. Spinoza her bir peygamberin *Kutsal*

Metin’deki “ruh” tanımlamamasının birbirinden farklı olduğunu söyler ve görünürde “ruh”un yedi anlamının olduğunu ifade eder: Soluk olarak(Mezmurlar CXXXV-17); nefes alma olarak(Samuel 1 XXX-12); cesaret ve güç olarak (Yeşu II-11 ve Hezeikel II-2), erdem olarak(Eyüp XXXII-8); niyet olarak (Süleyman Özdeyişler I-23, Hezeikel I-12, Yeşaya XXX-1); can/hayat olarak (Vaizler III-19) ve rüzgar olarak (Hezeikel XXXVII-9) (Spinoza, 2016: 59/60).

Dolayısıyla her bir peygamber Tanrı’nın vahyini, hayalgücüne bağlı olarak “Tanrısal ruh” olarak kavramıştır. Tüm bu farklı anlamlar, peygamberlerin mizaçları, vahyin geldiği dönem ve koşullara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer yandan, “ruh”un anlamlandırma biçimleri Tanrı’yı genelde bir insanmış gibi tanımlar. Spinoza *TTP*’de insanbiçimci Tanrı tasavvuruyla ilgili *Kutsal Metinler*’den hareketle bir dizi örnek verir ve vahiy ile hayalgücü ilişkisinin ortaya çıkardığı insan - biçimci (antropormist) anlayışı eleştirisi konusu yapar: “*Tanrı’nın bir önder, bir yasa koyucu, bir kral, bağışlayıcı bir güç, adil bir güç vs. gibi hayal edilmesinin nedeni [vahyin yasa olarak algılanmasıdır] budur. Oysa tüm bu sıfatlar yalnızca insan tabiatına ilişkindir ve tanrısal tabiatın bütünüyle dışlanmalıdır*” (Spinoza, 2016: 102).⁴⁵

Buradan anlaşılıyor ki Spinoza açısından Tanrı insanlara yasalar buyuran bir hükümdar ya da bir yasa koyucu değildir. Tanrı’nın bir yasa koyucu olarak algılanması, Âdem’in yasak ağaçtaki meyveyi yemesi ile başlar. Spinoza’ya göre, Tanrı Âdem’e yasak ağacın elmasını yerse, zorunlu olarak kötülüğün doğacağını söyledi. Doğa zorunluluğu çerçevesinde, Âdem’in yine zorunlu olarak elmayı yiyeceğini açıklamadı. Bu yüzden Adem ’in bilgi eksikliği nedeniyle, o Tanrı’nın bu vahyini bir yasa ve Tanrı’da sanki bir yasa koyucu ya da hükümdar oldu (Spinoza, 2016: 101). Spinoza’ya göre, bilgi eksikliği durumu, Musa’nın On Emir’i için de geçerlidir. Çünkü On Emir yalnızca Musevilerin bakış açısına göre yasa sayıldı. “*Tanrı’nın varlığını sonsuz gerçek olarak bilmediklerinden, On Emir’de kendilerine vahyedilen şeyi, yasa olarak algılamak zorunda kaldılar: Tanrı vardı ve yalnızca ona tapınmak gerekiyordu*”(Spinoza, 2016: 101). Spinoza’ya göre, Tanrı adına yasalar yazan tüm peygamberler vahiyleri “sonsuz gerçeklikten” ziyade, bir yasa olarak ele

⁴⁵(İtalik kısımlar bu metnin yazanı tarafından eklenmiştir).

aldılar. Bu yüzden vahiyler “Tanrısal yasa” olarak, Tanrı da bir hükümdar gibi hayal edile geldi. Fakat yine de Musa’nın yasaları, Tanrı’nın yasası ya da Tanrısal Yasa diye adlandırılabilir (Spinoza, 2016: 99). Dolayısıyla Spinoza burada vahyin kendisinden çok, vahyi dile getiren kişiye [peygambere] yönelik bir soruşturmaya girişmektedir. Bu noktada vahiyler belli bir kavmin ([İsraillilerin] ortak itaat temelinde siyasal birlikteliklerine yönelikse, bu durumda vahiy, bir yasa olarak algılanır. Vahiyler böyle algılandığında, Tanrı’da bir yasa koyucu ya da bir hükümdar gibi hayal edilir. Deleuze’un ifadesiyle; “ $2+2=4$ eder ve eğer bundan hiçbir şey anlamazsanız, bu tabiat yasasını bir emir ya da bir buyruk olarak anlarsınız” (Deleuze, 2000: 174/175). Kısacası Spinoza’ya göre peygamberler, hayal güçleri sebebiyle vahyi bir yasa olarak düşlediler. Bu nedenle de Tanrısal zorunluluğu ve Doğa yasasının zorunlu belirlenmişlik ilkesini kavrayamadılar.

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı gibi, Spinoza peygamberlik ve *Kutsal Kitap*’ın varlığını reddetmez. O *Kutsal Kitaplar*’daki peygamberlerin söylemiş olduğu şeyleri ya da vahiylerin, zaman içinde teologlar tarafından farklı şekillerde yorumlandığına dikkat çeker⁴⁶ Spinoza’ya göre Hezekiel’in söylediklerinin Musa’nın söyledikleriyle birçok açıdan farklı ve aykırıdır. Spinoza bu aykırılığı temel bir noktada birleştirilip yorumlanmasını yapan ya da bu yorumlamayı mümkün kılan teologları eleştirir. Spinoza’ya göre, *Kutsal Kitap*’ın açıkça belirtmediği şeyleri ya da vahiylerin özü dışında bu metinlerden herhangi başka bir şey çıkarılmamalıdır. Ne Yeşu’ya ‘astronomi bilgisi’ ne de Süleyman’a ‘matematikçi’ yakıştırması yapılmamalıdır (Spinoza, 2016: 74). Çünkü peygamberler salt hayalgücüne bağlı olarak vahyi ifade ettiler. Peygamberlerin bilgisi sıradan insanların bilgisiyle eş değerdir. Spinoza’ya göre, Süleyman Tapınağı yaparken bir çemberle onun çapı arasındaki ilişkiden habersizdi. Bu yüzden *Kutsal Kitap*, “ne doğal ne de tinsel şeylerin” bilimidir (Arslan, 1999: 122). Peygamberlerin Tanrı hakkında sıradan

⁴⁶ “Bize peygamberlerin (elimizde kalan) kitaplarını (Şabat Risalesi, Bölüm I-13’te aktırıldığı gibi) aktaran hahamlara göre, Hezekiel’in söyledikleri Musa’nın söylediklerine aykırıydı ki, az kalsın bu kitabı kutsal metinler arasına sokmama kararı alacak ve onu bütünüyle hasıraltı edeceklerdi. Hahanya adlı biri kitabı açıklamayı üstlendi de, kararlarından vazgeçtiler (...) Bu amaçla neler yaptığı da çok belli değildir. Kaybolmuş olan bir yorum metni mi oluşturuldu? Yoksa Hezekiel’in sözlerini, hatta söylemini kendi gönlünce değiştirip uyarladı mı (böyle bir cüret gösterildi mi)? Ne olursa olsun her durumda, Hezekiel, XVIII, ne Mısır’dan Çıkış XXXIV-7’yle, ne de Yereyia XXXII-18, vs’yle uyumuşu benzer” (Spinoza, 2016: 79).

insanın fikirlerine tıpa tıp benzer fikirleri vardı. Vahiylere de bu fikirlere uyarlandı (Spinoza, 2016: 75).

Peygamberliği Spinoza, Nadler'in belirttiği gibi, herhangi bir doğa olayından farklı değerlendirmez (Nadler, 2013: 387). Çünkü insanlar doğaları gereği arzulayan varlıklar oldukları için, hayalgücü/imgelemeden hareketle yaşamlarını sürdürürler. Fakat peygamberlerin⁴⁷ sıradan insanlardan farklılığı, esinli insanlar olmalarından ileri gelir (Rızk, 2012: 174). Bununla birlikte yukarıda belirtildiği gibi, peygamberler salt hayal gücüne bağlı olarak vahiylere dile getirdikleri için, Spinoza peygamberliğin peygamberleri daha akılcı veya daha bilgili kıldıklarını düşünmektedir. Sözelimi Adem Tanrı'nın her yerde olduğu bilgisine sahip olmadığı için, ondan gizlenmeye çalışmış; Musa da Tanrı'nın göklerde olduğunu hayal ettiği için O'nunla görüşmek için yüksek bir dağa çıkmıştır. Aynı şekilde her peygamber hayal ettiği şeye, o anki ihtiyaçlara veya durumlara göre Tanrı'yı düşünmüşlerdir.

Bu noktada Spinoza burada hayalgücüyle ortaya koyulan vahiylere akılcı kılınma girişimlerini şiddetle reddeder. Balibar'in belirttiği gibi teologlar, teorik nesnelere dönüştürdükleri dini, nesnelere üzerinde rasyonel spekülasyonda bulunarak hayatlarını geçirmekteydiler (Balibar, 2004: 23). *Kutsal Kitap*'ta da kimi doğa olaylarının oluşum süreci rasyonel bir tarzda ortaya konulmaktadır. "*Kutsal Kitabın içeriği ile özgür bir insanın kendi aklıyla kavradıkları arasında açık çelişkiler vardır ve bu çelişkiler yakında incelendiğinde peygamberlerin Kutsal Kitapta değindikleri kimi doğa olayları hakkında hemen hiç bilgi sahibi olmadıkları anlaşılmaktadır*" (Balanuye, 2016: 217). Bu da doğal bir şeydir, çünkü kutsal kitap bir doğa bilimi, astronomi veya matematik kitabı gibi okunmamalıdır. Vahiylere sıradan insanın algısına göre oluşturulmuş metinlerdir. Spinoza, Moşe ben Maimon gibi düşünürlerin *Kutsal Kitap*'ı akılcı bir çerçevede ortaya koymalarını saçmalık bulur. Bu yüzden peygamberlerin söyledikleri dışında onlara herhangi bir yakıştırma yapılmamalıdır.

Spinoza'ya göre *Kutsal Kitaplar*'ı yorumlayan hahamlar ya da teologlar, vahyin özünden çok vahyi kendi istekleri doğrultusunda açıklamışlardır. Ortaya

⁴⁷ Hobbes peygamberliği şöyle tanımlar: "*Tanrı'dan insana veya insandan Tanrı'ya konuşan anlamına: bazen tahmin edici veya olacak şeyleri önceden bildiren bir kimse: ve bazen de, kafası karışık insanlar gibi, gelişi güzel konuşan bir insan anlamına gelir. En sık olarak, Tanrı'dan insanlara konuşan anlamında kullanılır* (Hobbes, 2012: 312/313).

çıkan çatışmaların veya din savaşlarının nedeni de budur. Buna karşılık insanları bağlayan vahyin kesin özüdür ve Spinoza açısından bu kesinlik matematiksel değil toplumsal bütünlüğü ve uyumu sağlayan ahlaki bir kesinliktir.⁴⁸ Vahyin özünü-itaat, ahlaki reçeteler vs.- öne çıkaran Spinoza, vahiyde esas olanın, Tanrı'nın buyruk ve emirleriyle toplumu umut ve korku duygularıyla itaate zorlamak olduğunu düşünür. Bu açıdan o, Kutsal Metinlerde Tanrı'nın sözü denilen her şeyi peygamberlik bilgisi olarak saymamak gerektiğini belirtmektedir (Spinoza, 2016: 55). Leo Strauss' göre *TTP*, yüzyıllardan beri vahiy adına savunulmuş olan önermeleri çürütmeye girişir. Bu önermeler, tarihsel süreçte insanların nasıl umut ve korku arasında köleleştirildiğini ortaya koyar (Strauss, akt: Tatian, 2009: 91).

