

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

SPİNOZA'DA BAZI DİN FELSEFESİ MESELELERİ

Mehmet Eren GEDİKLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM

KONYA 2013



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Eren GEDİKLİ
	Numarası	098102031003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
	Tezin Adı	Spinoza'da Bazı Din Felsefesi Meseleleri

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Eren GEDİKLİ
	Numarası	098102031003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/>
	Tezin Adı	Spinoza'da Bazı Din Felsefesi Meseleleri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Spinoza'da Bazı Din Felsefesi Meseleleri başlıklı bu çalışma 04.../01.../2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Balal Kuspina

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Danışman ve Üyeler

Imza

Prof. Dr. Naciye Selen

ÖNSÖZ

Spinoza (1632 - 1677) felsefesinin en temel kavramlarından biri hiç kuşkusuz Tanrı'dır. Din felsefesi söz konusu olduğunda da benzer bir ifade kullanılabilir. Hatta birçoklarına göre din felsefesi Tanrı hakkında konuşmaktır. İşte bu nedenden ötürü Spinoza'nın felsefesi ile din felsefesi meseleleri arasında bir paralellik söz konusudur. Çünkü ikisi de en temelde Tanrı hakkında konuşmaktadır.

Aynı zamanda Spinoza bulunduğu çağın çok ciddi bir din eleştirmenidir. Onun din eleştirileri özellikle o dönemin ilmî, fikrî ve siyasî düşüncesini çok iyi yansıtmaktadır. Bu eleştiriler günümüzde de birçok açıdan geçerliliğini ve güncelliğini sürdürmektedir. İşte bu vb. nedenlerden dolayı Spinoza düşüncesinde bazı din felsefesi meselelerini incelemek önem arz etmektedir.

Çalışmamız giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Bu çalışmanın giriş kısmında Spinoza'nın fikirlerinin oluşmasına katkılar sağladığını düşündüğümüz döneminin önemli fikrî, ilmî ve dinî gelişmelerini ve Spinoza'nın din felsefesi problemlerine yaklaşımını ele aldık.

Birinci bölümde din felsefesinin en temel meselelerinden biri olan Tanrı meselesini Spinoza açısından ele aldık. Çünkü birçok açıdan diğer tüm meseleler Tanrı meselesiyle doğrudan ya da dolaylı bir ilişkiye sahiptir. Hatta Spinoza söz konusu olduğunda doğru bir Tanrı bilgisi ve sevgisi olmaksızın hiçbir bilgi mümkün değildir. Spinoza'nın Tanrı görüşünü vurgularken öncelikli hedefimiz, ona göre, doğru bir Tanrı anlayışının nasıl mümkün olduğudur. Bu nedenle öncelikle Spinoza'ya göre Tanrı'nın mahiyeti, varlığı, âlem ile ilişkisi konuları açık hale getirilerek Spinoza'nın Tanrı anlayışını betimlemeye çalıştık. Ardından ise Spinoza'nın doğru Tanrı tasavvurunun önünde engel oluşturduğunu düşündüğü konulara değindik. Son olarak ise din felsefesinin önemli problemleri arasında yer alan, Spinoza'nın Tanrı anlayışı söz konusu olduğunda boyutları iyice artan insan hürriyeti ve âlemdeki kötülük problemlerini ele aldık. Bu iki problem doğrudan Tanrı anlayışından kaynaklandığı için bunlara bu bölümde yer verdik. Bu sayede Spinoza'nın Tanrı anlayışını daha iyi ve daha anlaşılır olarak açığa kavuşturmayı amaçladık.

İkinci bölümde Spinoza'nın vahiy ve mucizeler ile ilgili görüşlerine yer verdik. Özellikle Tanrı'yı âleme içkin olarak gören bir filozof olarak Spinoza'nın, çoğunlukla doğaüstü kabul edilen bu iki din felsefesi meselesiyle ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Vahiy ve mucize meselelerini bir arada aldık; çünkü bu iki kavram hem Spinoza açısından hem de din felsefesinin konuları açısından birbiriyle ilintili konulardır. Öncelikle kısaca din felsefesi bağlamında vahyin mahiyetiyle ilgili görüşlere değindik. Daha sonra Spinoza'nın bu bağlamdaki yerini tespit etmek için onun vahiyyle ilgili görüşlerine yer verdik. Mucize anlayışında ise ilk olarak Spinoza'nın Tanrı'nın ve dolayısıyla doğanın değışmezliği konularındaki görüşlerine yer verdik. Daha sonra ona göre mucizenin ne olduğu, Kutsal Kitaplarda yer alan mucizelerden ne anlamamız gerektiği, mucizenin neden mümkün olamayacağı konularına değindik. Son olarak, Spinoza'ya göre mucizenin dini iddiaları doğrulama gücü olup olmadığı meselesini irdeleyip sorgulamaya çalıştık.

Üçüncü bölümde ise tüm bu konuların hem temelini hem de sonucunu oluşturan Spinoza'nın din ve felsefe ilişkisi konusuna değindik. Spinoza'nın din anlayışını ortaya koyarken ilk olarak onun gerçek din olarak ifade ettiği din anlayışını ortaya çıkarmaya çalıştık. Ardından da onun felsefeyle ilgili görüşlerine değindik. Netice olarak ise gerçek din ile gerçek felsefenin nasıl bir ilişki içinde olduğunu sorgulayarak Spinoza'nın din ve felsefeye dair görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Ele aldığımız tüm bu problemlerin Spinoza açısından çözümünün, özünde, “akıl” ve “hayalgücü”, “tarihsellik” ve “evrensellik”, “Tanrı merkezli bakış açısı” ve “insan merkezli bakış açısı” kavramları arasında yapmış olduğu ayrıma dayalı olduğu düşüncesini ise sonuç bölümünde ifade ettik. Bu sayede meselelerle ilgili çözüm önerilerinin altında yatan mantığı ve hedefi de göstermiş olduk.

Bu çalışmamız sırasında desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen başta tez danışmanım Prof. Dr. Hüsameddin Erdem Bey'e, Prof. Dr. Naim Şahin Bey'e ve Prof. Dr. Bayram Dalkılıç Bey'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

MEHMET EREN GEDİKLİ

KONYA 2013



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Eren GEDİKLİ	Numarası 098102031003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi	
	Danışmanı	Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM	
Tezin Adı		Spinoza`da Bazı Din Felsefesi Meseleleri	

ÖZET

Spinoza'nın bazı din felsefesi meselelerine dair çözüm önerilerini incelediğimiz çalışmamızda, O'nun Tanrı anlayışı, Tanrı-Âlem ilişkisi, insanın özgürlüğü ve kötülük problemi, vahiy ve mucize problemi, din felsefe ilişkisi gibi din felsefesinin en temel konularına getirmiş olduğu çözüm önerilerini belirlemeye çalıştık. Ele aldığımız tüm bu problemlerin Spinoza açısından çözümünün, özünde, “akıl” ve “hayalgücü”, “tarihsellik” ve “evrensellik”, “Tanrı merkezli bakış açısı” ve “insan merkezli bakış açısı” kavramları arasında yapmış olduğu ayrımaya dayalı olduğunu göstermeye çalıştık. Bu sayede meselelerle ilgili çözüm önerilerinin altında yatan mantığı ve hedefi de göstermeyi amaçladık.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet Eren GEDİKLİ	Numarası 098102031003
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi	
	Danışmanı	Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM	
	Tezin Adı	Some Problems of the Philosophy of Religion in Spinoza	

SUMMARY

In this work which we study the Spinoza's solution suggestions about subject of religion philosophy, we try to decide his suggestions for the basic subject of religion philosophy like understanding of god, relation of god to universe, human freedom and the problem of evil, the problem of revelation and miracles, and the relation of religion and philosophy. We try to show solving of all of these problems which we look after, Spinoza's solutions essentially depend on discrimination of reason and imagination, historicism and universalism, theocentrism and anthropocentrism concepts. Thus, we aim to show logic and target which underlying solutions that related to issues.

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası	ii
Tez Kabul Formu	iii
Önsöz	iv
Özet	vi
Summary	vii
İçindekiler	viii
Kısaltmalar	x
Giriş	1
A. Spinoza Dönemini Hazırlayan Bilimsel, Düşünsel ve Dini Arkaplan	1
1. Bilimsel Gelişmeler	1
2. Düşünsel Gelişmeler	2
3. Dinsel Gelişmeler	3
B. Spinoza'da Din Felsefesi Problemleri ve Yaklaşımı	8
BİRİNCİ BÖLÜM	12
SPİNOZA'NIN TANRI ANLAYIŞI	12
1.1. Tanrı'nın Mahiyeti ve Varlığı	12
1.1.1. Tanrı'nın Mahiyeti	13
1.1.2. Tanrı'nın Varlığı ya da Tanrı Kanıtlamaları	18
1.2. Tanrı - Âlem İlişkisi	22
1.3. Doğru Tanrı Tasavvurunu Engelleyen Görüşler: İnsanbiçimci Tanrı Anlayışı	32
1.4. Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Doğurduğu İki Problem	37
1.4.1. İnsanın Özgürlüğü Problemi	37
1.4.2. Kötülük Problemi	45
İKİNCİ BÖLÜM	51
SPİNOZA'NIN VAHİY VE MUCİZE ANLAYIŞI	51
2.1. Vahiy Anlayışı	51
2.2. Mucize Anlayışı	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	72
SPİNOZA'DA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ	72
3.1. Spinoza'da Din Felsefe İlişkisi	72
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	85

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
hz.	: Hazreti
M. Ö.	: Milattan Önce
M. S.	: Milattan Sonra
s.	: Sayfa
vb.	: Ve Benzeri

GİRİŞ

A. Spinoza Dönemini Hazırlayan Bilimsel, Düşünsel ve Dini Arkaplan

Spinoza modern bir Avrupa filozofudur. Filozofun ön plana çıkardığı felsefi meseleler ve bu meselelerin çözümü hep bulunduğu çağın etkilerini taşımıştır. Bu etkiler filozofu bazen çağın fikirlerini tasdik etmeye bazen ise tenkit etmeye sevk eder; her hâlükârda filozof çağının bir ürünüdür. Benzer şekilde Spinoza'nın da din felsefesi ile ilgili ortaya koyduğu meseleler ve çözümleri çağının fikrî, ilmî ve dinî gelişmeleri ile bağlantılıdır. Bu nedenle biz de çalışmamızın giriş kısmında Spinoza'ya kadar Avrupa'da yaşanan üç büyük gelişmeyi özetlemenin yerinde olacağını düşündük.

Avrupa'da Rönesans ile başlayan modern dönem temelde üç büyük gelişme yaşamıştır. Bu gelişmeler bilimsel, düşünsel ve dinsel gelişmelerdir.

1. Bilimsel Gelişmeler

Modern Avrupa'nın kendi içinde yaşamış olduğu gelişmeler içerisinde en etkili olanı bilimsel gelişmedir.¹ XV. Yüzyıldan önce Avrupa'da egemen olan dünya görüşü diğer medeniyetlerde olduğu gibi organik ve teleolojiktir. Bu organik dünya görüşü büyük ölçüde Aristoteles (M. Ö. 384 – 322) ve kilisenin otoritesine dayanır.² Aristotelesçi dünya görüşü, evreni çok büyük bir organizma olarak görmüştür. Sadece bir filozof olarak değil bir biyolog olarak da Aristoteles, bütün değişim süreçlerini, yaşayan organizmaların gelişim ve büyümesinden ödünç alarak analiz etmiş, bütün değişim, hareket ve doğal süreçlerin, bir amaç, bir gaye, bir nihaî neden tarafından yönlendirildiğini tasavvur etmiştir.³ Aristoteles'in bu dünya görüşü XIII. Yüzyılda Thomas Aquinas (M. S. 1225 - 1274) tarafından Hristiyan teolojisi ve ahlakıyla birleştirilmiştir. Bu dünya görüşünün amacı, daha çok nesnelere anlam ve değerini anlamak olarak özetlenebilir. Ancak bu yaklaşım XVI. ve XVII. yüzyıllarda

¹ Tarnas, Richard, Batı Düşüncesi Tarihi I-II, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul 2012, s. 45

² Merdin, Sadettin, Tanrıya Koşan Fizik, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995, s. 12

³ Arslan, İshak, Çağdaş Doğa Düşüncesi, Köre Yayınları, İstanbul, 2011, s. 42

köklü bir değişime uğradı. Organik (canlı) ve teleolojik bir evren anlayışı yerini makina tarzındaki bir dünya anlayışına yani mekanizme bıraktı.⁴ Artık kâinattaki değişimlerin ve süreçlerin gaye-nedene bağlı olarak değil de etkin-nedene dayanarak gerçekleştiği düşünülürdü. Ayrıca kâinatın niteliksel anlamları tamamen bilimin dışına itilerek yerine zamansal ve mekânsal nicelikler getirildi.⁵ Çok daha önemlisi bütün bir evrenin Tanrı'nın önceden belirlemiş olduğu tabiat yasaları çerçevesinde bir saat gibi işlediği fikri, evren görüşüne hâkim oldu.⁶

Kopernik (M. S. 1473 – 1543), Kepler (M. S. 1571 - 1630), Galileo (M. S. 1564 - 1642) ve Newton (M. S. 1643 - 1727) ile yaşanan süreçte insanlık ilk defa detaylı, sistematik ve bilimsel bir kozmolojiye sahip oldu. Artık evren, matematiksel yasalarla tarif ediliyordu ve bu yasalar evrenin tümünde geçerliydi. Aristoteles'in, bin yıldan uzun bir dönemde hüküm süren, evreni Ay-altı ve Ay-üstü âlem diye bölerek, farklı alanlarda farklı yasaları geçerli gören sistemi, Newton ile tamamen gözden düştü. Evren hakkında bütüncül ve determinist bir görüş benimsendi.⁷

2. Düşünsel Gelişmeler

Bilim anlayışındaki bu devrim niteliğindeki gelişmeler benzer şekilde fikrî yani felsefî anlamda da Modern Avrupa'da değişimlerin yaşanmasına sebebiyet verdi. Bu değişimin gerçek mimarı ise Descartes'tır (M. S. 1596 - 1650). Descartes, Kopernik ve Galileo'nun başlatmış olduğu bilimsel gelişmelerin entelektüel sentezini ortaya koymuştur. Başka bir deyişle, yeni bir akıl inşa etmiştir.⁸ Descartes'ın tüm felsefesinin en mühim özelliği Tanrı merkezli Ortaçağ felsefesinden bir kopuşu temsil eden özne merkezli bir felsefe anlayışına geçiştir. Tüm sistemini insan aklının yanılmazlığı ve saf aklın hiçbir yardıma ihtiyaç duymaksızın hakikatlere

⁴ Merdin, Sadettin, a.g.e. , s. 12, Arslan, İshak, a.g.e. , s. 62

⁵ Collingwood, Robin, George, Doğa Tasarımı (çev.: Kurtuluş Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s. 123

⁶ Arslan, İshak, a.g.e. , s. 49, 50

⁷ Taslamam, Caner, Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 69

⁸ Russ, Jacqueline, Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlarda Günümüze Batı Düşüncesi, (çev.: Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011 , s. 143

ulaşabileceği düşüncesi üzerine kuran Descartes⁹ amaç edindiği, kesin bilgi türüne ulaşmak için şu kuralları benimsemiştir:

Birinci kural, hiç bir şeyi hakikat olduğunu açıkça bilmeksizin hakikat olarak kabul etmemektir. Açık ve seçik bilgiye ulaşabilmek için hata kaynağı olabilecek bütün peşin hükümlerin zihinden çıkarılıp atılması gerekmektedir.

İkincisi, inceleyeceğimiz güçlüklerden her birini, mümkün olduğu ve daha iyi çözümlenmek için gerektiği kadar, bölümlere ayırmak olacaktır.

Üçüncüsü, en basit ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı basamak basamak bir merdivenden çıkar gibi azar azar en kompleks olanların bilgisine kadar yükselmek için, hatta tabiatları gereğince birbirini ardınca sıralanmayan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu fark ederek, düşüncelerimizi bir sıraya göre yürütmek olacaktır.

Sonuncuya gelince, hiç bir şeyi unutup ihmal etmediğimden emin olmak için çokça tekrar yapmaktır.¹⁰

Tüm bu ilkeler temelde iki noktaya dayanır. Bunlar; şüphecilik ve matematiksel bilgidir. Matematiksel bir anlayış ile basit ve aşikâr olan fikirlerden başka bir deyişle zihnimizin doğuştan sahip olduğu açık ve seçik fikirlerden yola çıkarak daha karmaşık olana yönelen ve hakikate emin adımlarla ilerleyen bir merdiven kuran Descartes, şüpheciliği ile de insan zihnini karıştıran bütün geçmiş ön kabullerden kurtularak yeni bir dünya görüşünün, felsefesinin öncülüğünü yapmıştır. Özetle Descartes, bilgide tam ve gerçek bir reformu amaçlayarak, geleneksel bütün kategorileri reddederek, onların yerine Kepler ve Galileo gibi kimseler tarafından icra edilen bilimin yeni kategorilerini geçirmenin mücadelesini vermiştir.¹¹

3. Dinsel Gelişmeler

Modern Avrupa'da ilmi ve fikri manadaki bu gelişmelerin yanı sıra bir diğer gelişme ise dini sahada olmuştur. Temelde iki kısma ayırabileceğimiz dini

⁹ Tarnas, Richard, a.g.e. , s. 86

¹⁰ Descartes, Rene, Aklımı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak için Metot Üzerine Konuşma, (çev.: Mehmet Karasan) , Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 21, Descartes, Rene, Metot Üzerine Konuşma, (çev.: K. Sahir Sel) Sosyal Yayınları (2. Baskı), İstanbul, 1994, s. 21, 22

¹¹ Cevizci, Ahmet, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa, 2011, s. 92

gelişmelerin ilki Hristiyan dininin parametreleri içerisinde gerçekleşen ve Luther'in (M. S. 1483 - 1546) öncülük ettiği Reform hareketidir. Diğer ise ilmi gelişmelerin ve insan aklının doğal bir vahiy içerdiği görüşlerinin etkisiyle gelişen saf aklın ışığında, metafizik temelli bir teolojinin inşa edilme çabasıdır.¹² Bu gelişme aynı zamanda vahiy merkezli ya da vahye dayalı dinlerin ve Kutsal Kitapların tenkidini de içinde barındırır.

Modern Avrupa'da, dini gelişmelerin temelinde Martin Luther ve Jean Calvin'in (M. S. 1509 – 1564) öncülük ettiği Reform hareketi vardır. Reform hareketi temelde Katolik Kilisesi'nin, Hristiyanlıkla ilgili yorumlarına ve uygulamalarına bir tepki olarak meydana çıkmıştır.¹³ Kısacası reform hareketinin doğuşunun nedenlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Toplumun papalığa karşı nefretinin XV. yüzyılın sonlarında doruk noktasına ulaşması, matbaanın keşfi, bir yandan hayati önem taşıyan bir bildirişim yolu sağlarken, öbür yandan da Rönesans'ın güçlü eleştiri silahı ile Kilise'yi vurması, Kilise'nin siyasî otoritesinin gittikçe güçlenen milliyetçilik akımları ve ulus devletlerin karşısında direnememesi ve son olarak siyasî ve iktisadî şartların değişmesi.¹⁴

İşte başlıca bu nedenlerden dolayı Papa ve kilise karşıtı bir harekete dönüşen Reform hareketi teolojik manada üç temel konuda gelişmelere sebebiyet vermiştir. Bu gelişmelerin ilki Tanrı tasavvuru üzerinedir. Reform hareketinin kurucusu Luther dindar ve itaatkâr insanları ödüllendiren, kötülerini ise gazaba uğratan bir adaletli Tanrı anlayışını benimsememiştir. Onun Tanrı tasavvuru bir elinde terazi, diğer elinde kılıç ile günahkâr insanları cezalandıran bir Tanrı yerine, daha lütufkâr, bağışlayan, insanları kurtuluşa sevk etmeye çalışan bir Tanrı'dır. İkinci gelişme ise kurtuluş teması üzerinedir. Özellikle iman ve salih amel açısından hangisinin kurtuluşa neden olacağı konusunda Luther'in görüşü, iman ağırlıklıdır. Ona göre, kurtuluşa ermenin yolu bedensel davranışlar ve ibadetler sergilemek yani şahsî çaba ile mümkün değildir. İnsanın kurtuluşu ancak Tanrı'nın ezeli takdiri ile mümkündür. Başka bir deyişle bir insanın kurtuluşunun anahtarı imandır. Ancak iman kesbî bir şey değil,

¹² Tarnas, Richard, a.g.e. , s. 86

¹³ Olgun, Hakan, Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011, s. 202

¹⁴ Bıçak, Ayhan, Tarih Düşüncesi, III. Cilt Tarih Felsefesinin Oluşumu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 69

vehbî bir şeydir. Yani iman Tanrı'nın bir lütfudur. Dolayısıyla kişisel gayretle imana ulaşılamaz. Kalbinde iman olduğunu hisseden herkes, kurtuluşa erecek demektir. Luther'in kurtuluşun temeli olarak gördüğü imanın özü ise Hz. İsa'nın tüm günahların kefareti çektiği ve tüm insanları akladığı düşüncesidir. Reformist öğretinin son gelişmesi ise Kilise ile ilgilidir. Geleneksel Katolik inancında kilise, papa ve konsiller, Kutsal Ruh'un gözetiminde gerçekleştiği için yanılmazdır. Bu nedenle kararları sorgulanmaz ve şüphe edilemez niteliktedir. Bu fikir beraberinde Kutsal Kitabın yalnızca bu otoriteler tarafından yorumlanabileceği ve anlatılabileceği fikrini getirir. Reform hareketinin gelişimi ise bu noktadan itibaren kendini göstermiştir. Luther'e göre kilise tüm inananlardan oluşur; bu nedenle papalığın yanılmazlığı ve Kutsal Kitap üzerinde ayrıcalığı yoktur. Her Hristiyan, Kutsal Kitabı hiçbir otoriteye ihtiyaç duymadan okuma ve anlama faaliyetine kalkışabilir. Sırf bu nedenden dolayı Luther, Kutsal Kitabı herkes okuyabilsin diye Almanca'ya tercüme etmiş ve diğer dillere tercüme edilmesini teşvik etmiştir.¹⁵

Reform hareketi, temelde Hristiyanlığın kendi içerisinde gerçekleşmiş bir gelişimdir. Ağırlıklı olarak da dini ve siyasi bir kurum olan papalığın tenkidi üzerine kurulmuş, Kutsal Kitabın ve imanın ise papalığın otoritesinin yerine ikamet edildiği bir gelişmedir. Ancak Modern Avrupa'da din üzerine yalnızca içten değil; aynı zamanda din dışından da tenkitler gelmiştir. Temelde bilimsel ve felsefî gelişmeler sebebiyle anlamsız kalan vahiy temelli dinin doğmaları, vahyin hâkimiyeti dışında saf akıl ve bilim ile insanın Tanrı'ya ve mutluluğa ulaşabileceği fikirlerinin doğmasına sebebiyet vermiştir. Başka bir deyişle Modern Avrupa'da empirik bilimlerin yükselişi, astronomi ve coğrafya alanındaki keşiflerin yarattığı yeni bakış açısı, Descartes'ın felsefî kuşkusu ve rasyonel yöntemi, Bacon ve izleyicilerinin empirizmi, XVII. yüzyılda yaşanan siyasi gelişmeler, yeni bilimin nedenselliğiyle birlikte ereksel nedenlerden vazgeçilmesi, empirik temelli doğa biliminin cisimleştirdiği materyalist dünya görüşü ve hepsinden öte felsefenin eleştirel ruhu, klasik ve geleneksel dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanmasına yol açmış ve yeni bir din öğretisi olarak deizmin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Deizm, Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla

¹⁵ Olgun, Hakan, a.g.e. , s. 201 – 203, Erbaş, Ali, Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 123 - 126

dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvvete dolayısıyla vahye şüphe ile bakan veya inkâr eden ekoldür.¹⁶ Bu manada deizm iki temel anlayıştan yola çıkar: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Âleme müdahale etmeyen bir Tanrı anlayışı Aristoteles'e kadar uzanan bir Tanrı tasavvurudur. Aristoteles âlemi yaratan bir Tanrı'dan daha çok âleme ilk hareketini veren bir Tanrı tasavvur etmiştir. Ancak bu görüşün en güçlü temsil edildiği dönem ise XVI. ve XVII. Yüzyıldır.¹⁷

İlk olarak Aristoteles'te gördüğümüz bu deist anlayışın bir negatif boyutu, bir de pozitif boyutu vardır. Negatif boyutu itibariyle, deizm her şeyden önce çok tanrıcılığa, ateizme ve bilinemezçiliğe şiddetle karşı çıkar. Deizm, aynı çerçeve içinde, dindeki mucizelere de, akli olmayan vahye de karşı çıkar. Musevî ya da Hıristiyanlar veya Müslümanlar gibi, İlahî mesajı almak üzere seçilmiş, Tanrı'nın doğaüstü armağanına mazhar olan "özel bir halk" bulunduğunu da reddeder. Tanrı'nın evreni yarattıktan, yasalarını koyduktan sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmediğini, mucizeler yaratmadığını savunan deizm, en çok da dinin kurumsal boyutuna, İlahî mesajı öğretmek ve yaymakla görevlendirilmiş olduklarına inanılan kişilere, Kiliseye, rahiplere, bilumum din adamlarına karşı çıkar.¹⁸

Deizmin pozitif iddiaları ise şu şekilde sıralanabilir: (1) Sadece tek bir Tanrı vardır. (2) Tanrı bütün moral ve entelektüel erdemlere sahiptir. (3) Her şeyi bilen, gücü her şeye yeten Tanrı'nın etkin güçleri, moral ve fizikî doğa yasalarında ifadesini bulur. (4) Olayların düzeni Tanrı'nın genel inayetini ifade eder. (5) Bunun dışında Tanrı'nın inayetinden, O'nun dünyaya müdahalesinden söz edilemez, zira Tanrı'nın müdahalesi ya da mucizeler yasalı doğal düzenini bozar. (6) İnsanlar, düşündükleri ve doğalarına uygun seçimlerde buldukları zaman, salt kendi başına onlara hakikati ve ödevlerini bilme olanağı veren rasyonel bir doğaya sahiptirler. (7) Doğal hukuk, insanın Tanrı'ya, dosta, kendi benliğine hak ettiği değeri vermesiyle mümkün

¹⁶ Erdem, Hüsameddin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, " deizm maddesi " cilt: 9 , Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1994, s. 109, Kant, Immanuel, Aru Usun Eleştirisi, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 598, Cevizci, Ahmet, Felsefe Ansiklopedisi " deizm maddesi " Cilt: 4, Babil Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 96

¹⁷ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (9. Baskı), İzmir, 2001, s. 180, 181, Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 123

¹⁸ Cevizci, Ahmet, a.g.e. , s. 96, Erdem, Hüsameddin, a. g. e. , s. 110,

olan ahlâkî bir hayat sürdürülmesini gerekli kılar. (8) Tanrı'ya ibadetin en saf şekli ve en temel dinî yükümlülük, ahlâklı bir yaşam sürmektir. (9) Tanrı, insana ölümsüz bir ruh bahşetmiştir. (10) İşte bu ölümsüz ruh sayesinde ve adalet ilkelerine uygun olarak, insanlar dünyadaki eylemlerin karşılıklarını alırlar. Ahlâkî bir yaşam sürmüş ve doğaya uygun yaşamış insanlar ödül olarak kurtarılırken, diğerleri cezalandırılır. (11) Bu ilkelerle çatışan bütün dinî inanç ve pratikler eleştirel bir gözle değerlendirilip, onların birer hata oldukları gerekçesiyle terk edilmeleri gerekir.¹⁹

Özetle söyleyecek olursak, deizm, dinî konulara aklî metotları uygulayan, buna bağlı olarak da tarihî Hıristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiatüstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı çıkan, bütün bunlardan dolayı da Hıristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan yarı-dinî, yarı-felsefî bir harekettir.²⁰

Modern Avrupa'da yaşanan bu ilmî, fikrî ve dinî gelişmeler yukarıda ifade ettiğimiz gibi Spinoza'nın görüşlerine tesir etmiştir. Şöyle ki; bilimsel gelişmelerin temeli olan zorunluluk, determinizm onun felsefesinde çok önemli bir yere oturur. Ayrıca Descartes'ın açık seçik fikirlere ve matematiğe dayalı felsefe anlayışı yine Spinoza felsefesine fazlasıyla tesir etmiştir. Nihayetinde dini sahada yaşanan eleştirel akım Spinoza'nın özelde Yahudiliğe, genel de tüm vahiy dinlerine getirmiş olduğu eleştirilere zemin hazırlamıştır.

Böylece Spinoza'nın felsefesine, özelde din felsefesi konularına ilişkin görüşlerine tesir eden tarihsel arka planı tespit ederek görüşlerine zemin hazırlayan unsurları kısaca zikretmeye çalıştık. Bundan sonraki aşamada ise Spinoza'da yer alan din felsefesi meselelerini sorgulamaya ve temellendirmeye geçebiliriz.

¹⁹ Cevizci, Ahmet, a.g.e. , s. 96, Hazard, Paul, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim, (çev.: Erol Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 266- 282, Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, (çev.: Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Günümüz Türkçesine Aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 454, 455, Düzgün, Şaban Ali, Allah, Tabiat ve Tarih Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri, Lotus Yayınevi, Ankara, 2005, 157, 158

²⁰ Aydın, Mehmet, a.g.e. , s. 180, 183, Deizm hakkından ayrıntılı bilgi için bkz. Dorman, M. Emre, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009

B. Spinoza'da Din Felsefesi Problemleri ve Yaklaşımı

Felsefenin doğası gereği meselelerini belirlemek, sınırlamak oldukça güçtür. Çünkü felsefe meseleleri iç içe geçmiş bir halde bulunmaktadır. Ancak yine de zaman içerisinde belli felsefe disiplinlerinin diğer felsefe disiplinlerine göre daha ağırlık verdiği, daha öncelediği konular ortaya çıkmaktadır. Ya da tersi bir durumla belli meseleler bir araya gelerek çeşitli disiplinleri kendiliğinden oluşturmaktadır. En azından konuya ilgi duyan kişilerin araştırması ve incelemesine kolaylık getirecek kategorik bir ayrıma gidilmektedir. Hiç kuşkusuz bu durum din felsefesi için de geçerlidir. Din felsefesi problemleri, meseleleri derken genellikle akla disiplinin adından da anlaşılabilceği gibi dinler ve bu dinlerin temel kavramları gelmektedir. Daha da özeldir din felsefesi demek Tanrı hakkında konuşmayla eş değer gözükmektedir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi din felsefesi meselelerini tayin ve tespit etmek oldukça güçtür. Ama yine de din felsefesi denince akla gelen bazı temel problemlerde vardır. Bu problemler genellikle şu başlıklar altında ele alınır:

Metafizik ve kozmolojik problemler; Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlem ile ilişkisi, âlemin yaratılışı, insanın bu âlemdeki yeri ve önemi, vahyin imkânı, ruhun ölümsüzlüğü, sonraki hayat, âlemde yer alan kötülüğün sebebi vb. konuları,

Epistemolojik problemler; Tanrı'nın varlığının bilgi ile doğrulanıp doğrulanamayacağı, vahyin ve dini tecrübenin imkânı, inanma, bilme, şüphe etme gibi dini literatürde sıkça geçen kavramların epistemolojik tahlili, temel dini hükümlerin doğruluk ölçütü, din dilinin mantıkî statüsü, din dilindeki sembolik ifadelerin tenkit ve tahlili vb. konuları,

Dinin ahlak, estetik, bilim, felsefe vb. diğer disiplinlerle olan münasebeti konuları.²¹

Çalışmamızın konusu olan “Spinoza'da Bazı Din Felsefesi Meseleleri” de hiç kuşkusuz bu problemlerden bazılarını içermektedir. Burada bir noktanın altını çizmemiz gerekir ki; bir düşünürün din felsefesi yapması için yukarıda belirtilen

²¹ Aydın, Mehmet, a.g.e. , s. 12

problemlerin hepsiyle uğraşması gerekmez.²² Bunun yanı sıra bir filozof din felsefesi yapma arzusu ile bu meselelere eğilebileceği gibi bu kaygıyı taşımadan da bu meseleler ile ilgili görüşlerini farklı bir amaç sebebiyle belirtebilir. Ayrıca kendini filozof olarak nitelermeyen bir kişi de bu meselelere filozofça yaklaşabilir ve çeşitli çözüm önerileri sunabilir. Spinoza'nın bulunduğu çağda din felsefesi adlı bir disiplin kurulmamış olsa da temelde din felsefesinin önemli problemleri arasında yer alan konularla ilgili görüşleri oldukça fazladır.

Spinoza'nın eserlerinde yukarıda yer vermeye çalıştığımız bazı din felsefesi problemlerine rastlamak mümkündür. Bu problemler Tanrı kavramı etrafında şekillenen, Tanrı'nın mahiyeti, Tanrı – Âlem ilişkisi, Tanrı'nın varlığına dair deliller, kötülük problemi, vahiy problemi, mucize problemi, insanın hürriyeti problemi, yanlış Tanrı anlayışları problemi ve nihayetinde din ve felsefe ilişkisi problemleridir.

Görüldüğü gibi Spinoza felsefesi oldukça önemli din felsefesi problemleri ihtiva etmektedir. Bunlar içinde en önemlisi ve öncelikli olan hangisidir? Bu sorunun cevabı Tanrı'dır. Çünkü ona göre, Tanrı hakkında düşünmek; her şey hakkında düşünmek demektir.²³

Spinoza'da yer alan din felsefesi problemlerini bu şekilde tespit ettikten sonra şu sorunun da cevabı aranması gerekmektedir. Spinoza felsefî meselelere özelde ise din felsefesi meselelerine nasıl yaklaşmaktadır? Başka bir deyişle ne tür bir yöntem ile meseleleri irdelemektedir? Şimdi bu konu üzerinde durmaya çalışalım.

Spinoza'nın din felsefesi meselelerine yaklaşımını tayin ve tespit etmek için öncelikle onun bilgi teorisini gözden geçirmemiz gerekmektedir. Çünkü onun tüm diğer meselelere yaklaşırken benimsediği anlayış bilgi teorisi doğrultusundadır.

Acaba Spinoza bilgi deyince neyi anlamaktadır? Ona göre kaç çeşit bilgi vardır? Bu bilgilerin kaynağı ve değeri nedir? Şimdi bu sorular etrafında özetle Spinoza'nın bilgi anlayışını irdelemeye çalışalım.

²² Aydın, a.g.e. , s. 13

²³ Spinoza, Benedictus De, Ethica Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak (çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, I. Bölüm, XV. Önerme, s. 41 (Bu bölümde itibaren kısaca Ethica olarak ifade edilecektir.)

Spinoza'nın bilgi teorisini irdelerken ele almamız gereken ilk mesele, onun doğru ve yanlış kavramlarından ne anladığını tespit etmektir. Spinoza'ya göre doğru ya da doğru bir fikir kendi nesnesine (yani fikrin konusuna) uygun olandır.²⁴ Bizde mutlak olan, yani bire bir ve mükemmel olan her fikir zarurî olarak doğrudur. Yanlış fikirler ise yoksunluk ya da cehalet değil doğru bilgideki eksikliktir. Başka bir deyişle, yanlış bir fikir ancak; bire bir fikrin yani doğru bir fikrin insanda bölük pörçük ve bulanık halde olmasıdır.²⁵ Yani yanlış fikrin aslında olumlu bir varlığı yoktur.²⁶ Her fikir tekil bir zihinle ilintili olmadığı sürece doğrudur.²⁷

O halde Spinoza'ya göre kâinatta yanlış bir bilgi yoktur. Yalnızca insan zihninin nesneyle ilişkisinin neticesinde nesneye uygun olan ya da olmayan fikrin varlığı vardır. Başka bir deyişle, yanlış bir fikir; doğru fikrin üstünü örten fikirdir. Bu nedenle kendiliğinde yanlış bir fikir yoktur. Ancak doğruluğa görece vardır.

Spinoza'nın doğru ve yanlış ile ilgili fikirlerini tespit ettikten sonra bilgi teorisi açısından diğer bir önemli soruya geçebiliriz. Acaba bu doğru ve yanlış fikirlerin kaynağı nedir? Bu sorunun cevabı için Spinoza'nın bilgi türleri arasındaki yapmış olduğu ayrımı gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Spinoza'ya göre üç tür bilgi vardır. Bu bilgilerden ilki duyularımız aracılığı ile bölük pörçük, bulanık, hiçbir sıra gözetmeden anlayışımıza sunulan tekil şeylerin, rastgele tecrübelerinden edinilen bilgi ve bir simge olarak ifade edebileceğimiz daha çok alışkanlığımızın, çağrışımlarımızın etkisiyle bir nesne ile onun ismi arasında kurulan bağa ait bilgilerdir. Bu bilgileri Spinoza birinci tür bilgi yani sanı ya da hayalgücü bilgisi olarak ifade etmiştir. İkinci tür bilgi ise şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlara ve yeterli fikirlere sahip olmamızı sağlayan akıl bilgisidir. Son bilgi türü yani üçüncü bilgi türü ise sezgisel bilgidir. Bu bilgi türü Tanrı'nın sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin bire bir fikirlere, şeylerin özüne ilişkin bire bir fikirlere değin uzanır.²⁸

²⁴ Ethica, I. Bölüm, VI. Aksiyom, s. 29

²⁵ Ethica, II. Bölüm, XXXV. Önerme, s. 121

²⁶ Ethica, II. Bölüm, XXXIII. Önerme, s. 120

²⁷ Ethica, II. Bölüm, XXXVI. Önerme Kanıtlama, s. 123

²⁸ Ethica, II. Bölüm, XL. Önerme II. Not, s. 128

Bu üç tür bilgi içerisinde Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlış bilginin kaynağıdır. İkinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğru olan, doğruyu yanlıştan ayırt etmemize yarayan bilgidir ve doğru fikirlerin kaynağıdır.²⁹

Görüldüğü gibi Spinoza'da doğru fikirlerin kaynağı akıl ve akla dayalı olarak ortaya çıkan sezgisel bilgidir. Bu iki bilgi türü özünde aynı hedefe yani doğru bilgiye götürür. Yanlış bilginin kaynağı ise duyu ve hayalgücüdür. Spinoza'nın bilgi felsefesiyle ilgili bu kısa bilgileri vermemizin sebebi, bilginin onun felsefi meselelerle ilgili çözümlerinin temel güdüleyicisi olmasıdır. Aynı şey hiç kuşkusuz din felsefesi meseleleri için de geçerlidir. Örneğin Spinoza'nın Tanrı anlayışı çok geniş bir muhtevayı içinde barındırır da onun Tanrı anlayışını temel olarak kavramamıza yardımcı olan unsur Spinoza'nın doğru ve yanlış fikirler etrafında geliştirdiği kavrayış biçimidir. Bu vahiy, mucize, kötülük vb. diğer tüm meseleler içinde geçerlidir. Biz de Spinoza'nın bu yaklaşımını çalışmamız boyunca problemleri incelerken göz önünde bulundurmaya çalıştık. Öncelikle onun, problemin çözümü için doğru olan yaklaşımını, ardından da yanlış olan diğer yaklaşımları göstermeyi hedefledik.

Şimdi bu bilgiler doğrultusunda Spinoza'da bazı din felsefesi problemlerini sorgulamaya geçebiliriz.

²⁹ Ethica, II. Bölüm, XLI. Önerme, s. 129, XLII. Önerme, s. 129

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN TANRI ANLAYIŞI

Felsefe tarihinde Tanrı hakkında konuşmamış, düşünceler ileri sürmemiş ya da yazmamış düşünür hemen hemen yok gibidir. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti, sıfatları, Tanrı-Âlem, Tanrı-insan ilişkisi bu alanın en belirgin konularıdır. Bu gibi konular her düşünür ve filozof tarafından kaçınılmaz olarak ele alınmaktadır. XVII. yüzyılda yaşayan, tüm eserlerinde en belirgin konu olarak Tanrı düşüncesini işlemiş bulunan ve felsefesi Tanrı düşüncesine dayalı olan ya da Tanrı'yı merkeze alan Spinoza da, bu düşünür ve filozoflardan birisidir.³⁰

Spinoza'nın Tanrı anlayışını temel olarak üç bölümde sunmak mümkündür. Bunlar; Tanrı'nın özüne ait sıfatlarının, niteliklerinin tespit edildiği bölüm, Tanrı'nın eserleri aracılığıyla ona ait niteliklerin tespit edildiği bölüm, Tanrı'ya yüklenen yanlış niteliklerin incelendiği bölümdür. Biraz daha açarsak, birinci bölüm bizatihi Tanrı'nın özüne ait olan, onu o yapan, diğer varlıkla hiçbir ilişkisi olmaksızın özüne ait olan, varolma, tek olma, ezeli-ebedi olma ve bölünmezlik gibi niteliklerin incelendiği bölümdür. İkinci bölüm eserleriyle yani âlem ile ilişkisi göz önüne alınarak Tanrı'ya atfedilen, her şeyin nedeni olma, her şeyi değişmez bir zorunluluk ile yaratma gibi niteliklerin incelendiği bölümdür. Üçüncü bölüm ise ilk iki bölümde tasvir edilen Tanrı anlayışını engelleyen, daha çok insanbiçimci ve ahlak temelli Tanrı görüşlerinin, Tanrı'ya yükledikleri niteliklerin tenkit edildiği bölümdür.³¹

Biz de Spinoza'nın Tanrı anlayışını ortaya çıkarabilmek için bu üç noktayı esas alacağız. Son olarak ise Spinoza'nın Tanrı anlayışının doğurmuş olduğu bazı temel problemler üzerinde duracağız.