Buna göre vahyin özü dışında yapılan diğer tüm yorumlamaların insanlar açısından bir bağlayıcılığı olamaz: *“Peygamberlere yalnızca vahyin hedefi ve özü konusunda inanmak zorundayız. Geri kalanlar konusunda, her insan kendisine uygun gelen şeye inanmakta özgürdür (...) Bunun dışında, söz konusu vahyin içerdiği her şey, (...) bizi pek az ilgilendirir. Her insan bu konuda aklına en çok yatan şeye inanmalıdır”* (Spinoza, 2016: 80). Vahyin özü, insanları doğru eyleme, erdemliliğe, sevgi ve adalete davet etmekten ibarettir. Vahiylere amaç, tüm insanlara daha rahat ve güvenlik içinde yaşamalarına yönelik ahlaki reçeteler sunmaktan ibarettir. Tanrı'yı insan biçimci bir şekilde açıklayan ve bunları gerçekmiş gibi aktaran vahiylere inanılması zorunlu değildir. Ona göre vahyi insanların tutum ve davranışlarına yön verecek duygusal bir şekilde sunmak kabul edilemezdir. Çünkü o zaman da hurafeler ortaya çıkarılır ve sevgi, adalet ve ortaklık yerini savaşa bırakır. Buna göre herkes aklına en çok uyan şeye inanmada özgürdür. Böylece Spinoza Kutsal kitabı teologların, yorumcuların egemenliğinden kurtararak her bireyin anlama yetisine göre onu yorumlama özgürlüğüne kavuşturmak ister.

Öte yandan Musevilerin seçilmiş toplum oldukları söylemi Spinoza açısından kabul edilemezdir ve ona göre Tanrı yasaları herkes için ortaktır. Bir Paganla bir Musevi arasında herhangi bir fark olamaz. Başka dinlere ve inançlarda da peygamberlerin olabilirliğini ifade eden Spinoza şunu ekler: *“Putperestlerin gerçek*

⁴⁸ *“Ahenk yaratan değerler adalet, eşitlik ve dürüstlikle ilgili değerlerdir (...) Bu bağlamda, insanların sevgi ile birbirlerine kenetlenmesini sağlayan din ve ahlaka ilişkin değerlerdir.”* (Spinoza, IV.B:XV/A.B. 2013: 317).

peygamberleri de uluslarının inançlı insanlarına aynı vaatte bulundular ve onlara teselli olarak aynı kurtuluş umudunu sundular” (Spinoza, 2016: 93). Tanrısal bilgi ve sonsuzluk tüm dünyada evrenseldir. Bu bağlamda ulusların peygamberleri yoktur, vahiyler bütün insanlık adına ifade edilmiştir.

Spinoza’yı izlediğimizde onun peygamberliğin dört temel özelliğine dikkat çektiği anlaşılmaktadır. i) peygamberlik ve vahiy aynı şeydir; ii) vahiy bilgisi Tanrısal kesin bilgidir; iii) imgelem ve hayalgücü yüksek olan kişilere vahiy gelmiştir; iv) peygamberlerin açıkladıkları vahyin özü ile Kutsal Metinler’in aktardıkları vahiyler arasında farklar vardır. Hatta Spinoza açısından peygamberlerin vahiyleri arasında da çelişkiler ve aykırılıklar bulunur. Metinler arası farklılık ve çelişkilerin yorumcular tarafından birbirine uygun hale getirilmesinden bile, kutsal metinlerin değiştirildiği ve sonradan yorumların eklendiği ortaya çıkar. Ayrıca bu son derece doğaldır çünkü vahiyler salt akıl gücüyle -tabii bilgi dâhilinde- ortaya çıkmamışlardır, duruma, yere ve zaman göre koşullardan etkilene hayal gücünün ürünüdürler. Bu noktada Spinoza peygamberler ile hayal gücü arasında kurduğu sıkı ilişkiden hareketle yasa kavramı bağlamında mucize eleştirine geçmektedir.

3.2. Doğa Yasası ve Mucizeler

Tektanrılı dinlerde; peygamberlik, vahiy ve mucize arasında sıkı bir ilişki bulunur.⁴⁹ Çünkü bu dinlerde peygamberlik, mucizenin faili ya da tasarlayıcısı olarak açıklanır: *“Tanrı vahyini insanlara bildirmekle görevlendirdiği peygamberlerinin, peygamberliğini ispat için onlara mucizeler vermiştir”* (Taziev, 2013: 133). Peygamberliğin bir işareti olarak ele alınan mucizeler, Patristik dönem düşünürlerinin de üzerinde düşündüğü bir kavramdır. Augustinus için Kutsal Kitap’ta geçen mucizeler gerçektir, çünkü onların tanıkları kutsal metinlerdir. Kutsal Kitap’ta Musa’nın Tanrı’nın yardımıyla denizi yardığını, Hoşea’nın zaferini tamamlaması için güneşin hareketini durdurması isteği ile Tanrı’ya dua ettiği geçer (Arslan, 2010: 399). Oysa Spinoza için mucizeler, peygamberlik için bir kanıt değeri taşımaz. Yukarıda ele aldığımız gibi, peygamberler, hayal gücünün yardımıyla vahiye ulaşırlar. Spinoza’ya göre, peygamberlerin dile getirdiği mesajlar, tamamen

⁴⁹ Kur’an-ı Kerim, *“İsa’nın Mucizeleri: Âl-i İmran ve Mâide Sureleri”*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; Tevrat, *“Mısır’dan Çıkış”*, Yeni Yaşam Yayınları, s:56-101.

gündelik yaşama ilişkindir ve mucizeler de bu gündelik yaşam ilişkilerinden hareketle, tabii yasanın dışında veya ötesinde değil doğaya içkin düzen olarak anlaşılmalıdır.

Spinoza peygamberliği teolojik bir bağlamda, -tamamen *Kutsal Kitap*'ta vahyedilmiş esasları içeren bir yöntem aracılığıyla- ele alma gereği duymuştu. Ancak mucizelere gelince, felsefi bir yöntemle onu ele almaya gireriz. Çünkü onun için bu, “felsefi” bir sorudur: Tabiatta, O'nun yasalarına aykırı olan ya da O'ndan kaynaklanmayabilecek bir şeyin meydana geldiği düşünülebilir mi? (Spinoza, 2016: 132). Zira tek tanrılı dinlerde, mucize, doğal veya bilimsel yasalarla açıklanamayan, dolayısıyla da ilahi bir kuruma atfedilen olağanüstü/harikulade bir etkinlik olarak açıklanır. Buna göre mucize, doğa yasalarının askıya alındığı durumları ifade eder. Spinoza mucizeyi tam da bu anlamda, “doğa” ve “doğa yasalarının askıya alınması” çerçevesinde tartışır.

Spinoza'nın mucize eleştirisinin anlaşılır kılmak için, onun yasadan ne anladığını kavramak önemlidir. Çünkü onun mucize eleştirisinin temelinde mucizenin doğa yasasına aykırılığı fikri yatmaktadır.

*Felsefe Sözlüğü*nde yasa kavramının üç farklı tanımı yapılır: “(1) doğal olayları birbirine bağlayan zorunlu ilişkiyi ortaya koyan genel prensip, doğadaki olaylar arasında hüküm süren sürekli ilişki. (2) Bir bütünü meydana getiren öğelerin işleyişini yöneten zorunlu ve sürekli bağıntı. (3) Toplumsal yaşamı ve insan eylemlerini düzenleyen normlar, kurallar” (Cevizci, 1999: 922). Birinci ve ikinci tanımlamalar, Kimya'daki “Termodinamik Yasaları”, nedensellik yasası gibi, Doğa ve Doğa düzenine, doğa yasasına göndermede bulunur. Üçüncü tanımlama ise, bir yasama organı tarafından çıkarılan, toplumsal yaşamı ve insan etkinliklerini düzenleyen bağlayıcı kurallar bütününe, ister insani yasalar olsun isterse de dinsel yasalar (şeriat) olsun hukuki Yasalara göndermede bulunur.

Spinoza düşüncesinde ise yasa, insanların kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davranması anlamına gelir (Spinoza, 2016: 95). Buradaki yasa tanımlaması, *Ethica*'daki Tanrı'nın zorunlu nedenselliği ilkesinden hareketle açıklanır. Çünkü Spinoza'ya göre *natura naturata [üretilen doğa]*, zorunlu bir belirlenmişlik

içerisinde var olur. Her şey, Tanrısal Doğa'nın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde var olmaya ve bir eylemde bulunmaya belirlenmiştir (Spinoza, I.B:XXIX.Ö. 2013: 60). Tabiatın zorunluluğuna bağlı olan yasalar, var olan şeylerin tanımından kaynaklanır. Bu türden yasalar mutlak yasalar olarak tanımlanmaktadır.

Buna karşılık *TTP* özelinde yasalar, “insani yasa” ve “Tanrısal yasa” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: “*İnsani yasadaki insan güvenliği ve devletin güvenliğine hizmet eden yaşama usulünü anlıyorum. Tanrısal yasadaki ise, yalnızca en üstün yararı, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözeterek yasayı anlıyorum* (Spinoza, 2016: 97).

Bu alıntılanan pasajdan Tanrısal yasa ile başlarsak, *Ethica*'dan biliyoruz ki; Tanrısal bilgi ile anlama yetisi arasında sıkı bir ilişki vardır. Tabii şeyler anlaşılıp tanındıkça, Tanrı bilgisine yönelik kavrama gücü de o ölçüde artar. Bu çerçevede Spinoza tanrısal yasanın mahiyetini iki özellik temelinde açıklar: (1) Bu yasa evrenseldir, yani tüm insanlara ortaktır. (2) Nasıl olursa olsunlar, tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz (Spinoza, 2016: 99). Bununla birlikte tarihi anlatıların toplumun politik birliğinin korunması ve sürdürülmesi bakımından önemi, sivil hayata katkıları da göz ardı edilmez. Yine de Spinoza açısından tarihi anlatılar bize ne Tanrısal yasayı tanıtabilir ne de Tanrı sevgisini kazandırabilir. Tarihi anlatılar çerçevesinde oluşturulmuş törenler de, Tanrısal yasanın gerekli kıldığı şeyler değildir. Çünkü Tanrısal yasa, akılla ulaşılmayan hiçbir şeyi gerekli görmez. Oysa Tanrısal yasadaki farklı olarak toplumsal yasa veya insani yasa ilk bölümde ele aldığımız birinci bilgi türüyle ilişkili olarak edilgin umut ve korku hisleri tarafından belirlenmiş dışsal bir düzene göre gerçekleşir (Deleuze, 2011: 103). Spinoza insani yasayı, insanların tabiatın edindikleri haklardan bir şeyi bırakıp ya da bırakmaya zorlanıp, belirli bir yaşam usulüne boyun eğmeleri olarak tarif eder (Spinoza, 2016: 95). Yani insanlar, bazı haklarını devredip toplumsal bir yasa meydana getirirler. Ancak Spinoza, toplumsal yasa ve bu yasaların algılanışının insanlar tarafından yanlış anlaşıldığına dikkat çeker. Yasadan genel olarak anlaşılan şey, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri buyruklardır (Spinoza, 2016: 96). Bu yüzden sıradan insanlar, toplumsal yasanın kendisini, tüm yasaları içeren bir

gerçeklik olarak kavrarlar. Bunun temel nedeni ise, insanların doğa düzenindeki şeylerin birlikteliği ve şeylerin zincirleme bağlantıları konusunda bilgisiz olmalarıdır.

İşte Spinoza tam da bu bağlamda mucizenin, “doğa yasalarına” aykırı olarak gerçekleşen bir olay anlamında kullanılan mucizeyi reddeder. Onun bakış açısına göre Doğa’da, doğaya aykırı meydana gelebilecek herhangi bir olay yoktur. Birinci bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, Tanrı/Doğa özdeşliğinin bir sonucu olarak Doğa, sabit ve değişmez yasalar içerir. Doğa’da olasılığa veya mucizeye yer olamaz. Nadler’in aktarımıyla; “*Tanrı mucizeler yaratmaz, doğanın zorunlu akışında herhangi bir kopuş mümkün değildir*” (Nadler, 2013: 332). *Ethica*’dan da anlaşılacağı gibi, Tanrı, Doğa’nın kendisi olması bakımından, kendi doğasının işleyişini durdurması mümkün değildir. Tanrı’nın edimsel kudreti ile Doğa’nın normal işleyişi bir ve aynı şeydir. Başka bir deyişle; tabiat yasası ve Tanrı’nın zorunlu varoluşu bir ve aynı şey olduğu için, Doğa zorunlu bir şekilde olduğu gibi işler.