1.1. Tanrı'nın Mahiyeti ve Varlığı

Spinoza felsefesinin en temel kavramlarından birisinin Tanrı kavramı olduğuna daha önce değinmiştik. Bu durumda acaba Spinoza'ya göre Tanrı'nın mahiyeti

³⁰ Arıcan, Kazım, M, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 9

³¹ Bkz. Yasa, Metin, İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık, Elis Yayınları, Ankara 2003, S. 123, 124

nedir? Tanrı'yı Tanrı yapan asıl özellikler nelerdir? Tanrı denilince ne anlaşılması gerekmektedir? Tanrı var mıdır? Varsa ya da yoksa delilleri nelerdir? Şimdi bu sorular etrafında Spinoza'ya göre Tanrı'nın mahiyeti ve varlığı konularına değinmeye çalışalım.

1.1.1. Tanrı'nın Mahiyeti

Bir şeyin mahiyeti (özü) , o şeye sorulan “o nedir?” sorusuna verilen cevap, onu, o şey yapan şeydir. Yani bir şeyin mahiyeti, onun ne olduğunu belirleyen asıl unsur ve niteliktir. Başka bir deyişle bir şeyin mahiyeti, o şey ne ile o şey oluyorsa, o şey olmasından ibarettir.³² Bu manada Spinoza'nın Tanrı tasavvurunu anlayabilmemiz için öncelikle onun Tanrı kavramına ne anlam yüklediğine, Tanrı'yı Tanrı yapanın ne olduğuna, Onun ne gibi özelliklere sahip olduğuna bakmamız gerekmektedir.

Spinoza'da Tanrı'nın mahiyetini kavramanın yolu töz ve tavrı kavramlarının tanımlarının bilinmesinden geçer. Bu nedenledir ki Spinoza, Tanrı anlayışıyla ilgili görüşlerine töz ve tavrı kavramlarının tanımlarıyla başlar.³³ Spinoza töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi; yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi;³⁴ tavrı derken de tözün hallerini; yani başka şeyde olan ve hatta bu başka şey aracılığıyla kavranan şeyi anladığını ifade eder.³⁵

Ayrıca bu iki kavram tanımından Spinoza'nın varlık anlayışıyla ilgili görüşü de açığa çıkmaktadır. Spinoza'ya göre varolan her şey ya kendi başına vardır, ya da başka bir şeye bağlı olarak vardır.³⁶ Bu durumda kendi başına varolan şey töz, başka bir şeye bağlı olarak varolan ise tözün halleri olan tavrılardır.³⁷ Görüldüğü gibi

³² Akarsu, Bediâ, Felsefe Terimleri sözlüğü (10. Baskı), İnkılâp Kitabevi, 1998, İstanbul, s. 143, Vural, Mehmet, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, 2003, Ankara, s. 266, Ayverdi, İlhan, Misalli Büyük Türkçe Sözlük (2. Cilt), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2006, s.190, Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Matbaa, 1983, Ankara, s. 25, Dalkılıç, Bayram, Yunus Emre'de Allah – Âlem – İnsan Münasebeti, Kendiözü Yayınları, Konya, 2004, s. 81

³³ Bkz. Spinoza, Ethica, I. Bölüm, s. 27

³⁴ Spinoza, Ethica, I. Bölüm, III. Tanım, s. 27

³⁵ Spinoza, Ethica, I. Bölüm, V. Tanım, s. 27

³⁶ Spinoza, Ethica, I. Bölüm, I. Aksiyom, s.28

³⁷ Arıcan, Kazım, M, a.g.e. , s. 43

Spinoza'nın varlık anlayışı da temelde töze dayanmaktadır. Bu nedenlerden dolayı Tanrı'nın mahiyetini incelemek için önce onun töz kavramından ne anladığını sorgulamamız gerekmektedir.

Spinoza'nın töze yüklediği en mühim nitelik, kendi tanım ve aksiyomları ile sıkı sıkıya çerçevelenmiş bir biçimde, tüm evrende ancak ve ancak bir tözün olabileceğidir.³⁸ Spinoza'nın evrende tek bir tözden başka bir tözün olamayacağı fikrini nasıl kanıtladığını göstermeden önce şunu ifade etmeliyiz ki; Spinoza'nın kanıtlamalarının geçerliliğini kabul etmek için onun aksiyomlarının ve tanımlarının da baştan kabul edilmesi gerekir. Aksi halde Spinoza'nın kanıtlamak için kullandığı akıl yürütmeler anlaşılabilir. Çünkü onun kanıtlamaları, aksiyomlarının ve tanımlarının a priori doğurduğu mantıksal çıkarımlardır.³⁹ Bu bilgi çerçevesinde şimdi Spinoza'nın tözün tekliği ile ilgili getirmiş olduğu kanıtları inceleyebiliriz.

Spinoza'nın tözün tekliği ile ilgili getirmiş olduğu deliller iki şekildedir. Bunlardan ilki tözün çok olamayacağı; başka bir deyişle tek töz savının değillenmesinin değillenmesi;⁴⁰ ikincisi ise ilkinin bağı olarak tözün tek olmasının zorunluluğuyla ilgili delillerdir.⁴¹ Şimdi ilk delil şekli olan iki veya daha çok tözün imkânsızlığı ile ilgili delillerini inceleyelim.

Spinoza'ya göre evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.⁴² Çünkü iki farklı töz birbirlerinden ya sıfatları bakımından ya da tavırları bakımından farklılaşacaktır.⁴³ Başka bir şekilde farklılaşamazlar; çünkü varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka şeye bağı olarak vardır. Yani yalnızca tözlerin sıfatları ve tavırları vardır.⁴⁴ Bu durumda tözlerden biri diğerdinden tavırları açısından farklılaşırsa töz tabiatı gereğı tavırlardan önce olduğı için⁴⁵ tavırların farklılığı tözün farklılığını zorunlu kılmaz. Yok, eğer sıfatlarının farklılığı ile düşüncek olursak tözlerden birinin diğerdinin sıfatına sahip olmadığı ortaya

³⁸ Balanuye, Çetin, Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.77

³⁹ Balanuye, Çetin, a.g.e. , s.79

⁴⁰ Balanuye, Çetin, a.g.e. , s.78

⁴¹ Balanuye, Çetin, a.g.e. , s.80

⁴² Ethica I. Bölüm, V. Önerme, s. 30

⁴³ Ethica I. Bölüm, Önerme IV, s.29, V. Önerme Kanıtlama, s. 30

⁴⁴ Ethica I. Bölüm, IV. Önerme Kanıtlama, s. 30

⁴⁵ Ethica, I. Bölüm, I. Önerme, s. 29

çıkacaktır ki tözün sıfatları sonsuz ve sınırsız olduğu için⁴⁶ bu saçmadır. Özetle söylemek gerekirse tözlerin halleri (tavırları) arasındaki farklılık, tözlerin çokluğunu kanıtlamaz. Sıfatların farklılığı ise zaten mümkün değildir. Çünkü bir tözün diğer bir tözden sıfatları bakımından farklılaşması, tözün tanımı gereği mümkün değildir. Bu durumda iki farklı tözü birbirinden ayırabilecek ne bir tavırdan ne de bir sıfattan söz edemeyiz. Bu da tözün çokluğunun mümkün olmaması anlamına gelir.

Spinoza'nın tözün tekliği ile ilgili getirdiği ikinci delil şekli ise ilkinden hareketle bir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilememesi üzerinedir. Bu delil şekli, tözün tek olmasının zorunlu olduğunu ifade eden delille ilgilidir.

Spinoza'ya göre tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez.⁴⁷ Çünkü farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık olamaz.⁴⁸ Ayrıca yukarıda da ifade ettiğimiz gibi evrende aynı sıfatlara sahip iki töz de olamaz.⁴⁹ Aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan şeyler birbirlerinin nedeni olamayacaklarına⁵⁰ göre tözler birbirlerinin nedeni olamazlar. Yani bir töz, başka bir töz meydana getiremez.⁵¹ Yine tözün tanımı gereği; töz kendi kendisi aracılığıyla kavranabilendir. Eğer bir tözü diğer bir töz meydana getirmiş olsaydı bu durumda ilki ikincisinin nedeni olacaktı ve ikincisi kendinde ve kendisi aracılığıyla değil ilki aracılığıyla kavranmış olacaktı ki, bu durum tözün doğası gereği mümkün değildir. Başka bir deyişle bir tözün bilgisi kendi nedeninin bilgisine sahip olacaktı ki, bu durumda töz, töz olmaktan çıkacaktı.⁵² Töz tavırlardan da meydana gelemez. Çünkü töz, doğası gereği, tavırlardan (hallerden) öncedir.⁵³ Evrende töz ve tavırlardan başka bir şey olmadığına⁵⁴ göre; ikinci bir tözü meydana getirebilecek başka hiçbir şey yoktur. Bu durumda töz zorunlu olarak tek olmalıdır.

⁴⁶ Ethica, I. Bölüm, VI. Tanım, s. 27

⁴⁷ Ethica, I. Bölüm, VI. Önerme, s. 30

⁴⁸ Ethica, I. Bölüm, II. Önerme, s. 29

⁴⁹ Ethica, I. Bölüm, V. Önerme, s. 30

⁵⁰ Ethica, I. Bölüm, III. Önerme, s. 29

⁵¹ Ethica, I. Bölüm, VI. Önerme, s. 30

⁵² Ethica, I. Bölüm, VI. Önerme, s. 30, VI. Önerme Sonucu, s. 31

⁵³ Ethica, I. Bölüm, I. Önerme, s. 29

⁵⁴ Ethica, I. Bölüm, IV. Önerme Kanıtlama, s. 30

Spinoza tözün tekliğini kanıtladıktan sonra, tözün doğasıyla ilgili birbiriyle ilişkili üç özellik daha sıralar. Bunlardan ilki tözün doğası gereği var olmasıdır. Başka bir deyişle varolmak tözün doğasına özgüdür.⁵⁵ Tözün özü varlığını kuşatır; bu nedenle ancak var olarak tasarlanabilir. Aynı zamanda, töz, özü varlığını zorunlu olarak gerektirdiği için kendi kendisinin nedenidir. Yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağımız şeydir.⁵⁶

Tözün ikinci özelliği ise varlığı doğasının gereği olan tözün sonsuz oluşudur.⁵⁷ Spinoza, tözün sonsuz olmasının gerekliliğini ifade etmek için şu delile başvurur. Töz sonsuzdur. Çünkü var olan bir şey ya sonludur ya da sonsuzdur. Töz sonlu olamaz; çünkü bir şey ancak kendisiyle aynı doğadan olan bir şey ile sınırlanırsa sonlu olur. Başka bir deyişle, töz; yine kendisi gibi zorunlu olan bir töz tarafından sınırlanması gerekir; çünkü bir şey ancak kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa, o şeye sonlu denir.⁵⁸ Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi iki aynı doğaya sahip töz olamaz. Bu nedenle töz sonlu olamaz. O halde, kendisiyle aynı doğaya sahip bir şeyle sınırlanamayan töz sonsuzdur.⁵⁹

Spinoza'nın, töz kavramını açıklarken kullandığı üçüncü ve son özellik ise tözün sonsuzluğu nedeni ile bölünemez olduğudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bölünmezlik niteliğinin tözün sonsuzluk niteliğiyle bağlantısıdır. Bu nedenle Spinoza tözün bölünmezliğini ifade ederken mutlak anlamda sonsuz olan töz bölünemez demektedir.⁶⁰ Spinoza tözün bölünmezliğini ifade eden önermesini desteklemek için şu kanıtlamaları getirir. Töz bölünebilir olsaydı, bölüneceği parçalar ya mutlak anlamda sonsuz tözün doğasını koruyacak ya da korumayacaklardı. Birinci durum söz konusu olursa, aynı doğaya sahip birçok töz olacaktı ki evrende aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz.⁶¹ Bu yüzden böyle bir şey saçmadır. Başka bir deyişle, birinci durum söz

⁵⁵ Ethica, I. Bölüm, VII. Önerme, Tözün doğasının varlığını zorunlu olarak gerektirdiğine dair Spinoza'nın getirmiş olduğu kanıtlar, çalışmanın "Tanrı Kanıtlamaları" bölümünde yer aldığı için burada yalnızca tözün bir özelliği olarak belirtilmekle yetinilmiştir.

⁵⁶ Ethica, I. Bölüm, I. Tanım, s. 27

⁵⁷ Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme, s. 31

⁵⁸ Ethica, I. Bölüm, II. Tanım, s. 27

⁵⁹ Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme Kanıtlama, s. 32

⁶⁰ Ethica, I. Bölüm, XIII. Önerme, s. 40

⁶¹ Ethica, I. Bölüm, V. Önerme, s. 30

konusu olursa, o zaman her parça zorunlu olarak sonsuz olduđu⁶² ve tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilemediđi⁶³ için kendisinin nedeni olacaktır. Hatta evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamadıđı⁶⁴ için bu parçaların her birinin farklı sıfatları bulunacaktır. Böylece bir tözden birçok töz meydana gelecektir ki, tek olan töz başka bir töz tarafından meydana getirilmeyeceğine göre,⁶⁵ bu saçmadır. Dahası, bu parçaların bütünle herhangi bir ortaklığı olamayacağından, bütün, hem parçaları olmadan var olabilecek hem de parçaları olmadan kavranabilecektir, ama böyle bir şey de saçmadır.⁶⁶

İkinci durum söz konusu olursa, yani parçaların tözün doğasına sahip olmadıkları varsayımı kabul edilirse, bütün tözün eşit parçalara bölünmesi, tözü doğasından etmek ve var olmasını durdurmak anlamına gelecektir ki, böyle bir şey, var olmanın; tözün özü olması hasebiyle saçmadır.⁶⁷

Tözün bölünmezliği ile ilgili bir diğer önemli kanıt ise tözün doğası ancak sonsuz olarak kavranabilir.⁶⁸ Oysa tözün bir parçası; sonlu bir tözden başka bir anlam ifade edemez; dolayısıyla töz ile sonlu olan bir arada düşünölmüştür ki; bu da açıkça çelişki içerir.⁶⁹

Göröldüđü gibi Spinoza'ya göre kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen; yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen töz, tek, sonsuz, doğası varlığını gerektiren, bölünemeyen şeydir. Peki, tözün bu tanımını ve özelliklerinin Tanrı'nın mahiyeti ile ilgisi nedir? Başka bir deyişle, Spinoza'nın töz kavramı ile Tanrı anlayışının ne ilgisi vardır? Spinoza'ya göre bu ilgiyi kuran şey tözün tanımına uygun tek bir varlığın olabileceği; bu varlığın da Tanrı olabileceğidir. Yani Spinoza'ya göre Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir; ne de kavranabilir.⁷⁰

⁶² Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme, s. 31

⁶³ Ethica, I. Bölüm, VI. Önerme, s. 30

⁶⁴ Ethica, I. Bölüm, V. Önerme, s. 30

⁶⁵ Ethica, I. Bölüm, VI. Önerme, s. 30

⁶⁶ Ethica, I. Bölüm, XII. Önerme Kanıtlama, s. 39, 40

⁶⁷ Ethica, I. Bölüm, XII. Önerme Kanıtlama, s. 39, 40

⁶⁸ Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme, s. 32

⁶⁹ Ethica, I. Bölüm, XIII. Önerme Sonucu, s. 40

⁷⁰ Ethica, I. Bölüm, XIV. Önerme, s. 40

Başka bir deyişle, Spinoza tözü tek, sonsuz, bölünemez ve var olması zorunlu olarak tanımlandıktan sonra, Tanrı tanımına geri döner. Tanrı, mutlak anlamda sonsuz varlıktır. Başka deyişle, her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlara⁷¹ sahip varlıktır. Bu nedenle tözün özünü ifade eden bütün sıfatlara da sahiptir. Bu da bize gösterir ki, Tanrı'dan başka töz olamaz ve kavranamaz. Yani âlemde mutlak olarak sonsuz tek töz Tanrı'dır.⁷²

Spinoza'ya göre Tanrı'nın tek töz olabilecek varlık olduğu ifade edildikten sonra akıl yürütmenin doğası gereği tözün tüm nitelikleri aynı zamanda Tanrı'nın da nitelikleri olmaktadır. Çünkü Tanrı ve töz özdeşdir.⁷³ Bu durumda Spinoza'da Tanrı'nın mahiyeti tıpkı töz gibi tek, sonsuz, bölünemez ve doğası varlığı gerektirir.⁷⁴ Başka bir deyişle Spinoza'ya göre Tanrı, mutlak anlamda sonsuz varlığı olan, her biri ezeli - ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret bir tözdür.⁷⁵

Yukarıda Tanrı'nın mahiyetinin varolmak olduğunu ifade etmiştik. Ancak onun bu konuda ileri sürdüğü kanıtları belirtmemiştik. Acaba Spinoza'ya göre Tanrı'nın varlığının kanıtları nelerdir? Bu kanıtların esası neye dayanmaktadır? O, hangi tür kanıtları kullanmaktadır? Şimdi bu sorular etrafında konuyu irdeleyelim.

1.1.2. Tanrı'nın Varlığı ya da Tanrı Kanıtlamaları

Tanrı'nın varlığını ispat etmek veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulma, felsefe ve ilâhiyatın en merkezî problemi olarak var olagelmiştir. Felsefe tarihinde yer almış hemen hemen hiçbir filozof yoktur ki, bu problemle ilgili bir şeyler söylemiş olmasın.⁷⁶ Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerden bahsedildiğinde ilk akla gelenler hiç kuşkusuz ontolojik ve kozmolojik delillerdir. Spinoza'da belki tüm sisteminin dedüktif ve kapalı bir sistem olması nedeniyle, O, Tanrı'nın varlığıyla ilgili delillerini ontolojik kanıt üzerine inşa etmiştir. Bunun yanı sıra Spinoza

⁷¹ Ethica, I. Bölüm, VI. Tanım, s. 30

⁷² Ethica, I. Bölüm, XIV. Önerme, s. 40, XIV. Önerme Kanıtlama, s. 40, 41

⁷³ Arıcan, Kazım, M, a.g.e. , s. 66

⁷⁴ Ethica, I. Bölüm, XIV. Önerme I. Sonucu, s. 41

⁷⁵ Ethica, I. Bölüm, VI. Tanım, s. 27

⁷⁶ Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (9. Baskı), İzmir 2001, s. 19

kozmozolojik delilden hareketle de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak ağırlık noktasını ontolojik kanıt oluşturmaktadır. Spinoza'nın ontolojik kanıtlamalarına geçmeden önce kısaca ontolojik kanıtlamaların ne olduğuna ve tarihine bakmamız konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Ontolojik kanıt diğer Tanrı kanıtlamalarından farklı olarak Tanrı'nın varlığını Tanrı kavramının içeriğinden çıkarır. Yani harici bir kanıtı gerek duymaksızın yalnızca Tanrı kavramının içeriğinin mantıkî tahlilinden hareketle Tanrı'nın varlığının zorunlu olması gerektiği noktasına ulaşır. Bu manada ontolojik kanıtlamada Tanrı, şeylerden yola çıkarak varılan bir nokta değil, aksine kendi kavramının içeriğinden temel alan bir çıkış noktasıdır. Yani o, deneyim sonrası a posteriori değil deneyim öncesi, yani a priori bir kanıttır. Kökleri İslam felsefesine kadar götürülebilmekle beraber onu felsefeye ilk mâl eden isim Aziz Anselmus (1033 – 1109) olmuştur. Anselmus'a göre; Tanrı'nın varlığı, Tanrı kavramının mantıkî tahlilinden yola çıkarak ispatlanabilir. Ona göre Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen bir varlıktır. İnsanların tamamı bu mükemmel varlık fikrine sahiptir. Ancak bu noktada önemli bir problem doğmaktadır. O da yalnızca zihnimize olan bir kavramın gerçekliğinden nasıl emin olabiliriz? Anselmus'a göre kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlığın zihin dışında olmaması; yani varlığı ve gerçekliği olmaması onun tanımına aykırıdır. Şöyle ki, farz edelim ki bu varlık en mükemmel varlık ve zihnimizin dışında gerçekliği yok. Buna mukabil zihnimizin dışında varolan bir varlık bu tasavvur ettiğimiz varlıktan daha yetkin bir özelliğe sahip olacaktır. Bu durumda Tanrı'nın tanımı gereği en mükemmel olma vasfı ortadan kalkacaktır. O halde, zihnimizdeki en mükemmel varlık zaruri olarak vardır.⁷⁷

Anselmus'un formüle ettiği bu kanıtlama biçimini ondan sonra kullanan en meşhur isim Descartes'tır. Descartes rasyonalist bir filozof olarak her türlü hakikatin aklın açık ve seçik fikirlerinde olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle ona göre Tanrı'nın varlığı da aklımızın açık ve seçik fikirlerinden hareketle kanıtlanabilir. Ona göre ben, Tanrı fikrini, yani en yüce derecede kemale sahip bir varlık fikrini

⁷⁷ Aydın, Mehmet, a.g.e. , s. 29 –33, Yaran, Cafer, Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 53 - 55

zihnimde taşıyorum. Bu varlığın mükemmel vasıflarının birinden mahrum kalması imkânsızdır. O halde onun varolmaması düşünülemez. O tanımı gereği zorunlu olarak vardır.⁷⁸ Görüldüğü gibi ontolojik kanıtta temel unsur Tanrı kavramının kendisidir. Tüm kanıt, baştan tanımlanan Tanrı kavramıyla ilişkilidir. Ontolojik kanıtla ilgili bu kısa bilgilerden sonra şimdi Spinoza'nın ontolojik kanıtı nasıl kullandığını ele almaya çalışalım.