Öte yandan Spinoza, mucizeler ile insan bilgisinin yetersizliği arasında yakın bir bağ kurmaktadır. Ona göre sıradan insan, Doğa’da meydana gelen alışılmadık şeylerin nedenini bilmediği için, bunu mucize diye adlandırmaya gelmiştir (Spinoza, 2016: 119). Bu açıdan nedenleri bilinebilir olmayan şeyler, mucize olarak tanımlanmıştır. Sıradan insan, doğa kendi olağan akışında gittiğinde, Tanrı’nın müdahalede bulunmadığını düşünür. Buna karşılık Tanrı’nın doğanın işleyişine müdahalede bulunduğu inandığında, doğa yasasının ve doğal gücün işlemediği sonucuna varır. Böylece sayısal olarak iki farklı gücün var olduğunu hayal eder: Tanrı’nın gücü ve tabii şeylerin gücü (Spinoza, 2016: 118). Burada Tanrı’nın gücü, tabii şeylerin gücüne indirgenir. Oysa Spinoza’ya göre tabii şeylerin gücü, Tanrı tarafından belirlenmiştir. Spinoza sıradan insanın Tanrı ve tabiatın ne olduğunu bilmekten aciz olduğu kanısındadır. Sıradan insanın imgeleminde Tanrı’nın gücü bir hükümdarın hâkimiyetine, tabiatı ise kendiliğinden işleyen denetimsiz bir güce eşitlenir. Fakat Spinoza tabiatın gücünün Tanrı’nın gücünden başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır (Spinoza, 2016: 120).

Bu açıklamalar doğrultusunda mucizelerin Doğa’nın yasasını askıya aldığı tarzındaki bir düşünce, Tanrı’nın özüne ve tabiatın evrensel yasalarına aykırı

düşmektedir. Bunun yanı sıra, tıpkı peygamberlerin Tanrı'nın özünü kavramada yetersiz kalmaları gibi, mucize düşüncesi de Tanrı hakkında, onun özü, varoluşu ve esirgeyciliği ile ilgili olarak hiçbir bir bilgi vermez (Spinoza, 2016: 123).

Bu şekilde anlaşılan mucizeyi yadsıyan Spinoza, yine önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Doğa'nın sabit ve değişmez bilgisine ya da Tanrısal bilgiye, ikinci bilgi türünün konusu olan ortak kavramlardan hareketle ulaşabileceğini düşünmektedir. Çünkü ortak kavramlar, Doğa'nın akışının değişmez bir yasaya bağlı olduğu bilgisini verir. Bu anlamda sürekli bir düzen içerisinde ilerleyen bir tarzda üretilen doğa [natura naturata] kavrandığında, Tanrı'nın zorunlu varoluşunun bilgisi elde edilecektir. Tanrı bilgisine yalnızca açık seçik bir şekilde anlaşılan şeylerden hareketle ulaşabiliriz: “*Tabii şeyleri daha iyi tanıdığımız, ilk nedenlerine nasıl bağlı olduklarını ve tabiatın sonsuz yasaları uyarınca nasıl işlediklerini daha açık anladığımız ölçüde, Tanrı'nın ve iradesinin de o kadar iyi kavrarız*” (Spinoza, 2016: 123). Bu açıdan Doğa'nın kendisi olarak natura naturata, insanlara açık-seçik olan bilgilerin bir toplamını sunar. Tabii şeylerin bilgisi, Tanrısal bilgiyi ortaya çıkaran bir işleve sahiptir ki bu bilgi aynı zamanda kesin bilgidir.

Buna karşılık Spinoza şunu vurgular: şayet tabiatın evrensel yasalarında süreksizlikler/kesintiler olmuş olsaydı, yani kelimenin geleneksel anlamıyla mucize mümkün olsaydı, Tanrı'nın kesinliği mümkün olamayacaktı. Sonuçta Tanrı'nın varoluşundan ve dahası hiçbir şeyden asla emin olamayacaktık (Spinoza, 2016: 122). Bu açıdan doğa yasasının askıya alınması anlamında alınan mucizeler, Tanrı hakkında tabii olarak sahip olduğumuz bilgileri ortadan kaldırır ve hem Tanrı, hem de her şey hakkında bizi kuşkuya sürükler (Spinoza, 2016: 124). Görüldüğü gibi kuşkuculuk ile hurafeler/batıl inançlarla ilişkilendirilen mucize arasında yakın bir bağ kurulmaktadır. Dolayısıyla da mucize bağlamında Doğa'da meydana gelen bir olayın, tabiat yasasına uygun mu ya da aykırı mı olduğu gibi bir soru, Spinoza açısından geçersizdir. Çünkü bu soru, insanın kavrama yeteneğini aşar ve insanın kavrama yeteneğini aşan bir olaydan hareketle Tanrı bilgisine ulaşamaz. Sonuçta mucize, Tanrı hakkında hiçbir bilgi veremez.

Spinoza, yeni bir mucize tanımı formüle eder: Mucize tabii şeyin ötesinde değil, bizzat tabii olan şeyin doğasını imler. Mucize, Doğa'ya içkin olan ve nedeni

bilinmeyen bir şeydir. *Natura naturata*'da olan her şey Tanrı yasaları uyarınca gerçekleşir ve doğa değişmez düzenini korur.

Spinoza bu yeni tanımlamasını, *Kutsal Kitap*'ın tarihsel bağlamının akılcı bir yorumuyla da destekler ve doğa yasalarını aşan mucize fikrini bir daha çürütmeye çalışır (Balanuye, 2016: 229). Yukarıda belirttiğimiz gibi Spinoza için mucize, doğa yasasının olağan akışı içerisinde, beklenmedik ve o güne kadar tanık olunmamış, nedeni bilinmeyen olaylardır. Ona göre *Kutsal Kitap* mucizelerden söz ettiğinde, tabiatın bir eserinden başka bir şey ima etmez (Spinoza, 2016: 124). *Kutsal Kitap*'a göre, mucizeler sadece peygamberlere ait bir şey değildir; sahte peygamberler, kâhinler ve büyücüler de mucize yapabilme gücüne sahiptir. Orada sahte peygamberlere inanılmaması ve onların dinlenilmemesi gerektiği vurgulanır (Yasanın Tekrarı, s:198). Hatta aynı yerde sahte peygamber mucizeler yapsa bile, öldürülmesi gerektiği salık verilir. Sahte peygamberlerin de mucize yapabilme gücü olduğu için, insanlar sahte peygamberin tanrısına da inanabilirler. Spinoza açısından *Kutsal Kitap* da, mucizelerden hareketle Tanrı bilgisine ulaşamayacağını açıkça ifade eder. Eğer mucizeler bize Tanrı'nın özüne dair bir bilgi vermiş olsaydı, İsrailoğullarının o kadar mucizeden sonra Tanrı hakkında şüphelenmemeleri gerekecekti. İsraililer Musa'nın onları terk ettiğini sandıklarında, Harun'dan, görebilecekleri ilahlar istediler (Spinoza, 2016: 124). Dolayısıyla Museviler, mucizelerden hareketle bir Tanrı'ya dair bir bilgiye sahip olamadılar ve Tanrı'ya yönelik şüphelerinin giderilmesi için sürekli olarak bir mucize istediler. Oysa Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap*'ta, Tanrı iradesiyle yapıldığı söylenen her şey, tabiat yasalarından başka bir şey değildir. Bu durum sadece sıradan insanın kavrama yeteneğini aştığı için, o Tanrı'yı göklerde duran bir hükümdar gibi hayal eder ve mucizeyi de Doğa'daki yasaların kesintiye uğraması şeklinde değerlendirir. Spinoza'ya göre tabii şeyleri nedenleri ile açıklamak *Kutsal Kitabın* işi değildir (Spinoza, 2016: 126). *Kutsal Kitap*'ta olağanüstü/mucizevi bir çerçevede anlatılan birçok olay ve örnek, doğa yasasından başka bir şey değildir.⁵⁰ Bu metinlerde verilen örneklerde şiirsel bir dil aracılığıyla, insanların hayal gücünü ele geçirip onları etkilemek hedeflenir (Spinoza, 2016: 127). Zaten *Kutsal Kitap*, şeyleri akılcı bir

⁵⁰ Örnekler: Samuel 1 IX-15, 16; Mezmurlar CV-24; Mısır'dan Çıkış I; Yaratılış XI-13'te. (Spinoza, 2016: 126).

çerçevede ortaya koymaz, fakat daha ziyade insanların hayal güçlerine hitap ederek, onlarda sofuca duygular uyandırmayı amaçlar.

Bu doğrultuda Spinoza teologlar tarafından ortaya atılan mucize yorumlarına dikkat çekmek ister. Yeşu döneminde güneşin durduğuna yönelik ortaya atılan mucizeler, güneşe inanan Paganları Musevi inancına çekmeyi amaçlar. Mucize niteliğindeki olayları ilk anlatan ve onları yazıya döken teologların da fikirleri bilindiğinde bu daha iyi anlaşılabilir. Bu kişiler, insanları sofuluğa yöneltmek için, kendi hayal güçlerinden hareketle birçok tasvire başvurmuşlardır. Balibar'ın ifadesiyle; *“teologların ortak kurgusu, ahlaki ya da tinsel bir dünyayı doğal dünyaya karşıt olarak görmeleridir”*(Balibar, 2004: 28). Bu açıdan *Kutsal Kitap*'ta, imgelem gücünden hareketle yazılmış birçok şey, gerçekmiş gibi okuyucuya aktarılır. Örneğin, Tanrı'nın göklerden Sina Dağı'nın üstüne ateş içinde inmesi ya da İlyas'ın ateşten bir atlı arabayla göklere alınması gibi (Spinoza, 2016: 130). Bu nedenle Spinoza, mucizelerin nasıl meydana geldiğini anlamak için, Musevilere özgü deyimlerin ve kelime oyunlarının bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Spinoza, 2016: 130). Musevilere özgü deyimlerin bilinmesi, tabii yasanın anlaşılması noktasında gerekli görülmektedir:

Kutsal Kitap'ta 'Tanrı Firavun'un yüreğini katılaştırdı' dediğinde, bunun yalnızca Firavun'un inat etmesi anlamına geldiği unutulmamalıdır. 'Tanrı göklerin kapılarını açtı' dediğinde de bununla sadece çok yağmur yağdığı söylenmektedir (...) Kutsal Kitap'ta tabii ışığa aykırı olduğu kanıtlanabilecek hemen hemen hiçbir şey bulunmaz. Tam tersine, biraz kafa yorulduğunda, aşırı karanlık görünen birçok şey anlaşılır ve kolay yorumlanır(Spinoza, 2016: 131).

O halde esas olarak mucizeler, nedenleri bilindik olmayan tabii olaylara işaret eder. Bunların nedenlerini anlamak ise, ancak akılcı bir yaklaşımla mümkündür. Bunun ötesinde nedenleri belirlenemeyecek ve tabiatın düzeninin dışında, hatta ona karşı gelişmiş gibi görünen şeylere rastlanırsa, Spinoza'ya göre onların üzerinde durulmamalıdır (Spinoza, 2016: 127). Çünkü tabiat yasasına aykırı olan her şey, akla da aykırıdır ve kabul edilebilir değildir. Öyleyse mucizelerin, tabii şeylerin kendisi olarak anlaşılmasıdır. Spinoza'nın içkinci Tanrı/Doğa özdeşliği fikrinde doğa yasasındaki sürekliliği ortadan kaldırmayı ima eden mucize, Tanrı bilgisine ulaşımı sağlayamaz.