Ontolojik kanıtlamanın kavramdan hareketle Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir delil oluşturduğunu ifade etmiştik. Bu nedenle ontolojik kanıtta en önemli unsur ilk tanımın nasıl yapılacağıdır. Spinoza da bu sebepten dolayı ontolojik kanıtlamaya zemin hazırlamak adına öncelikle doğru bir tanımın nasıl olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, bir şeyin doğru tanımı, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şey içeremez ve ifade edemez. Bu sebepten dolayı hiçbir tanım belli sayıdaki bireyi kapsayamaz ya da ifade edemez. Doğru tanım ancak bir şeyin doğasını ifade edebilir. Örneğin bir üçgenin tanımı sadece üçgenin yalın doğasını ifade eder, belli sayıdaki üçgene işaret etmez. Görüldüğü gibi bir tanım mutlak suretle bir şeyin özünü ifade eder.⁷⁹

Spinoza doğru bir tanımın ölçütünü bu şekilde koyduktan sonra ontolojik delil için gerekli olan diğer bir önemli basamağı ifade eder. Ona göre her şeyin mutlaka varolması için bir nedene ihtiyacı vardır. Bu neden ise ya kendindedir ya da başkasındadır.⁸⁰

Şimdi bu bilgiler doğrultusunda şunu ifade edebiliriz ki, Spinoza'ya göre tözün doğru tanımı onun varoluşunu zorunlu olarak gerektirir. Çünkü töz nedenini kendi doğasında bulur. Yani varlığı için harici bir sebebe ihtiyaç duymaz. Başka bir deyişle, töz; tanımı gereği zaten varolan demektir.⁸¹ Şimdi Spinoza'nın tözün tanımından hareketle çeşitli şekillerde ifade ettiği ontolojik kanıt örneklerini ortaya koymaya çalışalım.

⁷⁸ Aydın, Mehmet, a.g.e. , s. 29 –33, Davies, Brian, Din Felsefesine Giriş (çev. : Fatih Taştan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 71 – 74, Yaran, Cafer, Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, s. 53 - 55

⁷⁹ Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme II Notu, s. 33

⁸⁰ Ethica, I. Bölüm, VIII. Önerme II Notu, s. 34

⁸¹ Ethica, I. Bölüm, VII. Önerme, s. 31

(1) Varolan her şeyin ya özü, varlığı zorunlu olarak gerektirir ya da varlık özüne sonradan eklenmiştir.⁸² (2) Tözün tanımı gereği, özü, zorunlu olarak varlığını gerektirir.⁸³ (3) O halde töz zorunlu olarak vardır.

(1) Bir şey ya kendi kendisinin nedeniyle ya da başkası nedeniyle var olur.⁸⁴ (2) Töz kendi kendisinin nedenidir. Başka bir neden tarafından meydana getirilemez.⁸⁵ (3) Başkası nedeni olmayan varlığın, var olmadan alıkoyacak hiçbir neden yoktur.⁸⁶ (4) O halde kendi kendisinin nedeni olan zorunlu olarak vardır.⁸⁷

(1) Tanrı bütün yetkinlikleri içinde barındırır. (2) Var olmak bir yetkinliktir. (Ya da var olmamak bir eksikliktir.) (3) O halde Tanrı zorunlu olarak vardır.⁸⁸

Özet olarak, tüm Tanrı kanıtlamaları tözün tanımından ileri gelir. Şöyle ki; töz hiçbir şeye muhtaç olmayan başka bir deyişle dış bir nedene ihtiyaç duymayan bir varlıktır. Aynı zamanda töz tüm yetkinlikleri kendinde taşır. Bu nedenle onda var olma sıfatının yok sayılması muhaldir.

Son olarak Spinoza'nın a posteriori yani kozmolojik kanıt olarak ifade edilen delili nasıl kullandığını görelim.

(1) Var olmamak bir güçsüzlüktür ve tersine var olmak bir güçtür. (2) Varlıklar ya sonludur ya da sonsuzdur. (3) Yalnızca sonlu varlıklar vardır. (4) O halde sonlu varlıklar sonsuz varlıktan var olma sebebiyle güçlüdür. Bu ise saçmadır.

Spinoza'nın bu kanıtlama şeklini a posteriori olarak nitelemesinin sebebi, kanıtlamanın mümkünlerin ya da geçici olan şeylerin bir niteliğinden hareketle Tanrı'nın varolmamasının saçma olacağını ifade etmesindedir. Ayrıca bu delilde dikkat çeken diğer bir unsur ise kendi tezinin doğruluğunu kanıtlamak için diğer tezin yanlışlığını vurgulamak ve böylece diğer tezi saçmaya indirgemektir.

⁸² Ethica, I. Bölüm, I. Aksiyom, s. 28

⁸³ Ethica, I. Bölüm, III. Tanım, s. 27, VII. Önerme, s. 31

⁸⁴ Ethica, I. Bölüm, I. Aksiyom, s. 28

⁸⁵ Ethica, I. Bölüm, I. Tanım, s. 27, VI. Tanım, s. 27

⁸⁶ Ethica, I. Bölüm, XI. Önerme Kanıtlama, s. 36

⁸⁷ Bu delil aynı zamanda şu şekilde de ifade edilebilir: Bir an için kendi kendisinin nedeni olan ama var olmayan bir varlık düşünelim, bu durum da o var olmadan önce kendi kendisinin var olma imkânını kendinde bulundurması yani var olmadan önce var olmasını gerektirdiğinden saçmadır. O halde kendi kendisinin nedeni olan zorunlu olarak vardır.

⁸⁸ Ethica, I. Bölüm, XI. Önerme Notu, s. 38, Spinoza, Benedictus (Baruch), Etika (çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları (2. Baskı), Ankara 2006, s. 42

Spinoza'nın Tanrı'nın mahiyeti ve varlığıyla ilgili görüşlerini ifade ettikten sonra şimdi onun Tanrı- Âlem ilişkisini nasıl kurduğunu inceleyebiliriz. Böylece Tanrı anlayışı daha net bir biçimde ortaya çıkmış olacaktır.

1.2. Tanrı - Âlem İlişkisi

Sonsuz sıfatlara sahip, varoluşu zorunlu olan, tek olan ve bölünmez olan bir varlığın tasavvur edildiği her felsefi düşüncenin karşı karşıya kaldığı mühim bir problem de varlık âleminde tecrübe ettiğimiz sonlu, sınırlı varlıkların bu ezeli ve ebedi sıfatlara sahip olan varlık ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğudur. Başka bir deyişle sınırsız ve sonsuz bir varlık ile sınırlı ve sonlu varlıklar arasında ne tür bir ilişki biçimi oluşabilir? Teolojik bir ifade ile yaratan ve yaratılan ilişkisi nasıl bir ilişkidir? Tanrıyla âlem arasında böyle bir ilişki mümkün müdür?

Felsefe tarihi boyunca Tanrı'ya sistemlerinde yer veren her filozof hiç kuşkusuz bu problemler ile yüz yüze gelmiştir. Bu manada Tanrı'yı âlemin yalnızca yaratan ya da hareket ettiren bir gücü olarak tasavvur eden filozoflar olduğu gibi, Tanrı'nın âlemi yalnızca yaratmakla kalmadığını âlemin devamlılığını her an sağladığını ifade eden filozoflar da olmuştur. Genelde aşkınlık ve içkinlik bağlamında tartışılan bu mesele Tanrı'nın âlemle olan ilişkisini belirleyen en mühim farklılıklardan biridir.

Spinoza'ya gelindiğinde ise Tanrı-Âlem ilişkisini belirleyen en temel ilke aşkınlık içkinlik meselesi noktasında başlar. Spinoza âleme aşkın bir Tanrı anlayışı yerine âleme içkin bir Tanrı anlayışını benimser.⁸⁹ Özellikle Tanrı'nın mahiyetini ifade ederken belirttiğimiz gibi tek bir töz vardır. Bu töz ise Tanrı'dır. Diğer hiçbir varlık töz olamaz; yani kendinde olan, kendi kendinin nedeni olan şey olamaz. Bu durumda töz dışındaki diğer tüm varlıklar başka bir şeye bağımlıdır. Nitekim Spinoza bu sebepten dolayı varlığı kendi başına varolan ve başkasıyla varolan olarak ikiye ayırmıştır. Ancak dikkat edilirse kendinde varolan tek olan töz olduğu için, başkasıyla varolan her şey bu töze dayanır. Töz ise ifade ettiğimiz gibi Tanrı'dır. O halde Spinoza'ya göre varolan her şey Tanrı sayesinde varolan varlıklardır. Yine bu

⁸⁹ Yasa, Metin, a.g.e. , s. 113

sebepten dolaydır ki, Tanrı, varolan her şeyin içkin nedenidir. Yani her şey Tanrı'da vardır, Tanrı'dadır. Başka bir deyişle, varolan her şey ancak Tanrı aracılığı ile vardır ve ancak onun aracılığı ile kavranabilir.⁹⁰ Böylece Tanrı kendinin nedeni olarak aslında her şeyin de nedeni olmuş olur.⁹¹ Yine bu sebepten dolayı âlemin mutlak anlamda ilk nedenidir.⁹²

Her şeyin Tanrı'da oluşu yani Tanrı'nın her şeye içkin oluşu Spinoza'da Tanrı - Âlem ilişkisini belirleyen en önemli özelliktir. Spinoza'da içkinlik kavramını biraz daha genişletmek adına şunları ifade edebiliriz; Tanrı'nın âlemde içkin oluşu, Tanrı'nın şeyleri yalnızca kendi doğasından varlığa getiren değil, daha sonra da onları kendi doğasına bağlı, kendinde, kendine içkin bulundurandır.⁹³ Yani Tanrı varlıkları yalnızca var eden değil, aynı zamanda varlıklarını da sürdürmelerini sağlayan nedendir.⁹⁴ Bu sebeple Tanrı varolan şeylerin geçici nedeni değil kalıcı nedenidir.⁹⁵

Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olması, aynı zamanda, şunu da ifade eder; Tanrı şeylerin hem varoluşlarının, hem de özlerinin etkin nedenidir.⁹⁶ Yani şeyler Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak hem özlerini hem de varoluşlarını alırlar. Bu da gösterir ki, Tanrı; şeylerin ilineksel bir nedeni değil, kendiliğinden nedenidir.⁹⁷

Spinoza'da Tanrı - Âlem ilişkisini belirleyen ikinci önemli unsur ise zorunluluktur.⁹⁸ Bu manada Spinoza Tanrı - Âlem ilişkisini belirlerken sık sık tekrarlanan düzen, amaç, yaratıcı, kozmik rastlantı gibi kavramlar yerine zorunluluk kavramını öne çıkarır.⁹⁹ Zorunluluk kavramı, Tanrı - Âlem ilişkisi bağlamında iki şeye atıf yapar. Bunlardan ilki her şeyin Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmasıdır. Yani varolan her şey Tanrı'nın özünden zorunlu olarak çıkar.¹⁰⁰ İkinci

⁹⁰ Ethica I. Bölüm, XV. Önerme, s. 41

⁹¹ Ethica I. Bölüm, XXV. Önerme Notu, s. 57

⁹² Ethica I. Bölüm, XVI. Önerme III. Sonucu, s. 48

⁹³ Balanuye, Çetin, a.g.e , s. 86

⁹⁴ Ethica I. Bölüm, XXIV. Önerme Sonucu, s. 56

⁹⁵ Ethica I. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 52

⁹⁶ Ethica I. Bölüm, XXV. Önerme, s. 57

⁹⁷ Ethica I. Bölüm, XVI. Önerme II. Sonucu, s. 47

⁹⁸ Zorunluluk kavramını şu şekilde de ifade edebiliriz; A'yı belirleyen, B, C, v.s. nedenleridir. B, C, v.s. nedenlerinin A'yı belirlemesini zorunlu kılanda Y yasasıdır. Bkz.: Fransez, Moris, Spinoza'nın Tao'su, Yol Yayınları (2. Baskı), Ankara 2004, s. 198

⁹⁹ Yasa, Metin, a.g.e. , s. 132

¹⁰⁰ Ethica I. Bölüm, XV. Önerme, s. 41, XV. Önerme Notu, s. 42 - 46

olarak ise Tanrısal doğanın özünden çıkan her şey Tanrısal doğanın zorunluluğundan ötürü, onun sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir. Yani varolan her şey Tanrı'nın zorunluluğu gibi zorunluluk yüküdür. O halde, Spinoza'da her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, sadece var olmaya değil, aynı zamanda şu ya da bu şekilde var olmaya ve bir eyleme belirlenmiştir; dolayısıyla hiçbir şey olası değildir.¹⁰¹

Burada zorunluluk kavramı doğrultusunda doğabilecek soru işaretlerine karşı Spinoza Tanrı'nın âleme, kimsenin zorlamasıyla değil, sadece kendi doğasının yasalarına göre etki ettiğini söyler.¹⁰² Spinoza'ya göre her şey Tanrı'da olduğu ve hiçbir şey Tanrı olmaksızın olamayacağı, kavranamayacağı için Tanrı dışında Tanrı'ya etki edecek bir neden de olamaz.¹⁰³ Bu nedenle Tanrı salt kendi doğasının yetkinliği¹⁰⁴ ve zorunluluğuna göre etki eder.¹⁰⁵ Bu nedenle Tanrı biricik özgür nedendir.¹⁰⁶ Çünkü özgürlük ona göre bir şeyin salt kendi doğası tarafından belirlenmesidir.¹⁰⁷ Netice itibari ile Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin biçimsel yönünü oluşturan iki kavram içkinlik ve zorunluluktur.

Spinoza'da Tanrı - Âlem ilişkisini belirleyen temel ilkelere değinmeye çalıştık. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlem ile ilişkisinin biçimini, formunu, şeklini ifade ettik. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi Spinoza'ya göre her şey Tanrı'dadır ve her şey O'nun ile var olur. Bu durumda Spinoza'da Tanrı, âlemi yalnızca bir biçim olarak değil aynı zamanda bir içerik olarak da belirlemiştir. Başka bir deyişle Spinoza'da Tanrı yalnızca âlemde yer alan ilkelerin nedeni değil aynı zamanda somut varlıkların, nesnelere kendiliğinden nedenidir. Peki, bu durumda Tanrı'nın somut nesnelere ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir? Sonlu ve sınırlı varoluşa sahip tikeller nasıl meydana gelmektedir? Bu vb. soruların cevaplarını öğrenebilmemiz için Spinoza'nın sıfat ve tavır kavramlarını irdelememiz gerekmektedir.

¹⁰¹ Ethica, I. Bölüm, XXIX. Önerme Kanıtlanması, s. 60

¹⁰² Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme, s. 48

¹⁰³ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme Kanıtlanması, s. 48

¹⁰⁴ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme I. Sonucu, s. 48

¹⁰⁵ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme II. Sonucu, s. 48

¹⁰⁶ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme II. Sonucu, s. 48

¹⁰⁷ Ethica, I. Bölüm, VII. Tanım, s. 28 Spinoza'da özgürlük meselesiyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tezin İnsan Özgürlüğü bölümü

İlk olarak Spinoza'nın sıfat derken ne kastettiğini belirlememiz gerekmektedir. Spinoza'ya göre sıfat, aklın, tözün özünü kuran şey olarak anladığıdır.¹⁰⁸ Yani sıfat, zihni tözün özüne, yani tözü töz yapan esasa bağlayan algılayıştır. Bu şey zaten tözdedir ve tözün anlaşılması tözün özüne ilişkin bir şeyin anlaşılmasıdır. Başka bir deyişle, bir sıfat, tözün özüne ilişkin en az bir husus anlamına gelir.¹⁰⁹ Bu noktada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için şunu belirtmemiz gerekir ki, Spinoza'ya göre, tözün bir sıfatla kavranması demek bir şey aracılığıyla kavranabileceği anlamına gelmez. Çünkü sıfat tözün özelliği değil, töze içkin olandır; yani tözü töz olarak kuran şeydir; daha doğrusu, tözün kendisidir.¹¹⁰

Spinoza'ya göre tözün herhangi bir sıfatı onun bölünebilirliğini ima edemez. Aksi halde tözü yanlış olarak kavrarız.¹¹¹ Farz edelim ki tözün herhangi bir sıfatı onu parçalara bölsün, ister istemez bu parçalar ya tözün doğasını koruyacak ya da korumayacaktır. Birinci durum söz konusu olursa, her parça zorunlu olarak sonsuz olacak, hatta her biri farklı sıfatlara sahip olacak ki bu tözün birliğine aykırıdır. İkinci durum söz konusu olursa, yani parçaların tözün doğasına sahip olmadıkları varsayımı kabul edilirse, bütün tözün bölünmesi anlamına gelecek ki bu tözün bölünmezliği ilkesiyle çelişir.¹¹²

Yine tözün sonsuz ve sınırsız sıfatlarının her biri kendi başına kavranmalıdır.¹¹³ Yani hiçbir sıfat birbirine indirgenemez ve hiçbir sıfat birbirlerini meydana getiremez. Çünkü her bir sıfat kendi başına tözün özünü ifade eder.¹¹⁴ Bu manada her bir sıfat töze bağımlı olarak onun bir yönünü temsil eder.

Sıfatların diğer önemli özellikleri de tıpkı töz ya da Tanrı gibi ezeli-ebedi, sınırsız,¹¹⁵ değişmez¹¹⁶ oluşu ve bu sınırsız doğalarından sonsuz sayıda ve şekilde varlık çıkmasıdır.¹¹⁷ Bununla birlikte, sınırlı bir kavrayış ya da zihni olan insan, bu niteliklerden yalnızca iki tanesini bilebilir. Bunlar yer kaplama ve düşünce

¹⁰⁸ Ethica I. Bölüm, IV. Tanım, s. 27

¹⁰⁹ Balanuye, Çetin, a.g.e. , s. 72

¹¹⁰ Ethica, I. Bölüm, XIX. Önerme Kanıtlama, s. 52, XX. Önerme Kanıtlama, s. 53, s.397,

¹¹¹ Ethica, I. Bölüm, XII. Önerme, s. 39

¹¹² Ethica, I. Bölüm, XII. Önerme Kanıtlama, s. 39, 40

¹¹³ Ethica, I. Bölüm, X. Önerme, s. 35

¹¹⁴ Ethica, I. Bölüm, X. Önerme Kanıtlama, s. 35

¹¹⁵ Ethica, I. Bölüm, XI. Önerme, s. 36, XIX. Önerme, s. 52

¹¹⁶ Ethica, I. Bölüm, XX. Önerme II. Önerme Sonucu, s. 53

¹¹⁷ Ethica, I. Bölüm, XVI. Önerme, s. 47

sıfatlarıdır.¹¹⁸ Bu noktada yeri gelmişken çıkabilecek bir problemi serimlememiz gerekmektedir. Mademki insan Tanrı'nın yalnızca düşünce ve yer kaplama sıfatlarının bilgisine sahiptir; o zaman nasıl oluyor da Tanrı'nın sonsuz sıfatlara sahip olduğunu bilebilir? Bu noktada bazı Spinoza yorumcuları sorunun Spinoza tarafından cevaplanmadığını ifade ederken;¹¹⁹ bazıları da Spinoza'nın Tanrı'yı tanımanın en kısa yolunun bu iki sıfatı olarak gördüğünü ileri sürerler.¹²⁰ Kanaatimizce Spinoza'nın bu iki sıfatı ön plana almasının sebebi, çağının gerçeklik algısında, özellikle de Descartes'ın etkisiyle oluşan madde ve ruh ikileminin, kâinatın tüm gerçekliğini betimleyebilecek niteliğe sahip olduğu görüşüdür. Ancak her hâlükârda bir gerçek vardır ki, o da Spinoza tikel nesnelere varoluşu ile ilgili kanaatlerini bu iki sıfattan yola çıkarak belirtir.

Yine burada doğabilecek bir başka probleme daha işaret etmek istiyoruz. Bilindiği gibi Spinoza, sıfatları, aklımızın tözün özünü kuran şeyler olarak anladığıdır, şeklinde ifade ettikten sonra, doğal olarak şöyle bir problem baş göstermektedir. Acaba sıfatlar gerçekte tözün özünü mü oluşturur; yoksa sıfatlar, insan bilgisinin töze ilişkin upuygun bilgisinin bir sonucu mudur? Bu nokta da iki farklı yorumdan bahsedilebilir.

Bunlardan ilki olan nesnelci yorum, Spinoza'nın, nitelikleri en az içkin neden kadar, gerçekçi saydığı görüşünden hareket eder. Bu doğru ise, evrenin Tanrı ile bir ve aynı görülmesi, bu bağlamda ayrı bir netliğe kavuşur.

İkinci görüş olan öznelci görüş ise sıfatlar konusunda iki önemli noktaya işaret eder; nitelikler insan zihninin buluşlarıdır ya da tözün özünü oluşturduğu sanılarak, töze atfedilir.¹²¹ Kanaatimizce öznelci ve nesnelci görüş farklılığı Spinoza'nın tek töze dayalı sistemi göz önüne alındığında anlamsızdır. Nesnelci görüş eğer sıfatlara ayrı bir varlık tanıyor ise bu mümkün değildir. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz

¹¹⁸ Erdem, Hüsameddin, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 21, 27., Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, (çev.: Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Günümüz Türkçesine Aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 408, Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 522, Yasa, Metin, a.g.e. , s. 117, Balanuye, Çetin, a.g.e. , s. 110

¹¹⁹ Yasa, Metin, a.g.e. , s. 132

¹²⁰ Yasa, Metin, a.g.e. , s. 117

¹²¹ Yasa, Metin, a.g.e. , s. 118

gibi Spinoza'ya göre sıfatlar töze ait olmalıdır.¹²² Ancak nesnelci görüş şu noktada haklı gibi gözükmektedir. Zira Spinoza'ya göre, sıfatların, töze ait bile olsalar bir gerçekliği söz konusudur. Çünkü her bir sıfat Tanrı'nın varoluşunu ifade eder.¹²³ Öznelci görüş ise yine tek töz öğretisi gereği, her şeyin kaynağının Tanrı olması nedeniyle, insana ait olup da Tanrı'ya ait olmayan bir şeyi mümkün sayar ki bu da mümkün değildir. Bu durumda sıfatlar yalnızca epistemolojik bir değere sahip olamazlar.¹²⁴

Şimdi sıfatlar konusuna tekrar dönmek koşuluyla tavır kavramına geçebiliriz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Spinoza'ya göre Tanrı, doğa ya da cevher tektir, sonsuzdur ve bölünemez. Bu nedenle varolan her şey Tanrı'dadır. Başka bir deyişle her şey varoluş ve öz olarak Tanrı'ya bağımlıdır.¹²⁵ Varolan her şey Tanrı'da olduğu için tekil varlıkların hepsi Tanrı'nın bir tezahürü, hali, modusu yani tavrıdır. Bu anlamda Spinoza'ya göre tavır, tözün halleri, yani başka şeyde olan ve başka şey aracılığıyla kavranan şeylerdir.¹²⁶ Hatırlanacağı gibi Spinoza varlığı temelde iki kategoriye ayırmıştır. İlki kendi başına varolan; ikincisi ise başka bir şeye bağlı olarak var olan varlıklardır.¹²⁷ Bu durumda ilki töz, ikincisi ise tözün halleri olan tavrıdır. Bu nedenle doğada tözden ve tözün tavrılarından başka hiçbir şey yoktur.¹²⁸

Bu noktadan itibaren her şey töz ya da Tanrı, sıfat ve tavır kavramlarının bir ilişkisi neticesinde ortaya çıkacaktır. Öncelikle, her şey Tanrı'dadır. Sıfatlar ise Tanrı'nın özünü kuran şeylerdir. Tavrılar ise Tanrı'nın özünü kuran bu sıfatların tezahürleridir. O halde, bu üç kavramdan yola çıkarak tikel şeylerin nasıl meydana geldiğini ifade edebiliriz. Böylece Spinoza'ya göre Tanrı - Âlem ilişkisinin biçiminin yanı sıra içeriğinin oluşumunu da irdelemiş olacağız.

¹²² Ethica, I. Bölüm, XIX. Önerme Kanıtlama, s. 52

¹²³ Ethica, I. Bölüm, XX. Önerme Kanıtlama, s. 53

¹²⁴ Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, s. 41

¹²⁵ Ethica, I. Bölüm, XXV. Önerme, s. 57

¹²⁶ Ethica, I. Bölüm, V. Tanım, s. 27

¹²⁷ Ethica, I. Bölüm, I. Aksiyom, s. 28

¹²⁸ Ethica, I. Bölüm, XXVIII. Önerme Kanıtlaması, s. 58, 59

Sorumuzu tekrar hatırlarsak, töz, varlıkta nasıl gerçekleşir? Yahut nesnelere veya eşya âlemi nasıl meydana gelir? Diğer bir ifadeyle, Spinoza, Tanrı - Âlem münasebetini nasıl kurmaktadır?¹²⁹

Hemen belirtmeliyiz ki Spinoza'ya göre, tekil şey, yani sonlu ve sınırlı varoluşa sahip herhangi bir şey, kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip başka bir şey tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir.¹³⁰ Aynı şekilde bu başka neden de kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip diğer bir neden tarafından varolmaya ve bir eyleme belirlenmedikçe, ne varolabilir ne de bir eyleme belirlenebilir; bu böyle sonsuza dek sürer.¹³¹ Ancak Spinoza'ya göre her şey Tanrı tarafından var kılındığına, yani sonsuz ve sınırsız bir güç tarafından var kılındığına göre; bu durumda sonlu ve sınırlı şeylerin nedeni nasıl olur da sonlu ve sınırlı bir varlık olur? Başka bir deyişle, Spinoza'ya göre Tanrı'nın özünü kuran sıfatların mutlak doğasından çıkan her şey, sıfattan dolayı hep varolmak ve sonsuz olmak yani ezeli-ebedi ve sınırsız olmak zorunda ise sonlu ve sınırlı varoluş nasıl mümkün olmaktadır?¹³² Bu soruların cevabı, Spinoza'nın sıfatların tezahürü olan tavırlar arasında yapmış olduğu ayrıma dayanır.

Spinoza'da her şey Tanrı tarafından meydana getirilmiş olsa da, onun, dedüktif sisteminde, Tanrı'dan doğrudan somut nesneye geçilmez.¹³³ Başka bir deyişle tözden tikel nesnelere doğrudan bir geçiş söz konusu değildir. Spinoza bu noktadan itibaren tözün özünü kuran sıfatlardan çıkan tavırları ikiye ayırır. Bunlardan ilki sıfatların mutlak doğasında meydana gelen tavırlar; ikincisi sıfatların değişime uğramış doğasından çıkan tavırlardır. Spinoza'ya göre sıfatların mutlak doğasından çıkan hiçbir şey sonlu ve sınırlı olamaz. Bu nedenle sonlu ve sınırlı şeyler ancak sıfatların değişime uğramış doğasından meydana gelebilir. Başka bir deyişle bu sonlu ve sınırlı

¹²⁹ Erdem, Hüsameddin, a.g.e. , s. 22

¹³⁰ Spinoza'nın bu noktadaki görüşlerini bir örnek ile ifade edebiliriz; insanın ekşi limon yerine tatlı bir elmayı yeme eylemi (yani sonlu ve sınırlı bir eylem) daha önce tecrübe ettiği limon ve elma tatları (sonlu ve sınırlı bir eylem) dolayısıyladır. Yine limon ve elmayı tatma arzusu yemek yeme ihtiyacı neticesindedir. Yemek yeme ihtiyacı diğer bir başka sonlu ve sınırlı sebep dolayısıyladır. Bu durum sonsuza değin sürüp gider. Böylece sonlu ve sınırlı bir eylemi belirleyen yine sonlu ve sınırlı bir eylemdir.

¹³¹ Ethica, I. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 58, Rızık, Hadi, Spinoza'yı Anlamak (çev: Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 98

¹³² Ethica, I. Bölüm, XXII. Önerme, s. 55

¹³³ Cevizci, Ahmet, a.g.e. , s. 526

varoluşa sahip şeylerin meydana gelmesinin imkânı sıfatların sonlu ve sınırlı olan bir nitelikle değişime uğramasıdır.¹³⁴

Spinoza'ya göre tikel şeyler yani sınırlı ve sonlu varlığa sahip olan şeyler Tanrı'nın sıfatlarının tezahürlerinden ya da Tanrı'nın sıfatlarını kesin ve belirli şekilde ifade eden tavırlardan başka bir şey değildir.¹³⁵ O halde Spinoza'ya göre sınırlı ve sonlu doğaya sahip tikel şeyler doğrudan Tanrı'dan çıkmazlar. Onlar Tanrı'nın sıfatlarının değişime uğramış halidir. Tanrı'nın sıfatlarının değişime uğramış hali ibaresini Tanrı'nın düşünce sıfatı ile biraz daha açarsak konu daha açık hale gelecektir. Spinoza'ya göre fiilen varolan tekil bir şeyin fikri için Tanrı bir nedendir, ama Tanrı'nın salt sonsuz varlık olmasından kaynaklanmaz bu durum, aynı zamanda fiilen varolan başka tekil bir şeyin fikrine de sahip olduğunun düşünülmesinden kaynaklanır. Bu ikinci fikir için de, Tanrı'nın üçüncü bir fikre sahip olduğu düşünüldüğünden, Tanrı bir nedendir ve bu böyle sonsuzca sürer.¹³⁶ Başka bir deyişle fiilen varolan tekil bir şeyin fikri tekil bir düşünme biçimidir ve diğerlerinden farklıdır ve bu fikir için sonsuz varlık olarak düşünülen Tanrı bir nedendir. Ama Tanrı'nın mutlak anlamda düşünen varlık olmasından kaynaklanmaz bu durum, sadece O'nun başka bir düşünce biçimine sahip olmasından kaynaklanır. Dahası, Tanrı, üçüncü bir düşünme biçimine de sahip olduğundan bu ikinci düşünme biçiminin de nedenidir ve bu böyle sonsuzca sürer.¹³⁷ Böylece Tanrı'nın düşünce sıfatı bir fikrin doğrudan değil, dolaylı olarak nedenidir. Bu sayede herhangi bir tikel fikir Tanrı'nın sıfatlarının mutlak doğasından değil, bu sıfatların sonsuz değişime uğramış halinden kaynaklanır. Netice itibari ile herhangi bir şeyin varoluşunun nedeni başka bir şeydir. Bu şeyin nedeni de başka bir şeydir. Bu nedensel süreç sonsuza kadar böyle devam eder ve tözde birleşirler.

Bu noktada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için şunu ifade etmeliyiz ki; Spinoza'ya göre Tanrı tikel şeylerin uzak nedenidir şeklinde bir görüş yanlıştır. Ona göre uzak neden, yakın neden kavramları sadece Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan ve Tanrı'nın sıfatlarının değişime uğramış hali ile meydana çıkan şeyleri ayırt etmek

¹³⁴ Ethica, I. Bölüm, XXVIII. Önerme Kanıtlama, s. 58

¹³⁵ Ethica, I. Bölüm, XXV. Önerme Sonucu, s. 57

¹³⁶ Ethica, II. Bölüm, IX. Önerme s. 90

¹³⁷ Ethica, II. Bölüm, IX. Önerme Kanıtlaması, s. 90

için kullanılabilir. Yani dolaylı ya da dolaysız anlamında uzak neden, yakın neden kavramları kullanılabilir.¹³⁸

Yukarıdaki ifadeleri göz önüne alırsak, Spinoza'nın tavırları ikiye ayırdığını ifade edebiliriz. Bunlardan ilki sonsuz tavırlardır; kendi içerisinde sıfatın mutlak doğasında meydana gelen ve sıfatın değişime uğramış doğasından meydana gelen olarak ikiye ayrılır. İkincisi ise sonlu tavırlardır. Yani sonlu ve sınırlı tikel nesnelere. Şimdi bu noktadan itibaren Spinoza'nın ifade ettiği tavırların nelere tekabül ettiğini örnekle açıklayalım. Bu sayede konu daha somut ve anlaşılır hale gelecektir.

Spinoza; evrende varolan her şeyi düşünce ve yer kaplama sıfatları çerçevesinde incelediğini ifade etmiştir. Bu manada sıfatların mutlak doğasından çıkan ezeli-ebedî tavır, yer kaplama sıfatı söz konusu olduğunda, hareket ve sükûnet, düşünce sıfatı söz konusu olduğunda ise sonsuz zihindir. Sıfatların sonsuz doğasından değişime uğrayarak meydana çıkan şey ise doğa yasalarıdır. Bu doğa yasalarının yine sonsuz değişiminden ortaya sınırlı ve sonlu varlıkların tamamı çıkar. Örneğin düşünce olarak, insan zihni, herhangi bir fikir ya da her bir insan ruhu; yer kaplama olarak ise kalem, ağaç vb. tüm maddi şeyler.¹³⁹

Ayrıca şunu da ifade etmeliyiz ki, Spinoza'da ezeli – ebedi ve sınırsız sıfatlardan başlayarak sonlu ve sınırlı tikellere geçişi zamansal bir geçiş manasında değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz şeyler Tanrı'dan zorunlu olarak çıkarlar. Yani Tanrı'nın varolması aynı zamanda evrenin varolmasını da beraberinde getirir. Burada gerçekleşen hadisenin tasviri, Spinoza'nın da birçok kez ifade ettiği gibi matematiksel olarak yapılabilir. Nasıl ki üçgenin doğasından, ezelden beri onun üç açısının iki dik açıya eşit olarak çıkmasına benzer şekilde evren de Tanrı'dan bu şekilde çıkmıştır. Yani buradaki ilişki zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi değil, mantıksal bir öncelik sonralık ilişkisidir.

Spinoza'nın Tanrı - Âlem ilişkisiyle ilgili görüşlerine son vermeden evvel Spinoza'da Tanrı - Âlem ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan bir problemi irdelemek gerekmektedir. Bu problem Tanrı'nın yer kaplama sıfatına sahip olup

¹³⁸ Ethica, I. Bölüm, XXVIII. Önerme Not, s. 59, 60

¹³⁹ Rızık, Hadi, a.g.e., s. 96, 97, Balanuye, Çetin, a.g.e., s. 88, 89

olamayacağıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, varolan her şeyin Tanrı'da varolduğu ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin varolamayacağını ve kavranamayacağını¹⁴⁰ ileri süren Spinoza, Tanrı'nın yalnızca düşünce sıfatına değil, aynı zamanda yer kaplama sıfatına da sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Özellikle evrende tek bir tözün olduğu ve bir tözün asla başka bir töz yaratmayacağı fikirleri hatırlanır ise Spinoza açısından yer kaplayan ya da maddi tözün Tanrı'nın bir sıfatı olmak zorunda olduğu daha net biçimde anlaşılacaktır. Spinoza'ya göre, bu görüşüne gelebilecek en muhtemel itiraz, Tanrı'nın doğasının yer kaplayan ya da maddi tözle hiçbir ilintisi olmadığı, maddi tözün Tanrı'nın doğasına uygun düşmediğidir.¹⁴² Spinoza'ya göre bu görüşte olanlar doğru bir Tanrı tasavvurunun önünde engel oluşturmaktadır. Çünkü onlar maddi bir tözün varolduğunu, ancak bu tözün Tanrı'yla bir ilişkisinin olmadığını, maddi tözün Tanrı'nın yarattığı bir şey olduğunu ifade ederler. Ancak hangi Tanrısal kudretin böyle bir tözü yarattığı hakkında fikir öne sürmezler.¹⁴³

Spinoza'ya göre maddi tözün Tanrı ile ilişkisi olmadığı iddiaları iki noktada toplanmaktadır. Birincisi, maddi tözün, töz olarak parçalardan ibaret olması bu nedenle sonsuzluk içermeyeceği, dolayısıyla sonsuz olan Tanrı ile ilişkilendirilemeyeceğidir. İkincisi ise maddi tözün bölünebilirliği sebebiyle edilgin olduğudur; hâlbuki Tanrı'nın mükemmel doğası gereği edilgin olamayacağıdır.¹⁴⁴

Spinoza bu iki itirazın da yersiz olduğunu ifade eder. Ona göre bu itirazların temel dayanağı olan maddi tözün parçalardan ibaret olduğu varsayımı tözün bölünmezliği ilkesi gereğince zaten saçmadır. Bu nedenle tözün bölünebilirliği, çok katlı oluşu, sonlu parçalardan meydana gelişi gibi düşüncelerin ortaya çıkarmış olduğu yanlış fikirlerin¹⁴⁵ hiçbirisi Spinoza'ya göre onun maddi töz anlayışına halel getirmemektedir. Bu durumda maddi tözün doğasındaki bölünebilirliğin Tanrı'yla ilişkisini engellediği düşüncesi de kendiliğinden bertaraf olmaktadır. Ona göre maddi tözün bölünebilirliği fikrinin kaynağı insanların akılları değil hayalgüçleridir.

¹⁴⁰ Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, s. 41

¹⁴¹ Ethica, I. Bölüm, XIV. Önerme, II. Sonucu, s. 41

¹⁴² Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, Notu s. 42 - 47

¹⁴³ Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, Notu s. 42

¹⁴⁴ Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, Notu s. 43 - 44

¹⁴⁵ Bu fikrin getirmiş olduğu yanlış düşünceler için bkz. Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, Notu s. 41 - 47

Hayalgücü ile insan maddeyi bölünebilir, sonlu ve parçalardan ibaret düşünür; hâlbuki aklıyla düşünen, maddenin bir töz, bu nedenle de bölünemez, sonsuz ve tek olduğunu kavrar. Böylece maddenin bölünebilirliği ve sınırlılığı sebebiyle Tanrı ile ilişkisiz olduğu neticesi ortadan kalkar.¹⁴⁶ Netice itibari ile Spinoza'ya göre doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturabilmemiz için Tanrı'nın maddi töz ile ilişkisiz olduğu fikrini aklımızdan çıkarmalı, yer kaplayan maddi tözün Tanrı'nın bir sıfatı olduğunu kabullenmeliyiz.

Böylece Spinoza'da Tanrı'nın mahiyeti, varlığı ve âlemle ilişkisi konularını incelemiş olduk. Şimdi Spinoza'ya göre yukarıda ifade ettiğimiz Tanrı tasavvuruna engel oluşturabilecek görüşleri inceleyebiliriz.

1.3. Doğru Tanrı Tasavvurunu Engelleyen Görüşler: İnsanbiçimci Tanrı Anlayışı

Spinoza'nın Tanrı tasavvurunu incelediğimiz bu bölümde son olarak onun şu ana kadar geliştirdiği Tanrı anlayışının önünde engel oluşturabileceğini düşündüğü yanlış fikirleri ve Spinoza'nın bu yanlış fikirlere verdiği cevapları ele almaya çalışacağız. Bu sayede Spinoza'nın Tanrı tasavvurundaki bazı kapalı noktalar da giderilmiş olacaktır.

Spinoza'ya göre, doğru Tanrı tasavvuru oluşturmamızın önündeki en önemli engel antropomorfik (insanbiçimci) düşünce tarzımızdır.¹⁴⁷ Antropomorfizm; genel olarak insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara, bilhassa da Tanrı'ya yüklenmesidir. Yani Tanrı'nın insan gibi bilince, niyetlere, amaçlara ve duygulara sahip olduğu; ancak daha yetkin ve güçlü bir tarzda bu niteliklere sahip olduğu düşüncesidir.¹⁴⁸

Spinoza'ya göre insanlar, Tanrı'nın her şeyi bir amaç için ve insanın yararına yarattığına inanmışlardır. Ona göre bu inançlarının temelinde yatan sebep insanların nedenlerin bilgisinden daha çok kendilerine fayda sağlayan sonuçların bilgisine sahip

¹⁴⁶ Ethica, I. Bölüm, XV. Önerme, Notu s. 46

¹⁴⁷ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 70

¹⁴⁸ Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü (6. Baskı), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.128

olmasıdır. Hâlbuki insanlar, onları eyleme sürükleyen arzuların ve seçimlerin, nedenlerinin bilgisine sahip olsalar eylemlerini amaçların değil, nedenlerin belirlediğini bilirler. Ancak insanlar eylemlerini nedenlerini bilmedikleri için ve eylemlerinin amacını fayda, çıkar sağlamak için gerçekleştirdikleri için kendilerine faydalı olan şeye yönelirler. Böylece eylemlerin, olayların sonuçlarına odaklanırlar. Olayların sonunda fayda görürlerse bu fayda gördükleri şeylerin bir amaç, yarar uğruna, bilhassa kendi yararlarına ve amaçlarına hizmet edecek araçlar olduğunu görürler. Örneğin, dişlerin yiyecekleri çiğnememize, gözlerin görmemize, bitkilerin ve hayvanların ise beslenmemize yarayan bir araç olarak tasavvur edilmeleri gibi. Bu sırada insanlar bir adım daha ileri giderek bu araçları kendilerinin yapmadıklarını ve hazır bulduklarını fark ederler. Bu farkındalık onları daha büyük bir gücün varlığına sevk eder. Onlara göre bu büyük güç, her şeyi insanın yararına uygun yaratmıştır. Bu noktadan sonra her şeyin bu büyük güç tarafından bir amaç ve bilhassa insanın yararına uygun bir amaç için yaratıldığını düşünürler. Sebeplerin bilgisizliği Spinoza'ya göre böyle bir sonuç doğurur. Ancak Spinoza'ya göre durum bununla da kalmaz. İnsanlar depremler, hastalıklar vb. felaketlerle karşılaşınca Tanrıları öfkelendirdiklerini, hata işlediklerini ve bu nedenle Tanrı'nın onları cezalandırdığını düşünürler. Böylece eylemlerin nedenlerine değil sonuçlarına bakmayı sürdürürler. Sonuçta kendilerine bir zarar geldiği için bu tür felaketlerin sebebini Tanrı'nın bir amacı olarak görürler.¹⁴⁹

İnsanların kendi hayal güçlerinden hareketle elde ettikleri bu fikirleri Tanrı'ya yüklemeleri, Tanrı'nın mükemmelliği anlayışına zarar verir. Şöyle ki, Spinoza'ya göre, Tanrı, bir amaç uğruna eylemde bulunuyor ise Tanrı bir şeyi istiyor demektir. Bunun da anlamı; Tanrı'nın o şeyden yoksun olduğu, o şeye ihtiyaç duyduğudur. Bu ise saçmadır.¹⁵⁰ Yine benzer bir şekilde Tanrı'nın her şeyi iyilik olsun diye yarattığını düşünenler de aynı hataya düşmektedirler. Onların bu düşüncesi Tanrı'nın dışında, ondan bağımsız bir şeyin var olduğunu, Tanrı'nın da bu modele baktığını ve ulaşması gereken bir hedef belirlediğine işaret eder.¹⁵¹ Bu da yine Tanrı'nın

¹⁴⁹ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 71 - 73

¹⁵⁰ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 73 - 74

¹⁵¹ Ethica, I. Bölüm, XXXIII. Önerme, II. Not, s. 68

mükemmelliği fikrine zarar verir ve yanlış bir Tanrı tasavvurun oluşmasına sebep olur.