Bu alt bölümü bitirmeden önce Leo Strauss'un Spinoza'daki mucizeye ilişkin ortaya koyduğu bir görüşü ele almamız uygun olur. Anlaşıldığı gibi Spinoza mucizeleri, tarihsel bir anlatı çerçevesinde değerlendirir. Geçmişten günümüze değin, doğa yasasına ters düştüğü sanılan nedeni açıklanamayan şeyler mucize olarak tanımlandı. Ayrıca burada mucize bir norma dönüştürüldü. Mucize – norm ilişkisi, teologların *Kutsal Kitap*'i kendileri dışındaki sıradan insanların yorumlamasını engellemeye çalışmak için ortaya koydukları bir yöntemdi. Oysa Spinoza'ya göre, akli başında olan herkes, Yeşu döneminde güneşin durmadığını kavrayabilir. İşte bu noktada Leo Strauss, Spinoza'nın akıl ile kurduğu ve tarihsel bir değerlendirme sürecinde ele aldığı mucize anlayışına karşı çıkar (Strauss, 1965: 133/135). Strauss'a göre, *Kutsal Metinler* geçmiş zamanın şartlarında ele alındıkları için, bugünkü akılcı ve bilimsel perspektiften hareketle değerlendirilmemelidir (Strauss, 1965: 134). Yine Strauss için, mucizelerin temel önemi, inanmayan insanların o dine inanmalarını sağlamaktır. Diğer yandan Strauss'a göre, Spinoza mucizelerin insanın akılcı yanını körelttiği yönündeki yaklaşımı da sorunlu bulur. Bu yüzden, geçmişte meydana gelen bir olayın, akılcı bir değerlendirme ile çözümlenmek doğru değildir (Strauss, 1965: 136). Bir kere Spinoza, mucizeleri tarihsel bir kategoride değerlendirirken, bizatihi her bir mucizenin kendi dönemindeki koşulları içerisinde ve metaforik olarak yorumlanması gerektiğine dikkat çeker. İkincisi Spinoza, mucizeleri doğanın akışı içerisinde meydana gelen doğa yasasından başka bir şey olmadığını söyler. Üçüncüsü, Spinoza, *Kutsal Kitap*'ta tabiat yasalarına meydan okuyan tasvirlerin, günümüzde bile gerçekmiş gibi aktarılması olayına karşı çıkar. Spinoza'ya göre teologlar mucizeleri Tanrı Sözü diye "kutsal" çerçevede ele alırlar ve üstünde yorum yapılmaması gerektiğini topluma söylerler.

Hemen herkes, kafasında uydurduğu şeyi, Tanrı sözü diye saydırmaya uğraşiyor ve din maskesi altında, yalnızca, başkalarını kendisi gibi düşünmeye zorlamak istiyor. Yine görüyoruz ki, genelde teologların umurunda olduğu tek şey, kutsal metinler saptırmak için en uygun yolu bulmak, böylece ortaya attıkları uydurmaları onlara dayandırmak ve bunları tanrısal otoritenin kanatları altına sokmaktır (Spinoza, 2016: 134).

Bu yüzden teologlar, *Kutsal Kitap*'ı, kendi zümreleri dışındaki insanlar tarafından, farklı bir çerçevede yorumlanmasını "*sapkın*"lık olarak karşılar. Çünkü "*saflığımızdan yararlanan vaizlerin, Doğanın doğrularını açığa çıkarmaya çalışan*

perdeyi indiren herkese ateş püsküreceği kesindi (Nadler, 2013: 33)”. Dolayısıyla, Spinoza için *Kutsal Kitap*, evrenseldir ve herkes kendi özgür zihniyle, *Kutsal Kitap* üstünde yorum yapabilir. Her insan, dini yorumlamada söz konusu otoriteye bütünüyle sahiptir (Spinoza, 2016: 153). O halde şimdi Spinoza açısından *Kutsal kitabın yorumlanma yönteminin nasıl olacağına* geçelim.

3.3. Kutsal Kitap Yorumu ve Analiz Yöntemi

Esas olarak *Teolojik Politik İnceleme*'nin merkezinde, Nahum'un belirttiği gibi, *Kutsal kitabın ne olduğu, ne söylediği ve nasıl okunması gerektiğine* yönelik genişçe ele alınmış yorum kuramı vardır (Nahum, 2009: 75). Spinoza'ya göre, *Kutsal kitap analizi, peygamberlik ve mucizelerin de asıl anlamlarını ortaya koyar. Kutsal Kitabın vermiş olduğu mesaj, basit ve açıktır. Kutsal Kitap'ın amacı insanları belirli bir davranış ve yaşam tarzına yönlendirmektir. Bu açıdan onun hedefi teorik olmaktan çok pratiktir* (Walther, 2009: 65). Ancak *Kutsal Kitabın olgusal olarak içerdiği zorluklar, bu basitlik ve açık-seçikliği arka plana iter görünümündedir. Bu nedenle Spinoza, Rızk'ın işaret ettiği gibi, metnin ne demek istediğini sorgulamadan önce, söylediği şeyi saptamanın önemine vurgu yapar* (Rızk, 2012: 178). Spinoza'ya göre, peygamberlerin aslında olağanüstü hayal gücüyle kurguladıkları vahiyler, teologların *Kutsal Kitap* üzerindeki yorumlarında, adeta 'gerçekmiş' gibi aktarılır. Geçen alt bölümde ele aldığımız tarzda mucizelerin doğanın sekteye uğrattığı yaklaşımı da, teologların böyle yorumundan kaynaklanır (Meral, 2015: 28).

Bu noktada Spinoza teologları sert bir dil ile hedef alır: Teologların umursadıkları tek şey, kutsal metinleri saptırmak için en uygun yolu bulmak, böylece ortaya attıkları uydurmaları onlara dayandırmak ve bunları tanrısal otoritenin kanatları altına sokmaktır (Spinoza, 2016: 135). Dolayısıyla teologların bu yorumlama yetkilerini kendilerinde görmelerinin yarattığı yanlışlık gösterilmelidir. Zihnimizi teolojik önyargılardan kurtarmamız ve insanların uydurmalarını tanrısal dersler saymaktan kendimizi alıkoymamız gerekiyor (Spinoza, 2016: 135). Bunun için *Kutsal Kitap*'ın en doğru yorumlama yönteminin bulunmasına ve temellendirilmesine ihtiyaç vardır.

Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı yorumlamanın genel kuralı olarak, onun tarihinden yola çıkılması ve açık-seçik olmayan hiçbir şeyin ona yakıştırılmaması gerektiğini söyler. O, *Kutsal Kitap* analizi için, Meral'ın aktardığı gibi, üç aşamalı bir yöntem sunmaktadır. Birinci aşama (1): Kutsal kitapların yazarlarının gündelik kullandıkları dilin özellikleri bilinmelidir. Bu şekilde dilin gündelik kullanımında her sözün sahip olduğu çeşitli anlamlar araştırılır (Spinoza, 2016: 137). Bu noktada peygamberlerin Musevi olmalarından hareketle Spinoza, İbranice dilinin tarihini öne çıkarır. Bu dilin tarihsel süreçte geçirdiği safhalar, kavramların geçirmiş olduğu anlamları yansıtır.

İkinci aşama (2): Her kitapta ileri sürülen görüşlerin, aynı konuya ilişkin olanların temel başlıklar altında toplanarak sınıflandırılması (Spinoza, 2016: 137). Bu sınıflandırma, birden çok anlama sahip olan veya belirsiz/muğlak kalan kavramların tespiti açısından önem oluşturur. Spinoza'nın ana kaygısı, mevcut bilgilerin gerçek olup olmaması değil, fakat daha ziyade kelimelerin anlamlarıdır. Eğer burada bir akıl yürütme yapılacaksa, Kutsal Kitaba dayanılarak, onun bağlamı içerisinde bu mümkün olacaktır (Meral, 2015: 28). *Kutsal Kitap*'ın tamamını mantıksal veya akılsal bir bağlama yerleştirilemez. Spinoza Kutsal metne bütüncül bir rasyonellik atfetmeye karşı çıkar. “Rasyonel olmayan bir olguyu rasyonelleştirmek veya bu olgunun örtük rasyonelliğini açığa çıkarmak” onun karşı çıktığı bir kutsal kitap okumasıdır. Bu bağlamda bu tavrı o, “Aristotelesçi budalalıklar, “gevezelikler” gibi nitelermelerle eleştirir (Nahum, 2009: 84). Bununla birlikte Kutsal Kitap tamamen akıl-dışı/irrasyonel olarak değerlendirilmez. Şu vurgulanmaktadır: Kutsal Kitap çoğu zaman anlama yetisine seslenmez. Şeyleri zorunlulukları içinde, ilk nedenleriyle kavram çabası için gerekli olan doğru bilgiyi bize Kutsal Kitap değil, fakat felsefe sağlar. Kutsal kitabın hedefi itaat ve dindarlık olmasına karşılık, felsefenin hedefi nedenlerin bilgisidir. Bu açıdan yorumlamanın da hedefi, yalnızca bir metnin hakiki anlamı olacaktır (Nahum, 2009: 85/87). Bu çerçevede Spinoza, “Tanrı ateşin içinde seslendi”⁵¹ ya da “Tanrı ateştir, Tanrı kıskançtır (Spinoza, 2016: 137)” cümleleri üzerinden metinlerin anlamını sorgulamaya çalışır. *Kutsal Kitap*'ın olağan akışı içerisinde, yukarıdaki ifadeler, Kutsal Kitaba uymamaktadır. *Kutsal Kitap*'ın birçok yerinde, Tanrı'nın cisim olmayacağı söylenmektedir. Bu nedenle Spinoza, söz konusu ifadelerin bire bir aynı

⁵¹ A.g.e., “Kutsal Kitap: Yasa'nın Tekrarı, 24.”, s:188.

anlamda ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, *Kutsal Kitap*'ın "Eyüp"⁵² bölümünde ateş kelimesi "*öfke ve kıskançlık*" anlamında kullanıldığı için, "*Tanrı, ateştir*" ifadesi, "*kıskançlık*" anlamını içinde barındırır. Bu anlamda Tanrı ateştir demekle, Tanrı kıskançtır demek arasında bir fark yoktur. O halde *Kutsal Kitap* tefsir edilirken, yine *Kutsal Kitap*ya dayanılmalıdır (Meral, 2015: 30).

Öte yandan burada konu, Musa'nın Tanrı'yı ateş olarak tahayyül etmesinin akla uygun olup olmadığı meselesi değildir. Bunu akla uygun hale getirmeye, rasyonelleştirmeye, sonuç olarak *Kutsal Kitap*'ın zihniyeti hakkında oynamaya hakkımız yoktur (Spinoza, 2016: 138). Bu bağlamda Spinoza Maimonides'i eleştirir: Spinoza'nın aktarınıyla; Moşe ben Maimon (Maimonides), her bir kutsal metnin farklı, hatta bazen karşıt anlamlar içerdiğini, bunlardan hangilerinin doğru anlama sahip olduğunu tespit etmenin pek mümkün olmadığını ifade eder (Spinoza, 2016: 149). Bu yüzden akılla ve evrensel doğrularla çelişen Tevrat pasajlarını, gerçek değil mecaz olarak anlaşılması gerektiğini savunur (Meral, 2015: 24). Çünkü Maimonides'e göre peygamberlerin vardıkları sonuçlar, olayların gerçekliğinden çıkmıştır (Spinoza, 2016: 151) ve metinlerde akla aykırı bir şey bulunmaz. Yine Spinoza açısından *Kutsal Kitap*ta yer alan metinlerde *alegorik* okuma gerektiren yerler bulunabilir. Ancak sorun hangi metnin *alegorik* veya hangisinin gerçek anlamıyla anlaşılması gerektiren nesnel bir ölçütün olmayışıdır. Bu yüzden *Kutsal Kitap*ya yönelik *alegorik* okumalar yapılırsa, o zaman *Kitap*ta geçmeyen anlamlar gerçekmiş gibi algılanabilir. İşte bu noktada Spinoza Maimonides'i tekrardan eleştirir (Nahum, 2009: 95). Yine nihayetinde Spinoza, *Kutsal Kitap* yorumu üzerine bir otoritenin oluşturulması gerektiği fikri konusunda, Ferisiler'in savunduğu otorite görüşünü de eleştirir.

Son olarak üçüncü aşama ise (3); İbranice tarihinin, peygamberlerin tüm kitapları hakkında elimize ulaşan bilgilerle birlikte ortaya serilmesidir. Her bir kitabın yazarının hayatı, uğraşları, karakterleri, kitapların niçin, kime ve hangi dilde yazıldıklarına bakılmalıdır. Hangi kitapların ve açıklamaların yasa niteliğinde, hangilerinin de ahlaki dersler olduğunu bilmek için, böylesi bir araştırma zorunludur (Spinoza, 2016: 139). Bu çerçevede hedef, kutsal metinlerin temel ilkesi ve

⁵²A.g.e., "Kutsal Kitap: Eyüp, 31.", s:559.

peygamberlerin ortaya koyduğu en yararlı öğretiye ulaşmaktır. En yararlı öğreti temel evrensel öğreti olarak anlaşılabilir. Bu öğretiler Tanrısal adalet ve eşitliğe vurgu yapan öğretilerdir.⁵³ Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap*'ın belirsiz bölümleri de bu yaklaşım temelinde ele alınabilir. Ayrıca bunlar Spinoza için, yasa hükmünde bağlayıcılığı olmayan öğretilerdir: “İsa ve Yeremya'nın, haksızlığa katlanmayı ve dinden sapanlar karşısında her yerde geri çekilmeyi salık veren dersleri, yalnızca adaletin göz ardı edildiği yerde ve baskı dönemlerinde geçerlidir; iyi düzenlenmiş bir devlette değil” (Spinoza, 2016: 141). Anlaşıldığı gibi, peygamberlerin söylediği şeylerin içeriği, sadece dönemsel olarak ortaya çıkmış baskılara yöneliktir.