Spinoza'ya göre doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturmanın önündeki en büyük engellerden biri de Tanrı'ya özgür bir irade, keyfi bir kudret atfedilmesidir. Bu anlayışa göre Tanrı; kararlarında değişikliğe gidebilir ve yarattığı şeyleri başka türlü ve başka bir düzende yaratabilir. Spinoza'ya göre ise Tanrı'nın doğası gereği bu imkânsızdır.¹⁵²

Spinoza'ya göre insanların bu hataya düşmelerindeki en önemli neden yine antropomorfik düşünce biçimidir. İnsanlar tıpkı kendileri gibi Tanrı'nın da akıl ve iradesinin idrak ettiği nesnelere sonra geldiğini farz ederler. Hâlbuki Tanrı, akıl ve iradeye ezeli ve ebedi olarak sahip olduğu için onun akıl ve iradesi idrak ettiği nesnelere önce gelir. Bunun yanı sıra Tanrı için irade, akıl ve kudret aynı şeylerdir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın bir şeyi akletmesi, o şeyi aynı zamanda istemesi ve yaratmasıdır. Bu nedenle Tanrı'nın aklı, şeylerin hem özlerinin hem de varlıklarının nedenidir. Bu da gösterir ki Tanrı'nın aklı, kudreti, iradesi insanın aklına, kudretine ve iradesine benzemektedir.¹⁵³

Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre özgür iradede söz etmek bile yanlıştır. Bu Tanrı için bile geçerlidir. Ona göre irade, tıpkı akıl gibi, belli bir düşünce tarzıdır. Bu yüzden hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabilir ne de eyleme zorlanabilir. Bu nedeni de üçüncü bir neden belirler ve bu süreç sonsuza kadar sürer gider. Tanrı'nın doğası, varoluşu ise kendi kendinin nedeni olarak tüm bu sürecin zorunlu nedenidir.¹⁵⁴ Netice itibarıyla Spinoza'ya göre Tanrı'ya özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir.¹⁵⁵

Spinoza'ya göre, insanbiçimci Tanrı düşüncesinin bir neticesi olan özgür neden yerine, Tanrı'nın zorunlu neden olduğu fikrini yerleştirmeliyiz. Peki, Spinoza neden böyle bir zorunlu neden anlayışını belirlemiştir. Bu sorunun cevabı onun Tanrı'ya yüklediği mükemmellik sıfatı ile ilişkilidir.

¹⁵² Ethica, I. Bölüm, XXXII. Önerme, II. Önerme Sonucu, s. 63

¹⁵³ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme II. Önerme sonucu, s. 50, 51

¹⁵⁴ Ethica, I. Bölüm, XXXII. Önerme II. Önerme Sonucu, s. 63

¹⁵⁵ Ethica, I. Bölüm, XXXII. Önerme, I. Önerme Sonucu, II. Önerme Sonucu, s. 62 - 63

Spinoza, Tanrı'nın özü gereği hep mükemmel olarak kalması gerektiğini vurgular. Ona göre özgür bir iradeye sahip Tanrı, kararlarında bir değişime giderse, ezeli ve ebedi olan bilgi, irade ve kudretinde bir değişim gerçekleşecektir. Bu da Tanrı'nın o an sahip olduğu iradeden farklı bir iradeye sahip olmasını gerektirecektir. Bu durumda Tanrı'nın hangi nedenden dolayı karar değiştirdiği problemlili olarak kalacaktır. Daha da önemlisi, mükemmel olan bir varlığın karar değiştirmesi kendiliğinden saçmadır. Çünkü ezelden tüm kararları mutlak, doğru ve zorunludur. Aksi halde Tanrı'ya şu an atfetmek zorunda kalınan doğasından başka bir doğa atfetmeliyiz ki; bu durumda Tanrı'ya noksanlık ve tutarsızlık atfetmiş oluruz ki bu da saçmadır.¹⁵⁶

Özgür irade probleminin getirmiş olduğu diğer bir sorun ise varlıkların Tanrı tarafından oldukları düzenden farklı bir biçimde ya da başka bir düzende yaratılmasının mümkün olacağı düşüncesidir.¹⁵⁷ Bu durumda yine Tanrı'nın doğasında ya da iradesinde değişikliği gerektirir ki yukarıda ifade ettiğimiz gibi mükemmel Tanrı anlayışı nedeniyle bu imkânsızdır.

Özgür irade bağlamında ortaya çıkan bir diğer sorun da Tanrı'nın yaratma kudretiyle ilgilidir. Spinoza'ya göre bazı düşünürler Tanrı'nın iradesi gereği bazı şeyleri yarattığını, bazı şeyleri ise yaratmadığını, bundan dolayı özgür bir neden olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Tanrı doğası gereği her şeyi yaratmış olsaydı bu durumda başka bir şeyi yaratmaya kudreti kalmayacaktı. Bu durumda o sınırlı bir varlık olacaktı ve her şeye kadir olma vasfını yitirecekti. Hâlbuki Tanrı mutlak kudret ve irade sahibi bir varlıktır. Spinoza ise Tanrı'ya atfedilen olasılık içeren görüşleri reddeder. Ona göre Tanrı'nın üstün imkânından ya da sonsuz doğasından, sonsuz şekillerde, sonsuz varlık çıkar. Yani Tanrı'nın doğasında olası hiçbir şey yoktur. Her şey onun doğasından zorunlu olarak çıkmıştır. Tıpkı üçgenin doğasından ezelden beri üç açısının iki dik açıya eşit olarak çıkması gibi.¹⁵⁸

Spinoza kendinin zorunluluğa dayalı anlayışının, Tanrı'ya olasılık atfedenlerin Tanrı anlayışlarına göre çok daha fazla Tanrı'ya kudret atfettiğini ileri sürmektedir.

¹⁵⁶ Ethica, I. Bölüm, XXXIII. Önerme, II. Not, s. 65 - 67

¹⁵⁷ Ethica, I. Bölüm, XXXII. Önerme Kanıtlaması, s. 64, Ethica, I. Bölüm, XXXIII. Önerme II. Notu, s.65 - 66

¹⁵⁸ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme Notu, s.49, 50

Ona göre olasılık düşüncesine sahip kişilerin Tanrı'ya atfettikleri kudret anlayışının Tanrı'nın her şeye kadir oluşuyla ilgisi yoktur. Şöyle ki, ona göre bu fikirde olanlar Tanrı'nın aklında sonsuz sayıda yaratabilecek şey olduğunu, buna rağmen bunları asla yaratmayacağını kabullenmek zorunda kalmaktadırlar. Çünkü onların düşüncesine göre Tanrı aklındaki her şeyi yaratmış olursa, her şeye kadir oluşuna halel gelecek ve Tanrı noksan olacaktır. Bu durumda Tanrı mükemmel olmak için mutlaka potansiyelindeki belli varlıkları yaratmamak zorunda kalacaktır. Aksi halde yaratma imkânı tükenir. Ancak böyle bir sonuç yine Tanrı'nın bazı şeyleri yaratmamak zorunda olması gibi bir sonuca götürür ki bu her şeye kadir olabilmesi için kudretinin sınırlanması gerektiğine işaret eder bu ise saçmadır.¹⁵⁹

O halde yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Tanrı mükemmelliği sebebiyle her şeyi doğasının zorunluluğu gereği gerçekleştirir. Her şey Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıktığı için tüm şeylerin düzeni de yine zorunludur. Bu anlamda Spinoza'ya göre doğru Tanrı tasavvurunun önündeki en önemli engellerden biride Tanrı'ya insanbiçimci bir tarzda yüklediğimiz özgür irade sıfatıdır.

Yine doğru bir Tanrı anlayışı oluşturmanın önündeki engellerden biride insanbiçimci düşüncenin bir neticesi olarak hükümdar ya da kral ile Tanrı arasında insanların kurmuş olduğu paralelliktir. İnsanlar, Tanrı'yı tıpkı bir kral gibi iradesine bağlı olarak yasalar koyan, bu yasalara uyan insanları ödüllendiren, uymayanları cezalandıran ya da bağışlayan bir varlık olarak tasavvur ederler. Bu nedenle insanlar Tanrı'ya adil, önder, yasa koyucu, kral, bağışlayıcı gibi sıfatları yakıştırabilirler. Spinoza'ya göre tüm bu yanlış anlayışların sebebi, insanın kavrama yeteneğinin ve bilgisinin eksikliği neticesinde Tanrı ya da doğadaki mükemmelliği ve zorunluluğu görememesi¹⁶⁰ ve insan tabiatına ilişkin bu kavramları Tanrısal tabiata atfetmesidir.¹⁶¹ Netice olarak, Spinoza'ya göre, doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturmanın önündeki engeller, ona insanbiçimci bir nazar ile bakmaktır.

¹⁵⁹ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme Notu, s.50

¹⁶⁰ Spinoza, Benedictus De, Teolojik Politik İnceleme (çev.: C. B. Akal/ R. Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 103 , 130 (Bundan sonraki bölümlerde kısaca TPI olarak ifade edilecektir.)

¹⁶¹ TPI, s. 103, 101

Spinoza'ya göre doğru bir Tanrı tasavvuru oluşturmanın önündeki engelleri gördükten sonra Spinoza'nın Tanrı anlayışının sebebiyet verdiği bazı problemleri irdelemeye geçebiliriz.

1.4. Spinoza'nın Tanrı Anlayışının Doğurduğu İki Problem

Evrendeki tüm olaylar sıkı bir determinizme tabi olduğuna göre, tüm olaylar, sonsuza kadar uzatabileceğimiz bir belirlenme zincirinin sonucu olduğuna göre, acaba insanın herhangi bir özgürlük iddiasında bulunması, özgürlük arayışında olması mümkün müdür? Ya da her şeyin Tanrı tarafından gerçekleştiği ve insanın hiçbir eyleminin mutlak sorumlusu olmadığı bir ortamda âlemde varolduğu düşünülen kötülüklerin kaynağı nedir?

Spinoza'nın Tanrı anlayışı ile ilgili birçok farklı problemlerden söz edilebilir. Ancak burada biz iki problem üzerinde duracağız: İnsanın özgürlüğü ve âlemdeki kötülük problemi. Bu problemler temelde yalnızca metafiziksel bir problem değil, bizzat insan hayatını ilgilendiren problemlerdir. Ayrıca iki problemin de kaynağı Spinoza'nın Tanrı anlayışına hâkim olan Tanrı'nın zorunluluğu yaklaşımıdır. Yine bu problemler birbiri ile ilintili olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir filozof âlemdeki tüm kötülüklerin kaynağını, insanın özgür iradesine bağlayarak hem özgürlük problemini hem de kötülük problemini çözebilir. Ancak Spinoza açısından bu mümkün değildir. Çünkü ona göre insan özgürleşebilir, ama özgür iradeye sahip olamaz. Burada önce Spinoza'nın insanın özgürlüğü ile ilgili görüşlerini irdelemeye çalışalım. Ardından da Spinoza'nın evren görüşünün yanı sıra özgürlük görüşünün daha da güçleştirdiği kötülük problemi hakkında görüşlerine yer vermeye çalışalım.

1.4.1. İnsanın Özgürlüğü Problemi

İnsanın özgürlüğü problemi söz konusu olduğunda ön plana çıkan en önemli problem, insanın eylemlerini hür (özgür) iradesi ile gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğidir. Söz konusu problem genellikle iki farklı anlayışı ortaya çıkarır. Birincisi insanın özgür bir iradeye sahip bir varlık olarak tüm dış etkilerden bağımsız, kendi tercihini gerçekleştirebileceği anlayışı, ikincisi ise insanın çeşitli

fizikî, biyolojik, tarihsel, ekonomik, metafiziksel etkenler nedeniyle eylemlerinin önceden belirlenmişliği anlayışıdır. Birinci anlayışa göre insanın özgürlüğü özgür bir iradeye sahip olması ile mümkündür. İkinci anlayışta ise insanın özgürlüğünden söz edilemez. Birinci anlayış felsefe tarihinde genel olarak “iradecilik” olarak ifade edilirken, ikinci anlayış “determinist etik” olarak ifade edilir.¹⁶² Spinoza’ya geldiğinde ise O, ne iradecilik anlayışı gibi insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu ifade eder; ne de determinist etik gibi insanın özgür olamayacağını iddia eder. Bu manada O, bu iki zıt yaklaşımın birbiriyle bağdaştırılabileceğini ileri sürer. O’na göre, insan özgür iradeye sahip değildir. Ancak bu insanın özgürlüğünden söz edilemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü O’na göre insanın özgürlüğü eylemlerinin nedenleri hakkında doğru bilgiye sahip olması ile mümkündür.¹⁶³ Doğru bilgi ise Tanrı bilgisidir. Bu nedenle insanın özgürlüğünden söz edilecek ise bu ancak doğru bir Tanrı bilgisi ile mümkündür. Doğru bir Tanrı bilgisine sahip olan insan âlemdeki her şeyin bir zorunluluk ile gerçekleştiğinin bilincine sahip olur. Bu bilinç düzeyine ulaşan kişi ise özgürlüğe ve mutluluğa¹⁶⁴ ulaşır.¹⁶⁵ Yani onun özgürlük olarak ifade ettiği şey epistemolojik bir özgürlüktür. Şimdi bu konuyu biraz daha ayrıntılı olarak irdeleyelim. İlk olarak Spinoza’nın özgür iradeyi reddeden görüşlerini, ardından insanın özgürlüğü anlayışını daha ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışalım.

Spinoza’nın Tanrı tasavvurunu incelediğimiz bölümde ifade ettiğimiz gibi doğada veya Tanrı’da mutlak anlamda bir zorunluluk hâkimdir ve her şey Tanrı’da gerçekleşmektedir ve ona bağımlıdır. İnsan da, Spinoza’ya göre doğadan ayrı bir krallık, doğanın düzeninden bağımsız bir varlık veya eylemleri üzerinde mutlak anlamda denetime sahip bir varlık değildir.¹⁶⁶ Aksine insan Tanrı’nın düşünce ve yer kaplama sıfatlarının bir tezahürü, tavrı, halidir. Biraz daha açarsak Spinoza’ya göre her bir tavır ancak bağlı olduğu sıfatın bir ürünüdür. İnsanın düşünen özü Tanrı’nın düşünce sıfatına, insanın bedeni ise Tanrı’nın yer kaplama sıfatına bağlıdır.¹⁶⁷ Ancak

¹⁶² Cevzici, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü (6. Baskı), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 465, 931 - 933

¹⁶³ Cevzici, Ahmet, Etiğe Giriş, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 108, 109

¹⁶⁴ Spinoza’ya göre mutluluk, özgürlük ve insanın kurtuluşu aynı şeylerdir. Bkz. Ethica, V. Bölüm, Önsöz, s. 324

¹⁶⁵ Özlem, Doğan, Etik (Ahlak Felsefesi), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 99, 100

¹⁶⁶ Ethica, III. Bölüm, Önsöz, s. 149

¹⁶⁷ Ethica, II. Bölüm, V. Önerme, s. 85, 86, VI. Önerme, s. 86

iki farklı sıfatın tavrı olan insanın, Descartes'ta olduğu gibi iki farklı tözü olduğu anlamına gelmez. Spinoza'ya göre her şey tek bir töze aittir. Dolayısıyla düşünen töz ve yer kaplayan töz aynı tek tözün farklı halleri, görünümleri, tecellileri, tezahürleridir. Bu iki farklı görünüm aynı zamanda birbiri ile koşutluk gösterir. Yani fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.¹⁶⁸ Bu yüzden, iki farklı şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplama sıfatının bir tavrı olan beden ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir. Başka bir deyişle, ister doğayı, yer kaplayan sıfatı altında ele alalım, isterse düşünce sıfatı altında ya da başka herhangi bir sıfatı altında ele alalım, hiç fark etmez. Çünkü her durumda aynı düzen ile karşılaşılacaktır.¹⁶⁹ Bu durum ise bizi insanın özgürlüğünü tehlikeye atan bir durumla karşı karşıya bırakır. O da Tanrı tarafından tüm eylemlerin belirlenmişliği durumudur.

Yine Spinoza'nın insanın özgürlüğünü tehlikeye sokan görüşlerinden biri de irade ile ilgili görüşleridir. Spinoza'ya göre hür irade anlayışı bir yanılsamadır. İnsanlar eylemlerinin nedenlerini, bu nedenlerin nedenlerini ve sonsuza doğru ilerleme potansiyeli olan bu nedenleri bilmedikleri için hayalgücünün oluşturduğu bir kavrama yani özgür iradeye başvurmaktadırlar.¹⁷⁰ Spinoza'ya göre eylemlerden ve nedenlerden bağımsız bir zihin ve irade yoktur. Başka bir deyişle hiçbir zihinde mutlak ya da özgür irade diye adlandırılacak bir şey yoktur. Zihni, şu ya da bu şeyi istemeye iten bir neden vardır. Bu nedeni de belirleyen bir ikincisi, onu da belirleyen bir diğeri vardır ve bu nedensellik zinciri, sonsuza dek böyle gider.¹⁷¹ Başka bir deyişle zihni bir şeyi isteyip istememeye zorlayan bir neden mutlaka vardır. Çünkü zihin kesin ve belirli bir düşünme biçimidir. Şunu ya da bunu onaylama, şunu ya da bunu reddetme gibi özel istekleri vardır. Bu isteklerden her biri birer fikirden başka bir şey değildir.¹⁷² Yani irade ve akıl bir ve aynı şeylerdir.¹⁷³ Sonuç olarak insan kendi eylemlerinin özgür nedeni değildir.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Ethica, II. Bölüm, VII. Önerme, s. 87

¹⁶⁹ Ethica, II. Bölüm, VII. Önerme, s. 87, VII. Önerme Sonucu, s. 87

¹⁷⁰ Ethica, II. Bölüm, XXXVI. Önerme Notu, XLVIII. Önerme

¹⁷¹ Ethica, II. Bölüm, XLVII. Önerme, s. 136, Fransez, Moris, a.g.e. , s. 223

¹⁷² Fransez, Moris, a.g.e. , s. 199

¹⁷³ Ethica, II. Bölüm, XLIX. Önerme Sonucu, s. 140

¹⁷⁴ Ethica, II. Bölüm, XLVIII. Önerme Kanıtama, s. 138, 139

Spinoza'nın insanın özgürlüğünü tehlikeye sokan görüşleri bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca ona göre insan duygularını yönetmekten ya da denetlemekten de acizdir. Spinoza bu duruma esaret adını verir.¹⁷⁵ Doğanın bir parçası olarak insan, doğanın diğer parçalarının etkisinde kalmak durumundadır. Bu etkilere tabi olmaması tasavvur edilemez.¹⁷⁶ İnsan zorunlu olarak edilgendir¹⁷⁷, yani tutkulara tâbidir; doğanın ortak düzenini takip eder, ona boyun eğer ve uyum sağlar.¹⁷⁸ Başka bir deyişle, dış nedenler insanın varoluş kuvvetini kat kat aşar.¹⁷⁹ Bu durum sebebiyle insan, dış etkilere maruz kalmaksızın varlığını sürdüremez.¹⁸⁰

Görüldüğü gibi Spinoza açısından özellikle yukarıda ifade ettiğimiz durumlar çerçevesinde insanın özgürlüğünden, dolayısıyla mutluluğundan bahsetmek pek mümkün görünmemektedir. O halde, Spinoza'nın ifade ettiği özgürlük nasıl gerçekleşecektir? Bu sorunun cevabı için önce Spinoza'nın özgürlük tanımına göz atmamız gerekmektedir.