Kutsal Kitap'taki temel öğreti dışındaki belirsizliklerin kaynağı nedir ve belirsizliklerin üstesinden nasıl gelinebilir? Her şeyden önce Spinoza açısından *Kutsal Metinler*'in orijinal nüshaları elimizde değildir ve muhtemelen bu metinler eski İbranice ile yazılmıştır. Ona göre, eski İbraniceyi konuşanlar, bu dile ilişkin öğreti ve ilkeleri sonraki kuşaklara aktarmadılar (Spinoza, 2016: 143). Yine ona göre, kuş adları, meyve ve balık adları gibi birçok İbranice kelime yok olmuştur. Dahası *Kutsal Kitap*'daki birçok isim ve fiilin anlamı ya bütünüyle unutulmuş ya da tartışma konusudur (Spinoza, 2016: 143). Bu yüzden *Kutsal Kitap*'ın gerçek söylemini ve gerçek anlamını ortaya çıkarılabilmesi neredeyse imkânsızdır. Spinoza açısından Kutsal metinlerdeki anlam belirsizliğinin bir nedeni de, bağlaç ve zarfların taşıdığı çeşitli anlam öğelerinin yarattığı zorluklardır. Özellikle haber kiplerinin de anlam belirsizliğine yol açtığını ifade eden Spinoza, iki temel özellikten daha söz eder: “İlki, Musevilerin sesli harfleri olmamasıydı. İkincisi ise, sözleri ayırmak için de, anlamlarını dile getirmek ve altını çizmek için de işaret kullanma alışkanlığına sahip olmamalarıydı (Spinoza, 2016: 144)”. Öyle anlaşılıyor ki eski İbranice dilinde noktalama işaretleri yoktu. Bugün metinde görülen noktalamalar salt modern yorumlardır ve çok da güven hak etmezler (Spinoza, 2016: 145).

⁵³Spinoza'nın amacı Kutsal Kitap öğretisini gündelik adalet ve yardımseverlik gibi konular olduğunu öğretmektir. Bunu yaparken Teolojik Politik İnceleme de bunların sanki Tanrı sıfatlarıymış gibi gösterip Etica ile çelişmiş gibi görünebilir. Dahası Spinoza'nın Tanrısallığı bu ölçütlerde aramakla ikinci Tanrı anlayışıyla ciddi şekilde çelişmiş gibi görünür. Ancak Spinoza'nın belirttiği bu adalet ve yardımseverlik fikri doğrudan Kutsal Kitap'tan çıkarılmasına imkan yoktur. Spinoza'ya göre tanrısallığı bu ahlaki sözlerde değil, bu sözlerin insanların davranışlarına yansımada olduğunu belirtir. (Nahum, 2009).

Yine *Kutsal Kitap*'ın yorumlanmasındaki bir diğer zorluk, her peygamberin öğretisini ortaya koyduğu tarihsel süreç ve hangi nedenle ortaya attıklarını bilme zorluğudur. Kutsal metinlerin özgün dillerinde elimize geçmemesi olgusu da, bu zorluklara ilave edilebilir. Sözelimi Eyüp'ün Musevi olmadığı göz önüne alınırsa, onun İbranice yazmadığı konusunda şüpheler vardır. Spinoza'nın aktarımıyla; “*İbn Ezra, yorumlarında onun bir başka dilden İbraniceye çevrildiğini ve belirsizliğin nedeninin de bu olduğunu ileri sürüyor* (Spinoza, 2016: 147).” Bu yüzden, *Kutsal Kitap* yorumlama girişiminde, onun salt anlamını ortaya koymak pek de kolay görünmemektedir.

Aslında Kutsal Kitabın yukarıda sözün edilen zorluklarının temelinde şu düşünce yatmaktadır: Spinoza açısından *Kutsal Kitap* sonradan bir araya getirilip yazılmıştır. *Kutsal Metin* yani Tevrat'ın günümüzde içeriğine baktığımız zaman şu tabloda olduğu şekildedir:⁵⁴

1. Yaratılış	21. Vaiz
2. Mısır'dan Çıkış	22. Ezgiler Ezgisi
3. Levililer	23. Yeşaya
4. Çölde Sayım	24. Yeremya
5. Yasa'nın Tekrarı	25. Ağıtlar
6. Yeşu	26. Hezekiel
7. Hakimler	27. Daniel
8. Rut	28. Hoşea
9. I. Samuel	29. Yoel
10. II. Samuel	30. Amos
11. I. Krallar	31. Ovadya
12. II. Krallar	32. Yunus
13. I. Tarihler	33. Mika
14. II. Tarihler	34. Nahum
15. Ezra	35. Habakkuk
16. Nehemya	36. Sefanya
17. Ester	37. Hagay
18. Eyüp	38. Zekeriya
19. Mezmurlar	39. Malaki
20. Süleyman'ın Özdeyişleri	

⁵⁴Bkn: A.g.e., “Eski Antlaşma”; bkn: “Tevrat”, Dorlion Yayınları.

İşte Spinoza, *Kutsal Kitap*'taki metinlerin, İbn Ezra tarafından bir araya getirilmiş metinler olduğunu ya da İbn Ezra döneminde yaşayan biri tarafından yazıldığını düşünür. Çünkü ona göre, *Kutsal Metinler* eski İbraniceyle günümüze ulaşmamış ve modern İbranice ile yazılmıştır. Bu doğrultuda İbn Ezra her bir kitaba, o kitapta yer alan önemli kişilerden hareketle isimlendirmede bulunmuştur.⁵⁵ Spinoza açısından *Kutsal Kitap*'ın ilk beş bölümü (Yaradılış Kitabı, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım, Yasanın Tekrarı), Musa tarafından yazılmamıştır. Bu yüzden Musa'nın Tevrat'ın yazarı olduğunu ileri sürmek kimsenin hakkı değildir ve bunu ileri sürmek bütünüyle akla aykırıdır (Spinoza, 2016: 160).⁵⁶ Spinoza'ya göre, tüm Kutsal Kitaplar ayrıntılı incelendiğinde hemen hemen hepsinin sonradan yazıldığı açıkça ortaya çıkacaktır. Frankel'e göre, Ezra tarafından *Kutsal Kitap*'ın kanun haline getirilmesi, politik çerçevede önemli kırılmalar da yaratmıştır. Özellikle otorite kavramının liderlik ve karizmaya dayalı niteliği, *Kutsal Kitap*'ın bir araya getirilmesiyle birlikte, kitabın kendisine dayalı bir meşruluk zemini yaratmıştır. Siyasal anlamdaki otoriteye itaat biçimi, artık din adamları sınıfına geçmiştir (Frankel, akt: Meral, 2015: 33). O halde *Kutsal Kitap* yorumunun tek bir sınıfın elinde toplanması da tarihsel süreçte o güne değin devam eden bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Musevilikte, özellikle Ferisiler⁵⁷ daha sonra Rabbani hahamları tarafından *Kutsal Kitap* hep yorumlanmıştır. *Kutsal Kitap*'ın yorumlanması için yüksek bir zekâya ihtiyaç olmadığını düşünen Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap*'ın geleneksel kabuller doğrultusunda bir haham veya teolog zümresi tarafından yorumlanmasını yanlış bulur.

Spinoza'ya göre, “ulaşabileceğimiz tarihten yola çıkarak, ahlaki dersler hakkında *Kutsal Kitap*'a hâkim olan zihniyeti kolayca öğrenebilir ve onun gerçek anlamından emin olabiliriz. Gerçek dine bağlılığa ilişkin olan dersler, gündelik

⁵⁵ Ayrıca Spinoza'ya göre İbn Ezra, kutsal metinleri bir araya getirirken aynı zamanda, düzenleme, açıklama ve kendine ait yorumlar da katmıştır. Dolayısıyla ona göre, kitapta geçen Antlaşma Metni, hâlihazırdaki Tevrat değildir.

⁵⁶ Yeşu'nun yazarının da bir başkası olduğu kanıtlanabilir. Çünkü Yeşu öldükten sonra da onunla ilgili bilgiler, Yeşu kitabında yer alır. Hakimler, Rut, Krallar (I-II)'de sonradan yazılan metinlerdir.

⁵⁷ Ferisiler (İbranice: *prușim*, *prușim*, ayrı olanlar), Tevrat'ın öğretilerini tefsirlerle (Tanrı'nın “sözlü öğretisi, daha sonra Mişna ve Talmud'da tekrar kanunlaşır) zamanlarına uyarlayan, bir mezhep (Brenner, 2011: 46).

sözcüklerle ifade edilmiştir (Spinoza, 2016: 148). Bu da, iyi niyet, hemcinsini sevmeye ve adalet gibi ilkelerdir (Nahum, 2015: 582). Çünkü *Kutsal Kitap* analizine kadar zor olursa olsun, inanların ya da *heretiklerin* ondan çıkaracağı dersler ve anlaşılır olan temel ahlaki öğretiler, açık-seçik olanlardır. Bu yüzden Spinoza için, *Kutsal Kitap* üzerine yapılacak akılcı bir analiz, yukarıdaki temel ilkeleri ortaya çıkarmaktan öteye gitmez. Yani akılcı bir muhakeme ile *Kutsal Kitap* üzerine yapılmış yorumlar ve eklemelerin ortaya çıkarılabileceği düşünülür. Çünkü Spinoza için Tanrı'nın sonsuz sözü, anlaşılması ve gerçek din, Tanrı tarafından insanların zihinlerine kazınmıştır ve bu yüzden Tanrı'nın mührünü bastığı asıl özgün metin de idedir (Spinoza, 2016: 198).

Kutsal kitabın ana hedefini ve öğretisinin teologların önyargılarından arındırılmış bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunan Spinoza, bu temelde ifade özgürlüğü açısından felsefe ile teoloji veya akıl ile inanç arasında bir ayrım yapmaktadır.

3.4. Felsefe ve Teoloji

Spinoza'dan önce akıl ve inanç arasındaki ilişkiler sorunu, Hıristiyanlık düşüncesinin ilk dönemlerine [Partistik Dönem] kadar götürülebilir. Apolojistler⁵⁸ olarak tanımlanan bu dönem düşünürleri, genel olarak inancın ve dogmaların rasyonel kanıtlarla savunulması gerektiğine dikkat çekerler. Bununla birlikte Tertullian (M.S. 150-212), inancı akılın üstünde bir konuma yerleştirir (Aster, 2005: 355). Yine de Hıristiyanlık genel olarak felsefe hem de vahiy olarak anlaşılmalı; onun doğruları doğaüstü çıkış noktasına ve mutlak kesinliğe sahip ve bunlar *ussal* doğrular olarak kabul edilmiştir (Thilly, 2000A: 245). İnanmak akıldan daha öncelikli olmakla birlikte, inancın akılla kavranabilmesi bir ilke olarak benimsenmiştir. Arslan'ın ifadesiyle, "*Augustinus, imanla aklın bir uzlaştırması olarak ortaya koyduğu teolojik sisteminde, üstünlüğü doğal olarak Hıristiyan imanına, Hıristiyan vahiyine verir. O, böylece Hıristiyanlığı felsefeleştirmekten çok felsefeyi Hıristiyanlaştırmak isteyecektir*" (Arslan, 2010: 369/370). Çünkü felsefe, teolojiye hizmet etmek, onu anlaşılır kılmak gibi bir işleve sahiptir.

⁵⁸"Kelime anlamı "savunma", "savunma amacıyla yapılan konuşma" olan apoloji, terim olarak, belli bir saldırı veya suçlama karşısında Hıristiyanlığı savunmayı ifade etmektedir (Tarakçı, 2005: 136)".

Spinoza ise din/iman ve felsefe/akıl gibi iki alanın birbirinden tamamen ayırt etmeye girişmektedir. Spinoza, felsefe ve din ayrımını, iki Musevi düşünür olan Moşe ben Maimon ve Juda bin Alpakhar'ın (Yehuda el-Fahhâr) görüşlerinin eleştirisinden hareketle açıklar. Maimonides felsefi bir din yorumunu paylaşarak din-felsefe arasında bir uzlaşma yolunu seçerken; Alpakhar, felsefenin dinin hizmetine girmesi gerektiği ifade eder. Dolayısıyla Spinoza, *Kutsal Kitap* inancı ve felsefenin bir şekilde sentezlenmesine yönelik girişimleri eleştirir (Feldman, 2018: 634).

Spinoza din ve felsefeyi hem içerikleri hem de amaçları bağlamından birbirinden ayırır.⁵⁹ Spinoza'ya göre dinin içeriği *Kutsal Kitap*'a yani vahye dayanır. Dinin amacı ise, inanç üzerinden itaati sağlamaya yöneliktir (Spinoza, 2016: 214/226). Dinin hem içerik hem de amaç olarak birbirine uygun düştüğü nokta, *Kutsal Kitap*'ta açıkça ifade edildiği gibi, ahlaki düzenin tesis edilmesidir. Bu yüzden *Kutsal Kitap*'taki peygamber vahiyleri, sıradan insanların yerleşik fikirlerine uygun düşecek şekilde açıklandı. Dolayısıyla sıradan insanların fikirlerini ve duygularını okşayacak şeylerin vahye konu olması, inanç aşılama içindir. Bu yüzden mucizeler ve tarihi anlatılar da ancak inanç aşılama bağlamında ele alınabilir. Spinoza inancı şöyle açıklar: “İnanç Tanrı, hakkında öyle şeylerin düşünülmesinden ibarettir ki, bunların tanınmaması durumunda Tanrı'ya itaat ortadan kalkar. Tanımlamaları durumunda da onlar zorunlu olarak bu itaate içkindir” (Spinoza, 2016: 215). Spinoza bu tanımından hareketle iki noktanın altını çizer: “1-İnanç kendiliğinden değil, itaat sayesinde kurtuluşa götürür. 2-Bundan çıkan sonuca göre, gerçekten itaatkâr olanın zorunlulukla gerçek ve kurtarıcı bir inanca sahip olduğudur. Çünkü itaat varsa, zorunlulukla inanç da vardır” (Spinoza, 2016: 216). Burada Spinoza, itaat ve inanç arasındaki zorunluluk ilişkisini, dine bağlılığı sağlayan dogmalara bağlar. *Kutsal Kitap*'taki dogmalar, insan gönlüne itaat duygusunu aşılır, fakat bu dogmaların herhangi bir gerçekliği söz konusu değildir. Bu nedenle *Kutsal Kitap*'ın amacı bilgi temelli bir Tanrı fikri değildir, yalnızca inanç temelli bir itaat fikridir. Çünkü *Kutsal Kitap*, bilgisizliği cezalandırmaz, itaatsizliği cezalandırır (Spinoza,

⁵⁹ “Descartes da, örneğin *Metafizik Meditasyonlar*'da (1641, Hollandacaya Spinoza'nın bir arkadaşı tarafından çevrilmiştir) Akıl ve İnanca dair iki tür kesinliğin birbirinden ayrıldığını söyler”. (Balibar, 2004: 21). Balibar'a göre, Descartes metafiziksel kanıtlamayı birinci tür kesinliğin kapsamına dâhil ederken, vahiy ve kiliselerin otoritesinin geleneksel zeminini meselesi bütünüyle bir kenara bırakmıştır.

2016: 217). Dolayısıyla inanç, gerçeklikten çok dini dogmalara bağlılığı ve itaati ister.

İnanç ile itaat arasında zorunlu bir bağlantı olduğu açıktır: “*Kutsal Kitap insanlardan itaatten başka bir şey istemez*” (Spinoza, 2016: 208). Spinoza açısından Kutsal Kitap’taki itaat, hemcinsini sevmektir. Hemcinsini sevmek, adalet ve adil olmayı da içerisinde barındırır. İtaat; adalet, yardımseverlik ve hemcinsine sevgidir (Tatian, 2009: 103). Bu nedenle Spinoza, “Tanrı Musa’ya, tanrısal adalet ve yardımseverliği anlatanlar dışında, hiçbir özniteliğini açıklamaz” (Spinoza, 2016: 211) demektedir. Dolayısıyla Kutsal Kitap’taki itaatin temelini inanç oluşturur ve toplumsal yasanın düzenlenmesini teşvik eder. Vahiylere, Musevi toplumsal yaşamını adalet ve adil olma çerçevesinde itaate zorlamayı emreder. Bu bağlamda itaat, toplumsal yaşamı teşvik eder (Rızık, 2012: 187). *Kutsal Kitap*’ın amacı, yalnızca kitlelerin anlayış kabiliyetlerine göre itaat etmeyi emretmektir. Felsefenin temeli doğa yasalarına dayanırken, dinin temelleri ise kıssalara ve kıssaları ifade eden gündelik dilin yalınlığına dayanır (Spinoza, 2016: 211).

Kutsal Kitap’ın inanç aşılıyarak Tanrısal itaati sağlamaktan başka bir şey içermediğinden hareket eden Spinoza, inanç veya teoloji ile felsefe arasında hiçbir bağın olmadığı sonucuna ulaşır. Peygamberliğin dayandığı hayal gücü ile felsefenin dayandığı “doğal ışık”, yani akıl birbirinden kesin biçimde ayrıdır (Arslan, 1996: 125). Spinoza açısından felsefenin ve dinin alanını bilen herkes bu ikisi arasında bir “uçurum”un olduğunu bilir: “*Felsefenin tek hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Sonra, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarılmalıdır. Tersine inancın temelleri tarihi anlatılar ve dildir*” (Spinoza, 2016: 220).

Spinoza düşüncesinde birbirinden tamamen iki farklı alan olarak ele alınan din ve felsefe, bir karşıtlık içerisinde tanımlanmaz (Arslan, 1996: 128). Spinoza iki alanın birbirine indirgenemez ve birbirine kıyaslanamaz niteliklere sahip olduğunu düşünür. Daha önce belirtildiği gibi, Kutsal Kitap Doğa’dan bahseder ve Doğa’ya aykırı ya da Doğa’nın kendisinden başka bir şey söylemez⁶⁰. Başka bir deyişle,

⁶⁰ Spinoza’ya göre *Kutsal Kitap, naturanaturata*’da olup biten şeylerden söz eder. Her ne kadar Tanrısal bilginin kendisine ulaşmada bir işlevi olmasa da, toplumsal yaşam açısından yararları vardır.

Kutsal Kitap'ta akli aykırı olan bir şey yoktur ve akla aykırı şeyler varsa bunların bilginin konusu değil inanmanın konusu olduğu ifade edilir. Yine Spinoza'ya göre, mucizelere inanmak Tanrı'yı reddetmektir (Feldman, 2018: 635). Çünkü doğa yasalarının askıya alınması olarak mucizeler, akla uygun değildir.

Bu noktada Spinoza şunu demek istemektedir: Kutsal Kitap'ın yardımseverlik ve adalet üzerinden verdiği mesajlar akla uygundur. Fakat bu uygunluk felsefi hiçbir şey öğretmez; sadece ahlaki bir anlamı vardır (Feldman, 2018: 635). Vahiylere insanların duygularını okşamaya eğilimli bir dille ifade edilmişlerdir (Spinoza, 2016: 80/81). Bu bağlamda peygamberlerin hayal gücünden hareketle ortaya koydukları vahiylere dogmaları, geçmiş gibi aktaran ya da bunları felsefi bir görüşün parçası olarak sunan kişiler eleştirilir. Spinoza'ya göre teologlar, Kutsal Kitap'taki vahiylere felsefeye uyarlayarak, peygamberlerin rüyalarında bile akıllarına gelmeyen birçok düşünceyi peygamberlere yakıştırarak yalan ve yanlış bir şekilde yorumluyorlar (Spinoza, 2016: 221). Böylece Spinoza, “vahy”in kendisine yoğunlaşarak onu peygamberlerin sahip olduğu bilgi olarak değil, “tabii bilgi” olarak tanımlamaktadır.

Bu bağlamda Spinoza, dini felsefeye uyarlama ya da felsefeyi dine uyarlamaya çabalayan iki Musevi düşünürü eleştirir. Bunlardan ilkinden söz etmek gerekirse, Ferisiler arasında ciddi bir otoriteye sahip olan Maimonides (Moşe ben Maimon)'dir.⁶¹ Maimonides, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışırken, dine akılcı bir çerçeve sağlamaya çalışmıştır. Yöntem olarak Aristotelesçi düşünceyi takip ederek Tanrı'yı açıklar. Maimonides Tanrı'yı, canlıların tüm cismani özelliklerinden ya da Tanrı'nın özüne ek olarak herhangi olumlu bir sıfattan yoksun bir tarzda Aristoteles'in ilk nedeni ve kendini düşünen akıl (öz-entelektüel) olarak tasvir eder (Kreisel, 2018: 264). Tanrı'ya ilişkin sağlam ve gerçek kavrayışın felsefe ile mümkün olabileceğini ortaya koyan Maimonides, Aristoteles'in *Metafizik*'inde ortaya koyduğu ilkelerden hareket eder.

⁶¹ “İslam düşüncesi içerisinde, Abu İmran Musa b. Meymun b. Ubayd Allah al-Kurtubi (al- Endulusl) al-İsraill olarak tanınan filozof, kısaca İbn Meymun veya Musa b. Meymun olarak da anılır. İngilizce ve Almanca kaynaklarda Moses Maimonides, Fransızca kaynaklarda Maymonide, olarak zikredilen filozofun ismi, Yahudiliteratüründe Rabbi Moşe ben Meymon olarak geçer. Bu ismin baş harflerini kullanarak kısaca Rambam veya Harambam olarak da adlandırılmıştır. İbn Meymun 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs (İspanya)'ün Kurtuba (Cordoba) kentinde, uzun zaman önce buraya yerleşmiş bulunan seçkin ve soylu bir Musevi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Küçükali, 2007: 142)”.

Maimonides'e göre Musevi dini, felsefe ile tam bir uyum içindedir (Arslan, 1996: 144). Aristotelesçi yöntem ile Musevilik arasında bir bağlantısı noktası kurmaya çalışan Maimonides, Musevilik dini ile felsefenin uyumlu olduğuna söyler. Maimonides, din ve felsefeyi bir gerçeğin iki ayrı açıklaması olarak değerlendirir ve aralarında hiçbir çelişkinin olmadığını, yanlışlık ve çelişkinin olduğunu ileri sürmenin her iki sistemin hatalı değerlendirilmesinden kaynaklandığını ifade eder (Karaali, 2007: 149). Diğer yandan Maimonides, *Kutsal Kitap*'taki akılla çelişen pasajların akla uygun bir şekilde mecazi olarak yorumlanması gerektiğini savunur (Meral, 2015: 26). Bu anlamda o, felsefe ve din arasında ortaya çıkan farklılıkların yorumlama yöntemi ile uzlaştırılması gerektiğini ön plana çıkarır. Buna karşılık Spinoza ise, yasanın akla uygun olmayan *dışsal-düz* anlamının ardındaki akla uygun bir anlamını aramak yerine, akıl ile Yasa alanlarının birbirinden tamamen ayırır (Nahum, 2014: 584).

Öte yandan Maimonides, dini alanda akla önem vermesine rağmen, aklın yetersiz kaldığı yerde, vahiylerle başvurulması gerektiğini düşünür. Çünkü vahiy kurtuluşun kendisidir. Bu açıdan o, vahyin gerçekliğine olan inancından dolayı, peygamberleri filozoflardan üstün görür (Karaman, 2006: 169). Buna karşılık Spinoza açısından peygamberlerin, hayal gücünden hareketle vahyi dile getiren ve bilgi bakımından sıradan insanlardan bir farkları yoktur. Peygamberlik bilgisi, gerçek anlamdaki Tanrı sevgisini insanlara vermez. Çünkü gerçek Tanrı bilgisi ve sevgisi, anlaşıldığı gibi yalnızca ortak nosyonlarla, yani Doğa'nın akılcı bir değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu nedenle Spinoza, dinsel vahiyleri felsefi yani akılcı bir perspektife uyarlanarak açıklanmasını saçmalık bulur. Spinoza Maimonides'i, akılcı bir araç olarak kullanılıp dini felsefeye sentezleme çabası bakımından eleştirir. Spinoza, her iki alanın da kendi başına var olması gerektiğini düşünür: "*Teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir*" (Spinoza, 2016: 215). Bu anlamda her iki alan, birbirinden tamamen bağımsız olarak hüküm sürmelidir.