Spinoza'ya göre özgürlük, salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolmak ve eylemini sadece kendisi belirleyebilmektir.¹⁸¹ Tersine kısıtlılık ya da kölelik ise başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanmak demektir.¹⁸² Özgürlüğün bu tanımı çerçevesinde özgür, mutlak özgür olarak ifade edebileceğimiz tek varlık Spinoza'ya göre Tanrı'dır.¹⁸³ Hemen belirtmemiz gerekir ki böyle bir özgürlük anlayışı özgür iradeye dayalı bir anlayış değildir. Spinoza, bu nokta da zorunluluk ve özgürlük arasında bir bağ kurarken, özgürlük ve özgür iradeyi ise birbirinden ayırt etmektedir. Spinoza'ya göre Tanrı biricik özgür nedendir. Çünkü Tanrı salt doğasının zorunluluğundan ötürü vardır ve salt doğasının zorunluluğundan ötürü etki eder.¹⁸⁴ Bu durum da gösteriyor

¹⁷⁵ Ethica, VI. Bölüm, Önsöz, s.237

¹⁷⁶ Ethica, VI. Bölüm, IV. Önerme, s. 245

¹⁷⁷ Spinoza, insanın dış unsurların etkisi altında kalmasına yani kendi doğasına uygun hareket etmemesine insanın edilginliği, insanın dış etkilerden bağımsız kendi doğasına uygun hareket etmesine insanın etkinliği der. Bkz. Ethica, III. Bölüm, II. Tanım, s. 151

¹⁷⁸ Ethica, VI. Bölüm, II. Önerme, Fransez, Moris, a.g.e. , s. 247

¹⁷⁹ Ethica, IV. Bölüm, III. Önerme, s. 244

¹⁸⁰ Ethica, IV. Bölüm, IV. Önerme, s. 245

¹⁸¹ Ethica, I. Bölüm, VII. Tanım, s. 28

¹⁸² Ethica, IV. Bölüm, Önsöz, s. 237

¹⁸³ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme II. Sonucu, s. 47

¹⁸⁴ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme II. Sonucu, s. 47

ki özgür olmak, zorunluluğa göre etki etmek demektir yoksa özgür irade demek değildir.

Spinoza'ya göre özgürlük, şeyin kendi doğasına göre ya da doğasından dolayı hareket etmesi demektir. Özgürlüğün bu tanımına tam olarak uygun tek varlık ise Tanrı'dır. Ancak Spinoza'ya göre insan da Tanrı gibi tamamen kendi doğasının zorunluluğu ile eylemde bulunamasa da bunu kısmen başarabilir.¹⁸⁵ Peki, insan bunu nasıl başarabilir?¹⁸⁶ İnsan nasıl dış etkenlerden bağımsız olarak doğasının zorunluluğuna göre eylemde bulunabilir. Bu sorunun cevabı insanın edilgin duygulardan¹⁸⁷ kurtularak kendi doğasına uygun hareket etmesidir. Edilgin duygulardan kurtulmanın yolu ise açık-seçik fikirlere¹⁸⁸ sahip olmaktır.¹⁸⁹ Çünkü Spinoza'ya göre bir duygu, edilgin bir duygu ise onun hakkında açık ve seçik bir fikre sahip olduğumuz anda edilgin olmaktan çıkar.¹⁹⁰ Açık-seçik fikirlere sahip olduğu sürece insan dış etkenlerin neden olduğu etkilerden kurtularak yani edilginlikten kurtularak etkin hale gelir. Başka bir deyişle bir duygu ne kadar iyi tanımırsa ona o kadar iyi hâkim olunur ve ondan daha az etkilenilir.¹⁹¹ Ayrıca doğamıza aykırı olan duyguların saldırısına uğramadığımız sürece, bedenin duygu durumları aklın hâkimiyeti ve düzeninde olacaktır. Böylece insan doğasına aykırı olan kötü duyguların saldırısından kurtularak şeyler üzerinde açık seçik fikirler elde edebilecektir.¹⁹²

¹⁸⁵ Ethica, V. Bölüm, IV. Önerme Notu, s. 330, 331

¹⁸⁶ Spinoza'nın kendi felsefesi açısından çelişkiye düşüp düşmediği konusu tezin kapsamını aşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Balanuye, Çetin, a.g.e. , s. 184 - 187

¹⁸⁷ Spinoza'ya göre, eğer, benim içimde ya da dışımda oluşan bir şeyin ben, tam nedeni (bkz. 143. Dipnot) isem, yani o şeyin varoluş nedeni, açık ve seçik olarak bende algılanabiliyorsa etkin; benim içimde ya da dışımda oluşan bir şeyin ben, sadece kısmi nedeni isem, yani o şeyin varlığının nedeni hem bende, hem de benden başka bir şeyde algılanıyorsa, edilgin durumda sayılırım. Bkz. Fransez, Moris, a.g.e. , s. 217, Ethica III. Bölüm, I. Tanım, s. 151 II. Tanım, s. 151

¹⁸⁸ Burada "açık ve seçik fikirler" olarak ifade ettiğimiz fikirleri Spinoza "adaequata idea" olarak ifade eder. Adaequata Idea, bire bir, denk, uygun, yeterli, doğru, tam bilgi olarak da karşılanabilir. Adaequata Idea, nesnesi ya da konusu hakkında gerekli olan her şeyi içeren fikir anlamına gelmektedir. Bkz.: Ethica, s. 364

¹⁸⁹ Spinoza'ya göre insanın edilgin duygulardan tamamen kurtulması mümkün değildir. Ayrıca hiçbir etkin duygu edilgin duygunun yerine geçemez. Yalnızca zihinde kapladığı yer açısından bir farklılık yaratabilir. Biz duygularımız üzerinde etkinliğimizi artırdıkça edilgin olduğumuz duyguların zihindeki ağırlığı azalır. Bkz. Ethica, IV. Bölüm, VII. Önerme Kanıtlama, s. 247, 248

¹⁹⁰ Ethica, V. Bölüm, III. Önerme, s. 329

¹⁹¹ Ethica, V. Bölüm, III. Önerme Sonucu, s. 329

¹⁹² Ethica, V. Bölüm, X. Önerme, s. 335

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi Spinoza'ya göre insanı dış etkenlerden koruyan şey, fikirler yani bilgidir. Spinoza'da irade ve anlama yetisinin aynı şeyler olduğu¹⁹³, iradenin aslında zihnin fikirlerini olumlaması ya da olumlamaması olduğu,¹⁹⁴ nihayetinde zihni kuran şeyin fikirler olduğu¹⁹⁵ düşünüldüğünde, Spinoza'da zihin gücünü ortaya çıkaran şeyin de bilgi olduğu daha net anlaşılmaktadır. Biraz daha açarsak Spinoza'ya göre zihin gücümüz sadece bilgiyle belirlenir; zayıflığı, yani edilginliği ise sadece bilginin yoksunluğuyla, daha doğrusu, bizde bire bir olmayan fikirler dediğimiz fikirlere yol açan bilginin yokluğuyla ortaya çıkar. Buradan çıkan sonuca göre, zihnin en edilgin hali, onun büyük bir kısmının bire bir olmayan fikirlerle¹⁹⁶ örülü olduğu halidir ki, böyle bir zihnin etkinliğinden çok edilginliğinden söz edilebilir. Buna karşın zihnin en etkin hali onun büyük kısmının bire bir fikirlerle örülü olduğu halidir.¹⁹⁷ Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi insanın açık-seçik fikirlere sahip olması onun doğasına göre davranmasına, yani özgür ve hür olmasına neden olur. Ancak bu durumda akla şu soru gelebilir: Açık-seçik fikirleri nasıl elde edeceğiz? Bizi özgürlüğe ve mutluluğa götüren bu fikirler nasıl kazanılabilir? Bu sorunun cevabını öğrenebilmemiz için öncelikle Spinoza'nın bilgi türleri arasında yapmış olduğu ayrımı tekrar hatırlamamız gerekmektedir.¹⁹⁸

Hatırlanacağı gibi Spinoza'ya göre üç tür bilgi vardır. Bu bilgilerden ilki sanı ya da hayalgücü bilgisi, ikincisi akıl bilgisi, üçüncüsü ise sezgisel bilgidir.¹⁹⁹ Bu üç tür bilgi içerisinde Spinoza'ya göre birinci tür bilgi yanlış bilginin kaynağı, ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğru olan ve doğruyu yanlıştan ayırt etmemize yarayan bilgidir.²⁰⁰ İnsanı özgürlüğe götüren bilgi türü de işte bu iki tür bilgidir. Yani akıl ve ona dayalı ortaya çıkan sezgi bilgisi. Ancak üçüncü tür bilginin burada özel bir rolü vardır. Çünkü nihai özgürlüğe götüren bilgi türü esasında

¹⁹³ Ethica, II. Bölüm, XLIX. Önerme Sonucu, s. 140

¹⁹⁴ Ethica, II. Bölüm, XLIX. Önerme, s. 139

¹⁹⁵ Ethica, V. Bölüm, XXXVIII. Önerme, s. 356, XXXVI. Önerme Not s. 355, 356

¹⁹⁶ Burada "bire bir olmayan fikirler" olarak ifade ettiğimiz fikirleri Spinoza "inadaequata idea" olarak ifade eder. Inadaequata Idea, denk olmayan, upuygun olmayan, tamamlanmamış, kısmi, eksik, bulanık, konusunu tam olarak karşılamayan fikir olarak karşılanabilir. Inadaequata Idea, nesnesi ya da konusu hakkında gerekli olan her şeyi içermeyen fikir olarak tanımlanır. Bkz. Ethica, s. 380

¹⁹⁷ Ethica, V. Bölüm, XX. Önerme Not, s. 342 - 345

¹⁹⁸ Ethica, V. Bölüm, II. Önerme, s. 328, 329, III. Önerme, s. 329, III. Önerme Sonucu, s. 329

¹⁹⁹ Ethica, II. Bölüm, XL. Önerme II. Not, s. 128

²⁰⁰ Ethica, V. Bölüm, XLI. Önerme, s. 360, XLII. Önerme, s. 361

üçüncü tür bilgidir.²⁰¹ İkinci tür bilgi olan aklî bilgi bizi üçüncü tür bilgiye yani sezgisel bilgiye hazırlar, ona ulaşmamızı sağlar. Zira sezgisel bilgi aklî bilgiye dayanır.²⁰²

Üçüncü tür bilgi yani sezgisel bilginin en önemli özelliği insanın duygular üzerinde gerçek hâkimiyet kurmasını sağlayan yönüdür.²⁰³ Sezgisel bilgiyi mümkün kılan unsur ise zihnin ezeli ve edebi yönünün olmasıdır. Bu sayede zihin tüm şeyleri ezeli ve ebedi formu içerisinde kavrar.²⁰⁴ Şeyleri sonsuzluğun ufku altında kavrayan zihin aslında Tanrı'nın bilgisine sahip olur ki, bu bilgi zorunlu olarak bire bir bilgidir. İnsan bu tür bilgiye ne kadar çok sahipse o kadar mutlu ve kusursuzdur.²⁰⁵ İnsan bu mükemmelliğe, kusursuzluğa ulaştıkça daha etkin hale gelir, edilginliği azalır.²⁰⁶ İnsanın etkin durumu çoğaldıkça eylemlerinin kaynağı kendi doğası olur. Başka bir deyişle, insan etkin oldukça doğasına uygun hareket etmiş olur.²⁰⁷ Bu sayede daha özgür hale gelir. Çünkü hatırlanacağı gibi Spinoza'ya göre özgürlük bir şeyin kendi doğasının zorunluluğu ile eylemde bulunmasıdır.²⁰⁸

Bu konuyu biraz daha açarak şöyle ifade edebiliriz; Spinoza'ya göre bizde mutlak olan, yani bire bir ve mükemmel olan her fikir doğrudur.²⁰⁹ Çünkü bu bire bir fikirler, Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne aittir.²¹⁰ Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne ait oldukça tüm fikirler doğrudur; çünkü Tanrı'yla ilişkili oldukları sürece tüm fikirler doğrudur.²¹¹ Çünkü Tanrı'da olan her şey zorunluluk ihtiva eder.²¹² Akıl da doğası gereği, şeyleri sonsuzluğun ışığı altında bir olasılık olarak değil zorunluluk olarak algılar.²¹³ Böylece akıl zorunluluk bilgisi sayesinde Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne ilişkin bire bir bilgiye sahiptir.²¹⁴ Bire bir bilgiye sahip olan insan ise edilginlikten

²⁰¹ Ethica, V. Bölüm, XXV. Önerme, s. 347

²⁰² Ethica, V. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 349

²⁰³ Ethica, V. Bölüm, XXXVIII. Önerme, s. 356

²⁰⁴ Ethica, V. Bölüm, XXXI. Önerme Kanıtlama, s. 351

²⁰⁵ Ethica, V. Bölüm, XXXI. Önerme Not, s. 351

²⁰⁶ Ethica, V. Bölüm, XL. Önerme, s. 359

²⁰⁷ Ethica, III. Bölüm, II. Tanım, s. 159

²⁰⁸ Ethica, I. Bölüm, VII. Tanım, s. 28

²⁰⁹ Ethica, II. Bölüm, XXXIV. Önerme, s. 121

²¹⁰ Ethica, II. Bölüm, XLVI. Önerme, s. 135

²¹¹ Ethica, II. Bölüm, XXXII. Önerme, s. 120

²¹² Ethica, I. Bölüm, XXXV. Önerme, s. 121

²¹³ Ethica, II. Bölüm, XLIV. Önerme, s. 132

²¹⁴ Ethica, II. Bölüm, XLVII. Önerme, s. 136

kurtularak tüm duyguları üzerinde etkin hale gelir.²¹⁵ Ayrıca zihin her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça duygular üzerindeki hâkimiyetini artırır, yani duygulara daha az maruz kalır.²¹⁶ Netice olarak ikinci tür bilgi ve onun kaynaklık ettiği üçüncü tür bilgi sonucu her şeyin Tanrı'nın bir zorunluluğu olduğunu kavrarız ve her şeye karşı hoşgörülü oluruz ve bu sayede mutluluğa ve özgürlüğe erişiriz.²¹⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi üçüncü tür bilginin özü Tanrı'nın bire bir bilgisidir. Bu bilgi insanın en büyük erdemidir.²¹⁸ Bu nedenle de insanı en yüksek huzura, dinginliğe, sevince, mutluluğa ulaştırır.²¹⁹ Ayrıca üçüncü tür bilgiden zorunlu olarak Tanrı'ya yönelik aklî bir sevgi doğar.²²⁰ Tanrı'ya duyulan bu aklî sevgi tüm duyguların en tutarlısıdır.²²¹ Bu nedenle asla insanın edilgin hale gelmesine imkân vermez. Çünkü Tanrı'nın edilgin halleri yoktur.²²²

Öyleyse buradan hareketle açık ve seçik bir bilginin, özellikle temelinde Tanrı bilgisinin olduğu üçüncü tür bilginin duygular karşısında ne kadar etkin olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu bilgi edilgin duyguları tamamen yok etmese bile en azından zihni, ezeli ve edebi olan sarsılmaz ve değişmez bir Tanrı sevgisi ile doldurarak onları zihnin ufak bir kısmını işgal edecek hale getirir.²²³

Görüldüğü gibi insan Tanrı'ya duyduğu aklî sevgi sayesinde tutarlı bir zihin yapısına sahip olur. Bu zihin yapısı ise onu dış etkilere karşı korur ve özgürleştirir. Spinoza bu durumu pratik hayattan örnekler vererek de açıklar; iyi bir şeyi yitirdiği zaman insan, o şeyi yitirmemesinin mümkün olmadığını düşündüğünde, yani her şeyin Tanrısal zorunluluk eseri olduğunu zihnine yerleştirdiği sürece iyi şeyi asla korumasının mümkün olmadığını anlar ve yatıştır. Yani zihin her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça, duygular üzerindeki hâkimiyetini artırır, duygulara daha az maruz kalır.²²⁴ Bu durum ise onun özgürlüğünü oluşturur.

²¹⁵ Ethica, V. Bölüm, III. Önerme, s. 329

²¹⁶ Ethica, V. Bölüm, VI. Önerme, s. 332

²¹⁷ Ethica, V. Bölüm, VI. Önerme, s. 332, X. Önerme Notu, s. 335 - 338

²¹⁸ Ethica, VI. Bölüm, XXVIII. Önerme, s. 264, V. Bölüm XXVII. Önerme Kanıtlanması, s. 348, 349

²¹⁹ Ethica, V. Bölüm, XXVII. Önerme, s. 348, XXVII. Önerme Kanıtlanması, s. 348, 349

²²⁰ Ethica, V. Bölüm, XXXII. Önerme Sonucu, s. 352

²²¹ Ethica, V. Bölüm, XX. Önerme Not, s. 342, 343, 344

²²² Ethica, V. Bölüm, XVII. Önerme, s. 340

²²³ Ethica, V. Bölüm, XX. Önerme Notu, s. 342, 343, 344

²²⁴ Ethica, V. Bölüm, VI. Önerme Notu s. 332

Böylece Spinoza'nın insanın özgürlüğü hakkındaki görüşlerini incelemiş olduk. Şimdi onun felsefe tarihinin en köklü problemlerinden olan kötülük problemi hakkındaki görüşlerini ve çözüm önerilerini inceleyebiliriz.

1.4.2. Kötülük Problemi

Kötülük problemi hemen her çağda sadece filozofları ve tanrıbilimcileri uğraştırmakla kalmamış, aynı zamanda varlıkların tabiatını, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran herkesi meşgul etmiştir. Felsefi sistemlerin ve dinlerin iddiası şudur ki, varlıklar salt, yetkin, mükemmel bir ilkeden doğmakta ve bu ilke özünde iyiye işaret etmektedir. Peki, bu iddia gerçekse, kâinattaki kötülüğün mevcudiyeti nasıl açıklanabilir?²²⁵

Aslında evrendeki kötülüklerin, iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı savı ekseninde etrafında oluşan kötülük problemi, tarihî açıdan oldukça eskilere gitmektedir. Onu mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formülleştiren Epicurus (M.Ö. 341 - 270) olduğu söylenir. Ona göre Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz. Eğer ortadan kaldırabiliyor, fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz. Eğer O, ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür; bu durumda da, Tanrı değildir. Eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O, kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?²²⁶

Spinoza'ya gelindiğinde de bu sorun kendini göstermektedir. Spinoza'nın evren anlayışını kısaca hatırladığımızda sorunun varlığı kendini daha net ortaya çıkaracaktır. Hatırlanacağı gibi Spinoza'ya göre âlemde tek bir töz vardır. Bu töz ise Tanrı'dır. Tanrı dışındaki her şey onun bir tavrı, tarzıdır. Tanrı her şeyi kendi varlığındaki mükemmellik nedeniyle zorunlu olarak gerçekleştirir. Bu zorunluluk her

²²⁵ Werner, Charles, Kötülük Problemi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7

²²⁶ Yaran, Sadık Cafer, Kötülük ve Teodise, Vadi Yayınları, Konya, 1997, s. 11, 12

şeyin Tanrı'da olması sebebiyle onun tavırlarına, teolojik bir ifade ile onun yarattığı varlıklara da sirayet eder. Çünkü her şey Tanrı'dadır ve evrende Tanrı ve hallerinden başka hiçbir şey yoktur. Bu durumda şeylerde Tanrı'da var oldukları biçimden başka türlü var olamazlar. Çünkü Tanrı şeylerin hem özlerinin hem de varoluşlarının nedenidir. Başka bir deyişle, Tanrı bir şeyin yalnızca varolmasını değil aynı zamanda nasıl varolması gerektiğini de belirler. O halde, varolan her şey Tanrı'nın doğasının, mükemmelliğinin ve zorunluluğunun bir dışa vurumudur. Eğer bu doğru ise mükemmel bir doğada kötülük nasıl mümkün olmaktadır?

Görüldüğü gibi yukarıda Epicurus'un formüle ettiği kötülük problemine benzer bir tarzda, Spinoza'nın felsefesi ve Tanrı tasavvuru için de bu problemin doğduğu görülmektedir. Henüz yaşadığı dönemde de Spinoza'nın felsefesinin doğurmuş olduğu bu problem onun önüne getirilmiştir. Bylenbergh²²⁷ (M. S. 1632 - 1696) Spinoza'ya yazdığı bir mektupta, Spinoza'nın Tanrı anlayışına göre, Tanrı'nın, şeyleri yalnızca töz olarak oldukları gibi tutmakla kalmadığını, aynı zamanda, tözlerin hareketlerinin ve çabalarının da O'nun eseri olduğunu, örneğin Tanrı'nın insan ruhunun yalnızca varoluşuna sebep olmadığını, aynı zamanda insan ruhunun hareketine de sebep olduğunu ileri sürmektedir. Bu durum ise Bylenbergh'e göre evrendeki kötülüğün ancak iki şekilde açıklanabilmesine fırsat vermektedir. Ya kötülük diye bir şey yoktur ya da kötülüğün tüm nedeni Tanrı'dır. Çünkü kötülük diye adlandırılan her ne varsa, Tanrı'nın doğrudan etkisi ve katkısı ile gerçekleşir.²²⁸ Aslında Spinoza'da kendisine yönelik böyle bir eleştirinin geleceğini tahmin etmiş olsa gerek ki; o da Ethica'da bu sorunu şu şekilde ifade etmiştir. Her şey Tanrı'nın mutlak anlamda mükemmel doğasından var oluyorsa niçin doğada bu kadar eksiklik söz konusudur? Spinoza'ya göre ise sorunun çözümü oldukça kolaydır.²²⁹ Şimdi onun çözümünün ne olduğunu sorgulamaya çalışalım.