Spinoza'nın din-felsefe ayrımında eleştiriye tabi tuttuğu bir diğer isim 13. Yüzyılda Toledo'da doğan, bir Musevi hekim olan Juda bin Alpakhar'dır. Alpakhar, aklın Kutsal Kitap'ın hizmetinde ve ona bütünüyle tabi olması gerektiğini savunur

(Spinoza, 2016: 222). Buna göre vahiyler, mutlak hakikatler içerir ve akla aykırı metinler varsa bile bunlar doğru olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla Alpakhar'a göre, *Kutsal Kitap*'ın onayladığı her şeyi doğru, reddettiği her şeyi de yanlış saymak gerekir (Spinoza, 2016: 223). Spinoza bu noktada Alpakhar'a iki eleştiri yöneltmektedir: Birinci olarak Alpakhar'ın, *Kutsal Kitap*'ın farklı dönemlerde farklı yazarlar tarafından farklı insanlar tarafından oluşturulduğunu bilmemesidir: “*Örneğin Kutsal Kitap açıkça Tanrı'nın tek olduğunu öğretir (Yasanın Tekrarı VI-4). Onda, birden fazla Tanrı bulunduğunu dile getiren hiçbir bölüm yoktur. Ama birçok bölümde, Tanrı kendisinden ve peygamberler de Tanrı'dan çoğul hali kullanarak sözedirler. Salt bu ifade tarzı yüzünden birden çok Tanrı olduğu sanılabilir; ama sözün kendisinden böyle bir anlam çıkmaz*” (Spinoza, 2016: 222). Bu yüzden tüm bu bölümler metaforik olarak okunmalıdır. Tanrı'nın çok olarak anlatılması akla aykırı olmaktan ziyade, *Kutsal Kitap*'ın kendisinin doğrudan onun tek olduğunu ifade etmesinden gelir.

İkinci olarak Spinoza'ya göre Alpakhar, *Kutsal Kitap*'ın bir bölümünün bir başka bölüme doğrudan değil, yalnızca sonuçları açısından aykırı düşeceğini ileri sürerken yanılmaktadır (Spinoza, 2016: 224). Çünkü *Yasa'nın Tekrarı*'nda *Tanrı Ateştir* denir, sonra Tanrı'nın, kesinlikle cismani ve görünüm sahibi olmadığına yönelik ifadeler yer verilir (*Yasanın Tekrarı*, IV-12). Alpakhar'ın düşüncesine göre, Tanrı'nın aynı anda hem ateş olduğu hem de Tanrı'nın cismani ya da görünüm sahibi olmadığı kabul edilecektir. Alpakhar, kendi kuralı doğrultusunda, yanlış diye reddetmek zorunda olduğu şeyi aynı zamanda doğru diye de kabul etmek zorunda kalacaktır: “*Bu yüzden (...) teoloji aklın, akıl da teolojinin hizmetinde sayılmamalı, her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Söylediğimiz gibi, akıl, gerçeklik ve bilgelik alanını, teoloji de dine bağlılık ve itaat alanını elinde tutar*” (Spinoza, 2016: 225). Spinoza Alpakhar'ı *Kutsal Kitap*'ın *Kutsal Kitap*'tan hareketle açıklamasını övgüyle karşılar, fakat aklın göz ardı edilmesi noktasında da onu eleştirir. Spinoza'ya göre, *Kutsal Kitap*'ta gerçek anlam bir kez çıkarıldıktan sonra, onu kabul etmek için, zorunlulukla aklımıza ve yargımıza başvurmalıyız (Spinoza, 2016: 223). Dolayısıyla, akılla çelişen metinler metaforik bir yöntemle ele alınıp incelenmelidir.

SONUÇ

Tanrı/Töz veya Doğa, Spinoza felsefesinin tüm alanlarına yansımış bir ve aynı kavramlardır. Tanrı sonsuz, ezeli-ebedi, zorunlu, kendisinin ve kendinde olan her şeyin nedeni olarak açıklanmaktadır. Kendisinde varolan her şey, yalnızca Tanrı'nın sıfatlarının modusları veya değişkeleridir. Tanrı'nın sonlu bir modusu olarak insan, zihin ve beden birleşiminin zorunlu bir sonucu olarak varlık kazanmıştır. Bileşim ilişkisi, tekilerin bir araya gelmesinin bir sonucudur. Tekilerin bir araya gelmesinin yarattığı bileşim ilişkilerinin sonucunda bireyler oluşmaktadır. Bu bağlamda zihin ve beden, bireyleşen moduslardır. Ruhun tekileri fikir iken bedenin tekileri ise cisimler olmaktadır. Dolayısıyla düşünen tekiler ile yer kaplayan tekiler, insan varoluşunu mümkün kılan bir bileşim ilişkisidir. Bu bağlamda, sonlu ruh ve beden modusları hem varoluşsal olarak hem de tabiat yasalarının işleyişi bağlamında, Tanrı'nın zorunlu varlık yasasına bağlanmaktadır.

Zorunluluk, belirlenmişlik ve nedensellik kavramlarının Tanrı ile olan ilişkisi, rastlantı, olasılık ve ereksellik gibi kavramların reddedilmesi anlamına gelmektedir. Spinoza ortaya koyduğu içkinci töz-sıfat-modus felsefesiyle, yaratım fikri temelinde doğanın bir ereği olduğu tarzındaki dinsel görüşü reddeder. Yine Spinoza, zihin ve bedeni tanımlayan temel ilkeyi zorunluluk ve belirlenmişlik temelinde ele alarak, özgür istenç ve irade kavramlarını reddetmektedir. Buna göre istenç, özgür değil zorunluluk ile belirlenmiştir. Spinoza felsefesinde istenç ya da arzular, karşılıklı etkileşimin ya da karşılaşmaların sonucunda oluşan ruh halleridir. Dolayısıyla karşılaşma, bir zorunluluktur. Çünkü insan yaşama çabasına (*conatus*) girdiği andan itibaren, tabiat yasalarının zorunluluğu içerisinde eylemeye başlar. Bu eyleme ise, yaşam çabasının etki kuvvetlerine göre insanı etkin ve edilgin ruh hallerine sokar.

İstenç ya da arzu, insan doğasının özüdür. İnsan arzulara zorunlulukla bağlanmıştır. Bu yüzden insanın tutkularını yok etmesi mümkün değildir. Fakat insanın edilgin ve etkin durumları göz önünde bulundurulduğunda, aklın kılavuzluğunda bir yaşamla edilgin durumdan/tutkulardan etkin duruma/eyleme geçilebilir. Spinoza, tektanrılı dinlerin özgür irade temelinde insanın arzularının engellenmesi düşüncesine katılmaz. Çileci yaşam tarzının, melankolik ruh hallerinin Spinoza felsefesinde yeri yoktur.

Bu noktada Spinoza, ereksel olarak tasarlanmış tektanrılı dinlerin hurafeye/batıl inançlara dayalı yapısı yerine, doğanın belirlenmişliği içerisinde düşünülmüş, ikinci bir felsefe anlayışını öne çıkarır. Bu ikinci anlayış ile üçüncü tür bilgi düzeyinde bilgi konusu kılınan Tanrı sevgisi aynı şeye işaret eder. Buna karşılık geleneksel dinler; aşkın, antropomorfist ve imgeleme ilişkili olan birinci tür bilgi temellinde açıklandığı için, Tanrı'ya dair gerçek bilgiyi sağlayıcı nitelikte değildir. Spinoza açısından ödül ve ceza sistemi aracılığıyla insanları savaşlarda köleleştiren hurafeye dayalı dinler, Kutsal Kitab'ı belli bir otorite tarafından yorumlamayı hedefler. Oysa Spinoza tabiat yasalarından, ortak nosyonlardan hareketle aklın bir değerlendirmesini yaparak Tanrı'ya ulaşmayı hedefler. Ona göre yalnızca bilgiyle veya akıl vasıtasıyla insan esaretten uzaklaşılabilir.

Yine Spinoza'ya göre, tektanrılı dinlerin ortaya koyduklarının aksine, peygamberler yetkin bir zihne sahip değildir. Spinoza'nın bu görüşü, doğru fikir-yanlış fikir kavramalarına yönelik açıklamaları ile temellendirilebilir. Spinoza tarafından peygamberlerin "doğru fikre" sahip olmadıkları, ancak vahyin kendisinin "doğru fikir" olarak tabii bilgiye denk olduğu ifade edilmektedir. Vahyin kendisinin, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve adalet gibi içeriklere sahip olması bakımından, basit ve açık-seçik olduğuna dikkat çekilmektedir. Spinoza'ya göre peygamberler ise, birinci tür bilgiye dayalı fikirlere sahip olmalarından dolayı, bulanık ve yanlış fikirlere sahiptirler. Yine de Spinoza salt zihne dayalı olarak öğretilerini ortaya koyan Süleyman, İsa ve Pavlus'u akılcı bir bilgiye sahip oldukları için diğer peygamberlerden ayırır.

Aynı şekilde tektanrılı dinlerde -ki burada özellikle söz konusu olan Musevilik'tir- mucizeler bağlamında söylenenler, bilgisizliğin yarattığı bir etkileme formülü olarak teologların kitleleri harekete geçirmek için kullandığı tarihi anlatılar olarak dikkate alınmaktadır. Spinoza açısından mucize, nedeni bilinmeyen ya da daha önce deneyimlenmeyen bir şeye yönelik bir bilgi eksikliğinin sonucu olan doğa yasasıdır. Dolayısıyla doğa olaylarının askıya alınması tarzında bir mucize anlayışı, eleştiri konusudur. Tabiat yasaları bir belirlenmişlik, sabit ve değişmez yasaları içerdiği için, mucizeler Tanrı'nın bir müdahalesi olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda Spinoza, mucizeler ile insanın anlama yetisi arasındaki ilişkiyi söz

etmektedir: Mucize olarak ortaya konulan şey, eğer ilk karşılaşmanın tesadüfıyla (birinci tür bilgiden hareketle) insanı etkilemişse, insanın mucizeye dair zihni bulanık ve yanlış fikirlerle dolmuş olacaktır. Fakat eğer tabiat yasalarının ortak nosyonlardan (ikinci tür bilgi aracılığıyla) hareketle bir değerlendirmesi yapılırsa, mucizenin de aslında tabiat yasasının olağan akışından başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşılacaktır. Ne var ki Spinoza'ya göre teologların geleneksel dinler (hurafe dinleri) üzerindeki egemen yorumları, insanların böylesi akılcı bir değerlendirme sürecine girmesini engeller. Teologlar, aklın değerlendirici gücünü göz ardı eder ve doğa yasalarının askıya alınmasını geçmiş gibi yorumlamaya çalışırlar. Hurafe dini, tam da teologların bu yorumlama tarzına tekabül eder.

Spinoza'ya göre, teologların yorumlamalarının aksine, tabiat yasalarıyla belirlenmiş salt iyi ya da kötü kavramları yoktur. O iyi ve kötünün göreceli olduğunu düşünmektedir ve Âdem'in "ilk kötülük"ün faili olduğu fikrini reddetmektedir. Bir şeyin "iyi" ya da "kötü" olduğuna yönelik bir halin oluşması, insan karşılaşmalarının yarattığı duygu halleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, bir şeye yönelik "iyi" betimlemesi, o şeyin duygularımız üzerinde yarattığı etkiye bağlanmaktadır. Spinoza, görüldüğü gibi "iyi" ve "kötü" ile duygular arasındaki ilişkiyi *conatus* kavramı çerçevesinde tartışmaktadır. Yaşama çabası olarak *conatus*, iyi ve kötü yerine "yararlı" ya da "zararlı" kavramlarının koyulması gerektiğine vurgu yapmaktadır. İyi ve kötü, bir şeyin doğasına içkin bir karakter değil, bir tür düşünme tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, tektanrılı/monoteist dinlerin iddia ettiği gibi, Âdem Tanrı'nın yasalarına karşı çıkmamıştır, kötülük işlememiştir. Spinoza için Âdem'in yasaklı elmayı yemesi, ancak bizlerin bakış açısından kötü olabilir. Yoksa ne Âdem ne de elma kendinde bir kötülük fikrini barındırmamaktadır. O halde burada insan duygularına bağlı olarak ele alınan iyi ve kötü, yaşamın devam ettirilmesine yönelik bir açıklamayla ilişkilendirilmektedir. Spinoza insanın duygularının nedenlerini bilerek yaşamına devam etmesini önemsemektedir. Bu yüzden insanı kederlendiren ve edilgin durumlara sokan şeylerden kaçınılmasına dikkat çekmektedir. Tam da bu noktada Spinoza'nın hurafe dinin tam karşısında yer alan doğru din ve dindarlık yaklaşımının temelinde, etkin bir sevinç durumuna çıkarmayı, insanın yaşam çabasını yükseltmeyi ifade eden bir etik kavrayış vardır.

Öte yandan Spinoza açısından Kutsal Kitap, sonradan yorumlar eklenerek yazılmış bir metindir. Kutsal metnin analizi sonucunda, hem tarihsel öğelere yönelik bir soruşturmada hem eski İbranice dilinin bilinmemesi olgusundan hem de Eyüp bölümünün ilk nüshasının İbranice yazılmadığı gerçeğinden hareketle, Spinoza onun sonradan yazıldığı sonucuna varmaktadır. Hurafelerin ortaya çıkmasının temel nedeni, Kutsal Kitab'ın oluşturulması süreciyle yakından ilgilidir. Çünkü o süreçte o zamanki ruh hallerinin yarattığı duygularla Kutsal Kitap oluşturulmuştur. Bu nedenle Spinoza, Kutsal Kitap'ta akla aykırı olan şeyler üzerinde durulmaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Kutsal Kitab'ın kendisi özü itibarıyla akla aykırı bir şey içermemektedir. Tanrı veya Doğa yasasına insanları ulaştıran şeyin akıl olduğu göz önüne alınırsa, Kutsal Kitab'ın akla aykırı bir şey içermediği sonucuna varılabilir. Bu ulaşılan sonucun kendisi, Kutsal Kitab'ı akla uygun hale getirilmesine yönelik bir çabayı ifade etmez. Dolayısıyla akla aykırı şekillerin Kutsal Kitab'ta yer alması, başkalarının Kutsal Kitap yorumları ve kitaplaştırma sürecinde yapılan eklemelerle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Yine anlaşıldığı gibi, Spinoza açısından Kutsal Kitabın alanı teolojidir. Bu anlamda teoloji kendi başına bir alan olarak varlığını sürdürebilir. Onun görevi, hurafeler yaratmak yerine, aklını kullanmayan insanları toplumsal iş bölümü halinde örgütlemektir. Ancak teolojinin, felsefenin alanının yanı sıra siyasal alana müdahale etmemesi gerekmektedir. Çünkü teoloji birinci tür bilgiden hareketle ortaya çıktığı ve imgeleme dayandığı için, siyaset ve topluma müdahalede bulunduğu andan itibaren din hurafeleşir ve hurafeler yaratır. Bu nedenle felsefe ve dinin her biri kendi alanında hüküm sürmelidir.

Spinoza'nın temel hedefi, dini veya Kutsal Kitab'ı ortadan kaldırmaktan ziyade, Kutsal Kitap ve din üzerinde kurulan otoriteyi eleştirmek ve ortadan kaldırmaktır. Böylece dinin özgür bir şekilde anlaşılabilir ifade etme özgürlüğüne yer açmaktır. Sonuçta Spinoza'nın *Ethica*'dan *TTP*'e uzanan Tanrı/doğa anlayışı, bize, hurafeye dayalı geleneksel dinlerin bir eleştirisini vermekte ve buna karşılık "akılcı" bir doğa/Tanrı sevgisi önermektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1975), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Altıntop, C. (2016), “Plotinus’taki ‘Bir’ Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki ‘Südür’ Nazariyesi Üzerindeki Etkisi”, *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2 Sayı: 1.
- Aristoteles. (1996), *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, A. (1996), *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, A. (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinus, Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aster, E. V. (2005), *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev: Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları.
- Atıf, N. (2015), “Spinoza Felsefesinde Beden İle Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz, Sayı: 20.
- Baker, U. (2014), *Yüzeybilim Fragmanlar*, Der: Ege Baransel, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2016), *Spinoza*, Fikir Mimarları, Ankara: Say Yayınları.
- Balibar, E. (2004), *Spinoza ve Siyaset*, Çev: Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayınları.
- Başaran, H. A. (2016), “Spinoza’nın Korku Duygusu Üzerine Bir İnceleme”, *Dört Öge*, Yıl:4, Sayı:9.
- Baybal, S. (2003), “Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Musevi Felsefesini Oluşturma ve Musevi Doğmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:15.
- Bayrak, Y. (2015), “Spinoza’nın Metafizikinde Üç Ana Kavram: Töz, Sıfat ve TAVIR”, *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1.

- Brenner, M. (2011), *Kısa Musevi Tarihi*, Çev: Sevinç Altınçekiç, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Brun, J. (2003), *Stoa Felsefesi*, Çev: Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, A. (1999), *Felsefe Sözlüğü*, Bursa: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2001), *Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları.
- Copleston. (1996), *Spinoza*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çiftçi, E. (2017), “Yanlıştaki Doğru: Spinoza’nın Affectio’su”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:24.
- Çotuksöken, B., Babür, S., (2007), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Çüçen, A. vd., (2014), *Varlık Felsefesi*, Ankara: Ezgi Kitabevi.
- Deleuze, G. (2000), *Spinoza Üstüne On Bir Ders*, Çev: Ulus Baker, Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2011), *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev: Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013), *Spinoza: İfade Problemi*, Çev: Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Durant, W. (1973), *Felsefe Kılavuzu*, Çev: Ender Gürol, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Dworkin, R. (2018), *Tanrısız Din*, Çev: İsmet Birkan, İstanbul: Olvido Yayınları.
- Erdemli, A. (1990), “Spinoza’nın Ahlak Anlayışı”, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 27.
- Ergün, R. (2014), “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, Ed: Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Ergün, R. (2014), “Leviathan, Teolojik Politik İnceleme ve Politik İnceleme’de Korku Kavramı”, Ed: Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**” içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Feldman, S. (2018), “Spinoza”, Çev: Abdullah Şevki, Ed: Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, **Musevi Felsefesi Tarihi** içinde, Ankara: Hece Yayınları
- Fransez, M. (2012), **Spinoza’nın Tao’su**, Çev: Murat Ceyişakar, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Gözkân, H. B. (2015), “Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın Eleştirisi”, Der: Güçlü Ateşoğlu vd., **Spinoza İle Karşılaşmalar**, içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (1999), **İlk Çağ Felsefe Tarihi**, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (2006), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heine, H. (2017), **Almanya’da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine**, çev: Semih Uçar, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobbes, T. (2012), **Leviathan**, Çev: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Johnson, P. (2001), **Musevi Tarihi**, Çev: Filiz Orman, İstanbul: Pozitif Yayıncılık.
- Karaman, H. (2006), “İbn Meymun’un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din – Felsefe İlişkisi”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt:6, Sayı:4.
- Kılıç, C. (2009), “Plotinus’ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 7:1, S.39-56.
- Kreisel, H. (2018), “Moses Maimonides”, Çev: Abdullah Şevki, Ed: Daniel H. Frank, Oliver Leaman, **Musevi Felsefesi Tarihi** içinde, Ankara: Hece Yayınları.

- Kutsal Kitap (2008), *Tevrat, Zebur, İncil*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Küçükali, A. (2007), “İbn Meymun ve Felsefesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl:11, Sayı:31.
- Meral, Y. (2011), “İbn Meymun’a Göre Musevilik’te İmanın Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:52, Sayı:2.
- Meral, Y. (2015), “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesi’nde Tanah Eleştirisi”, *Mukaddime Dergisi*, Yıl:6, Sayı:1.
- Nadler, S. (2013), *Spinoza: Bir Yaşam*, çev: Anıl Duman ve Murat Başekim, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nahum, A. E. (2009), “Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Yorumu”, Ed: Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, *Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında*, içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nahum, A. E. (2014), “Spinoza’nın İbn Meymun Eleştirisi: Kutsal Kitap, Tefsir ve Akıl”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, s:574/589.
- Nahum, A. E. (2015), “Spinoza, İsa ve Yeni Ahit”, Der: Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan, *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Negri, A.,Hardt, M. (2015), *İmparatorluk*, Çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Özdemir, İ. (2018), “İbn Bacce’de Düşünülür Nesnelere ile Birleşmenin Basamakları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 25.
- Platon, (2015), *Timaios*, Çev: Furkan Akderin, Ankara: Say Yayınları.
- Rızık, H. (2012), *Spinoza’yı Anlamak*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rodis-Lewis, G. (1993), *Descartes ve Rasyonalizm*, Çev: Haldun Karyol, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Skirberkk, G., Gilje, N. (2011), *Antik Yunan'dan Modern Döneme: Felsefe Tarihi*, Çev: Emrah Akbaş vd., İstanbul: Kesit Yayınları.
- Spinoza (2012), *Teolojik-Politik İnceleme*, Çev: Cemal Bali Akal vd., Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza (2013), *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Çev: Çiğdem Dirüşken, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Spinoza (2015), *Kısa İnceleme*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, (2014), *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza. (2014), *Mektuplar*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza. (2015), *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, Çev: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Strauss, L. (1965), *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken Books, University of Chicago Press: Chicago
- Tarakçı, M. (2005), "Hıristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, s:2.
- Tatian, D. (2009), *Spinoza: Dünya Sevgisi*, Çev: Hüsam Turşucu ve Sevin Aksoy Hancı, Ankara: Dost Kitapevi.
- Tatian, D. (2017), *Spinoza: Bir Başlangıç*, Çev: Ali Dokuzlu, Ankara: Dost Kitabevi.
- Taziev, İ. (2013), *Vahiy Mucize İlişkisi*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Thilly, F. (2000A), *Felsefenin Öyküsü: I. Cilt, Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, Çev: İbrahim Şener, Ankara: İzdüşüm Yayınları.

- Thilly, F. (2000B), *Felsefenin Öyküsü: II. Cilt Çağdaş Felsefe*, Çev: İbrahim Şener, Ankara: İzdüşüm Yayınları.
- Türkmen, S. (2012), “Ekolojide Anti-Teleolojik Bir Ontoloji”, *Felsefelogos Dergisi*. İstanbul.
- Villanova, M. G. (2011), “Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak”, Çev: Bengi Deniz Can; Yay. Haz: Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, *Spinoza Günleri-2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya*, içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Vural, M. (2013), “Meşşâi Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, Vo:3, Issue:1.
- Walther, M. (2009), “Kutsal Kitap’ın Otoritesi ve Devlet Mantığı, Teolojik Politik İnceleme’de Spinoza’nın Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi”, Ed: Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, *Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında*, içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Weber, A. (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yaran, C. S. (1997), *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Yıldırım, T. (2011), “Feuerbac’h’a Etkileri Bağlamında Spinoza ve Panteizm”, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı:40/1.
- Yovel, Y. (2011), “Sapkın ve Yasaklı”, Çev: Abdurrahman Aydın, *Felsefelogos Dergisi*, Sayı:40/1
- Zeller, E. (2001), *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayınları.
- Zelyüt, S. (2003), *Spinoza*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Zelyüt, S. (2011), *Asylum Ignorantiae*, Haz: Reyda Ergün-Cemal Bali Akal, *Spinoza Günleri-2* içinde, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : Mehmet Selim BOR
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 1986 / Yüksekova
Telefon : 0545 872 46 97
Faks :

E-mail : selimbor35@gmail.com

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Ankara Üniversitesi	2011
Yüksek Lisans	Van YYÜ	2019

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2011-2014	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Memur
2015-	Hakkâri Üniversitesi	Öğr. Görevlisi

Yabancı Dil

İngilizce



VCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ORJİNALLİK RAPORU

11/06/2019

Tez Başlığı / Konusu:

“Spinoza’nın Din Anlayışının Değerlendirilmesi”

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam **107** sayfalık kısmına ilişkin, 11/06/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **%4** (yüzde dört) dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

11/06/2019

Mehmet Selim BOR

Adı Soyadı : Mehmet Selim BOR
Öğrenci No : 149201005
Anabilim Dalı : Felsefe
Programı : Felsefe
Statüsü : Y.Lisans ■

Doktora □

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi İlyas ÖZDEMİR
...../...../20.....

ENSTİTÜONAYI

U Y G U N D U R
...../...../20.....
Doç. Dr. Bekir KOÇLAR
Enstitü Müdürü