Hemen belirtebiliriz ki, Spinoza'nın kötülük problemine çözümü iyimser bir tarzdadır. Yani ona göre kötülük diye bir şey yoktur. Daha doğrusu ona göre

²²⁷ 1663 yılında " Ateistlerin Hakaretlerine Karşı Tanrı'nın ve Dinin Bilgisinin Savunusu " adlı eseriyle Hristiyanlığı savunan bir düşünür. Bkz. Spinoza – Bylenbergh, Kötülük Mektupları, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 33

²²⁸ Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 49

²²⁹ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 79

kötülüğün olumlu bir varlığı yoktur.²³⁰ Kötülük yalnızca insanın evreni algılayış biçimindeki bir hatanın eseridir.²³¹ Bu nedenle öncelikle Spinoza'ya göre insanın evrenin bilgisine nasıl sahip olduğunu incelememiz gerekmektedir.

Hatırlanacağı gibi, insan zihni, üç farklı türde bilgi edinebilirdi: Bunlardan ilki, birinci türden bilgi adı verilen, imgelerden türeyen bulanık fikirlerdi; bunlar şeylerin doğası hakkında bizi doğru yönlendirmesi olanaksız olan zorunlu yanılgıların dilidir. İkinci türden bilgi ise şeylerin ortak kavramları dolayısıyla akılla çıkarsanabilir bilgiydi; her bakımdan sağlam ve zihnimizi upuygun fikirlerle bezeyen bu bilgi daha çok matematiğin ve bilimin dili olarak da ifade edilebilir. Son olarak elde edilen bilgi ise akıldan kaynaklanan sezgisel bilgidir.²³²

Bu üç tür bilgi içerisinde Spinoza'ya göre birinci tür bilgi, yanlış bilginin kaynağıdır. İkinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğru olan ve doğruyu yanlıştan ayırt etmemize yarayan bilgidir.²³³ İşte kötülük probleminin bir problem olarak ortaya çıkmasının temel sebebi, insanların evreni yanlış fikirlerin kaynağı olan hayalgücü ile kavramasıdır. Eğer insanlar akılları ile evrene bakmayı bilselerdi böyle bir problemin varolmadığını görebileceklerdi.²³⁴

Peki, insanlar evrene akıl ile bakmış olsalardı, bu sorun nasıl çözüme kavuşacaktı? Bu sorunun cevabını verebilmemiz için öncelikle Spinoza'nın bazı kavramları akıl ile kavramak ve hayalgücü ile kavramak arasında koymuş olduğu farkları görmemiz gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle onun tamlık ve eksiklik kavramlarından ne anladığını, ardından bu minvalde iyi, kötü, günah, sevap gibi değer ifade eden kavramlara yüklediği anlamları irdelemeliyiz.

Spinoza'ya göre insanların bir şeye tamlık ya da eksiklik niteliklerini yüklemesinin sebebi daha önce elde ettikleri tecrübeleridir. Ona göre biz bir şeyin tam ya da eksik olduğunu ifade etmek için öncelikle o şeyin tam ya da eksik oluşunu karşılaştırabileceğimiz bir örneğinin olması gerekmektedir. Yine bir şeye tam ya da eksik diyebilmemiz için onun amacını bilmemiz gerekmektedir. Eğer o şey beklenen

²³⁰ Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 53

²³¹ Werner, Charles, a.g.e. , s. 18

²³² Ethica, II. Bölüm, XL. Önerme II. Not, s. 128, Balanuye, Çetin, a.g.e. , s. 201

²³³ Ethica, II. Bölüm, XLI. Önerme, s. 129, XLII. Önerme, s. 129

²³⁴ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 76 – 77, Werner, Charles, a.g.e. , s. 19

amaca ulaştı ise tam, ulaşmadı ise eksiktir. Örneğin önceden bir ev olmak için inşa edildiğini bildiği bir inşaatı yarım gören bir insan o inşaatın henüz tamamlanmadığını, çünkü ev olma amacına ulaşmadığını düşünecek ve inşaatı eksik olarak niteleyecektir. Ayrıca yine o daha önce gördüğü tamamlanmış evlere benzemediği için de inşaatı eksik diyecektir. Ancak daha önce tamamlanmış bir ev görmemiş ve yapılan inşaatın ev olmak amacı ile tasarlandığını bilmeyen bir insan, o inşaatı eksik olarak nitelemeyecektir. Hatta tam ve eksik olduğu ile ilgili hiçbir fikre sahip olamayacaktır. Yani insanlar önceden hayalgüçlerinde inşa ettikleri genel fikirleri ile örtüşükleri sürece varolan şeylere eksik ya da tam diyeceklerdir. Üstüne üstlük insanın bu ön kabulleri yüzünden o şeyi yaratan kişinin tam olduğunu düşündüğü şeyi kendi ön kabullerine uymadığı için eksik olarak niteleyecektir. İşte görüldüğü gibi insan şeyleri tam ya da eksik olarak nitelendirirken, onları asıl bilgilerine göre değil, ön yargılarına göre nitelendirmektedir. O halde, tamlık ve eksiklik gerçekte sadece birer düşünme biçimi, yani belli bir türün ya da cinsin bireylerini birbiriyle kıyaslayarak uydurduğumuz kavramlardır.²³⁵

İyi ve kötü kavramları içinde Spinoza benzer bir anlayış geliştirmiştir. Ona göre iyi, insanların kendileri için yararlı olduklarından emin oldukları şeyler,²³⁶ kötü ise iyi olan bir şeye insanların erişimini engelleyen her şeydir.²³⁷ İnsanların neticelerine bakıp bir şeyi iyi ya da kötü olarak nitelendirmesinin anlamı, aslında şeyleri oldukları gibi değil, göreceli olarak nitelendirmesidir. Bu durum günah, sevap, düzen, karışıklık, güzel, çirkin, sıcak, soğuk gibi tüm nitelemelerimiz için de geçerlidir.²³⁸

Bu sorunu bir başka açıdan şöyle de ifade edebiliriz, Spinoza'ya göre, şeylere hayalgücümüzde ürettiğimiz ereksel neden ile baktığımızda şeylerin belli bir amacı gerçekleştirmek için var olduğunu, bu amacın da insanın yararı olduğunu düşünürüz. Örneğin; ikamet edilmeyi bir evin ereksel nedeni olarak düşünürüz, hâlbuki eve bu ereği, gayeyi yükleyen aslında insanın evi bir ikametgâh olarak görmesidir. Ev bu amacı gerçekleştirirse gayesine uygun olduğuna, gerçekleştiremezse gayesine uygun

²³⁵ Ethica, VI. Bölüm, Önsöz, s.237 - 238

²³⁶ Ethica, VI. Bölüm, I. Tanım, s. 241

²³⁷ Ethica, VI. Bölüm, II. Tanım, s. 241

²³⁸ Ethica, I. Bölüm, Ek, s. 77

olmadığına hükmederiz. En başta bu ereği ona yükleyen biz olduğu gerçeğini göz ardı ederiz.²³⁹

Netice itibarı ile Spinoza'ya göre şeylere atfettiğimiz tüm bu nitelermeler aslında şeylerin doğasına işaret etmezler. Bu nitelermeler sadece insanların hayalgüçleri ile şeyleri birbirlerine kıyaslayarak elde ettikleri soyut kavramlardan ibarettir. Yani şeylerin doğasını açığa çıkaracak özelliğe sahip değillerdir.²⁴⁰

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre tam, eksik, iyi, kötü gibi kavramlar hayalgücümüzün şeylere atfettiği niteliklerdir. Yukarıdaki bilgi türlerini hatırlarsak doğru fikirlerin kaynağının akıl olduğunu ifade etmiştik. İşte biz hayalgücümüzün boyunduruğundan kurtularak şeylere akıl nazarından bakarsak tüm iyi, kötü gibi nitelermelerin ötesinde şeylerdeki mükemmelliği görürüz. Böylece ortada kötülük problemi diye bir problem kalmaz.

Ancak, bu durumda başka bir kavram daha gündeme gelmektedir. Akıl nazarı ile baktığımızda evrende gördüğümüz mükemmellikten ve yetkinlikten ne anlamamız gerekmektedir? Başka bir deyişle bir şeye mükemmel demek ne demektir? Spinoza'ya göre bir şeyin mükemmel yani yetkin olması demek, onun gerçek olması demektir. Yani gerçeklik ve mükemmellik aynı anlama gelmektedir.²⁴¹ Biraz daha açarsak; varolan her şeyi aslında başka bir şeyle ilişkili olarak değil, kendinde yani kendi gerçekliğinde ele alındığında mükemmeldir.²⁴² Böylece bir şey salt kendi gerçekliğinde mükemmel ve yetkindir.

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre, hayalgücümüzle oluşturmuş olduğumuz yanlış fikirler, kavramlar bize evrende kötülüğün, eksikliğin olduğunu işaret etmektedir. Hâlbuki evrene akılla baktığımızda kötülüğün, eksikliğin aslında olumlu bir varlığı olmadığını, yalnızca göreceli bir varlığa sahip olduğunu fark ederiz. Böylece kötülük problemi de kendiliğinden çözülmüş olur.

Konumuzu, Bylenbergh'in mektuplarında Spinoza'ya kötülük problemi bağlamında Hz. Âdem'in ilk günahının durumunu sorması ve Spinoza'nın bu soruya

²³⁹ Ethica, VI. Bölüm, Önsöz, s.239

²⁴⁰ Ethica, VI. Bölüm, Önsöz, s.240

²⁴¹ Ethica, II. Bölüm, VI Tanım, s. 82

²⁴² Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 53

vermiş olduğu cevap ile bitirmek istiyoruz. Bu sayede somut bir örnek ile de konu daha açık hale gelecektir.

Bylenbergh mektubunda Spinoza'ya eğer Tanrı insanların hem iradesini hem de bu iradenin nasıl tecelli edeceğini belirliyorsa, Hz. Âdem'in yasak elmayı yemesi hadisesinde Tanrı'nın yalnızca Hz. Âdem'in yasak elmayı istemesini değil, aynı zamanda yasak elmayı yemesini de belirlediği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda iki seçenek karşımıza çıkabilir. Ya Hz. Âdem'in bu edimi kötü ya da günah değil ya da kötülük denilen şeyi Tanrı kendisi yapmıştır.²⁴³

Spinoza'nın bu soruya verdiği cevap yukarıda ifade ettiğimiz gibi kötülük kavramının tanımlanmasıyla ilgilidir.²⁴⁴ Ona göre Hz. Âdem'in yasak elmayı yemesi bir kötülük ya da günah değildir. Çünkü bu eylem kendi başına ele alındığında onu kötü ya da günah gösterecek hiçbir şey yoktur. Başka bir deyişle Hz. Âdem'in bu edimini başka bir yetkinlik durumu ile kıyaslamadığımız sürece bu edimin yetkinsizlik olduğuna karar veremeyiz.²⁴⁵

Peki, bu durumda Hz. Âdem'in ediminin hiçbir anlamı yok mudur? Spinoza'ya göre bu edimin anlamı yalnızca daha yetkin bir halden daha az bir yetkin hale geçmesidir. Spinoza'ya göre kötülüğün gerçekliğinin olmadığı, yani olumlu bir varlığı olmadığı, yalnızca bir durum ile kıyaslanınca böyle bir nitelemenin ortaya çıktığı hatırlanırsa cevap daha kolay anlaşılacaktır. Hz. Âdem yasak elmayı yemek ile kendinde (diğer olgulardan bağımsız olarak) ele alındığında yetkin olan bir halden yine kendinde ele alındığında yetkin olan bir hale geçmiştir. Ancak birbiriyle kıyaslandığında, Hz. Âdem'in daha çok yetkinlikten daha az yetkinliğe geçtiğini ifade ediyoruz ki burada kötülükten bahsetmek mümkün değildir.

Şu ana kadar Spinoza'nın Tanrı anlayışını incelemeye çalıştık. Şimdi onun yine Tanrı anlayışıyla ilintili olan aynı zamanda din felsefesinin de önemli konularından olan vahiy ve mucize meseleleri hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

²⁴³ Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 49 - 50

²⁴⁴ Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 53

²⁴⁵ Spinoza – Bylenbergh, a.g.e. , s. 53

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN VAHİY VE MUCİZE ANLAYIŞI

Vahiy ve mucizelere inanç üç büyük dinin temellerini belirlediği gibi, din felsefesinin de en önemli meselelerinden biridir. Bu nedenle bir filozofun vahye ve mucizeye ilişkin görüşlerine yer vermek onun din felsefesine ilişkin görüşlerini aydınlatmak adına gereklidir. Bilhassa rasyonalist bir filozof olarak tüm gerçekliğin akılla kavranabileceğini ifade eden ve şeylerin oldukları düzenden başka türlü olmalarının imkân dâhilinde olmadığını ifade eden Spinoza'nın sisteminde vahyi ve mucizeyi nasıl konumlandığı ayrı bir önem arz etmektedir. Konuya geçmeden önce şunu da ilave etmeliyiz ki vahiy ve mucize sık sık beraber incelenen konulardır. Çünkü birçok teolog ve din felsefecisi mucizeyi vahyi destekleyen bir unsur olarak görmüştür.²⁴⁶ Bunun yanı sıra Kutsal kitaplarda literal anlamı ile incelendiğinde birçok kez mucizenin imkânını destekleyici ifadeler yer almaktadır. Yani hem mucizenin vahiy ile hem de vahyin mucize ile doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi söz konusudur.²⁴⁷ Şimdi Spinoza'nın vahiy ve mucizeyle ilgili görüşlerini irdelemeye çalışalım.

2.1. Vahiy Anlayışı

Spinoza'nın vahiy anlayışına geçmeden evvel kısaca vahiy kavramı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Vahiy kavramı ile ne kastedildiği hakkında bir uzlaşım olmasa da, en genel şekliyle vahyin Tanrı'nın insanlara bazı hakikatleri bildirmesi veya Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi olarak kabul edildiği görülmektedir.²⁴⁸ Teologlar geleneksel olarak, Tanrı'nın kendisini iki yoldan ifşâ ettiğini ileri sürerler. İlki genel (doğal) vahiydir ve Tanrı'nın tüm yarattıkları bu vahyin içine girer, yani Tanrı'nın yaratması

²⁴⁶ Işık, Aydın, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, Elis Yayınları, Ankara 2006, s. 269

²⁴⁷ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 279

²⁴⁸ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 307, 36. , Taliaferro, Charles (ed.), J. Marty, Elsa (ed.), A Dictionary of Philosophy of Religion, The Continuum International Publishing Group, London, 2010, Craig, Edward (ed.), The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge Published, London, 2005, s. 906

onu zaten vahyetmesidir. Başka bir deyişle, her bir şeyin doğası genel vahyin içerisine girer, yani her bir şey yaratılışı itibari ile Tanrı tarafından belli bir düzende yaratılmıştır. Bu vahiy anlayışına göre eğer bir vahiyden söz edilecek ise bu vahiylerin en büyüğü Tanrı'nın yarattığı her şeydir. Bu nedenle doğada yer alan şeylerle ilgili bilgimiz artıkça Tanrı'nın vahyi hakkında bilgimiz de artacaktır. Yine bu nedenle insan özel bir peygambere ya da kitaba ihtiyaç duymaksızın genel vahiy sayesinde Tanrı hakkında yeterli ve doğru bilgiye sahip olabilir.²⁴⁹ İkincisi ise Tanrı her zamanki gibi hareket etmediği için özel vahiydir ve zamanın belirli bir noktasında, belirli kimselerde, belirli şekillerde meydana çıkar. Bilhassa Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyette olduğu gibi belirli peygamberlerin ve özel kişilerin öğretilerinin bir özel vahiy olduğunu daima iddia etmektedirler.²⁵⁰ Bu özel vahyi genel vahiyden ayıran en mühim nitelik ise insanın kendi yetileriyle keşfetme imkânı olmayan şeylerin peygamberler aracılığıyla önermeler şeklinde insana iletilmesidir. Bu önermeler bütününe kutsal metinler gözüyle bakılır.²⁵¹ Din felsefesinin asıl konusunu oluşturan da bu ikinci vahiy şekli, yani özel vahiydir. Biz de bu bölümde Spinoza'nın özel vahiy ile ilgili görüşlerine ağırlıklı olarak değineceğiz. Bu nedenle özel vahyi biraz daha genişletmenin konunun anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Özel vahiy, temelde üç farklı anlayışla açıklanabilir. Bu üç farklı anlayıştan ilki geleneksel vahiy anlayışı olarak da ifade edilen “önerme merkezli vahiy” anlayışıdır.²⁵² Bu anlayışa göre kutsal kitap yazarlarına yazacakları kelimeler bizzat Tanrı tarafından dikte ettirilerek yazdırılmıştır. Yine bu görüşe göre kutsal metinler Tanrı, insan, tarih ve doğa hakkında kesin ve şaşmaz bilgiler içerir. Bu nedenle varolan kutsal metinlerin güncel bir değeri söz konusudur.²⁵³

İkinci anlayış ise liberal görüştür. Bu anlayışa göre, kutsal metinler Tanrı tarafından peygamberlere kavratılmış olsa da bu metinlerin ifadeleri yani kelimeleri,

²⁴⁹ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 19, 20, 21, Kılıç, Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Neşriyatı, İstanbul, 2004, s. 23, 24, Craig, Edward (ed.), a.g.e. , s. 906,

²⁵⁰ C.S. Evans, R.Z. Manis, Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 127

²⁵¹ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 21, 22, Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 27

²⁵² Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 71

²⁵³ C.S. Evans, R.Z. Manis, a.g.e. , s. 129, 130

cümleri peygamberler tarafından seçilmiştir. Bu görüşe göre Tanrı kutsal kitapları insanlar üzerine bir otorite olarak göndermemiştir. Onlar yalnızca ahlaki öğütler içeren kılavuzlardır. Yine bu görüşe göre kutsal metinler bilgi verici metinler değildir ve farklı zamanlarda farklı insanlar tarafından yazılan insan kaynaklı eserlerdir. Liberal görüşün bu tespitlerinin en temel dayanağı ise eleştiricilikdir. Rasyonalizmin ve bilimin gelişmesi ile beraber dinin temelleri, kutsal metinler ciddi manada sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle kutsal metinlerdeki bilime ve akla aykırı mucizelere dönemin insanların ikna edilmesi için kullanılan birer hitap şekli olarak bakılmıştır.²⁵⁴

Son olarak ifade edeceğimiz vahiy tipi ise “kişi merkezli vahiy” anlayışıdır. Bu anlayışa göre Tanrı'nın vahyettiği şey, bir dizi önerme değil, doğrudan kendisidir. Buna göre Tanrı, bir bireye kendisini kişisel bir karşılaşma içinde vahyettirmektedir. Ayrıca bu anlayışa göre; vahyin muhtevası Tanrı hakkındaki hakikatler değil, beşeri tarih içerisinde faaliyet göstermek sureti ile insanın tecrübe eksenine gelen Tanrı'nın bizzat kendisidir. Bu bakış açısından teolojik önermeler, teolojik önerme olmaları hasebiyle vahyedilmemiştir. Bunlar vahiy karakterli olayların önemini anlamak için gösterilen beşeri teşebbüsleri temsil ederler. Ayrıca bu anlayış ilahi olan ile beşeri olan arasındaki kişisel ilişkinin, teolojik hakikatlerin bildirilmesi ve kabul edilmesinde daha fazla bir şey olduğuyula yakından ilgilidir.²⁵⁵

Özel vahyin nasıl anlaşılması gerektiğine dair ortaya çıkan diğer bir problem ise özel vahyin tarihselliği ve evrenselliği problemleridir. Başka bir deyişle, vahiy belli bir kültüre bağımlı olarak mı yoksa kültürden bağımsız olarak mı gerçekleştiği problemidir. Bir yandan Kutsal Kitabın belirli bir tarih diliminde bildirilmiş önermeler bütünü olduğu kabul edilirken, diğer yandan onun “tarihsel” olmadığı “evrensel” olduğu iddia edilmektedir. Vahyin mutlaklığını kabul edenler, tarihselci ve kültüre bağımlı yaklaşımların beşeri çerçeveyi geniş tutmalarından, yani onların insani ve kültürel rölativizminden rahatsız olmaktadır. Bu anlayışta kitabın evrenselliğini belirtmek için, vahiyse önermeler, “dünyanın dışından, fırlatılmış altın tabletlere” benzetilir. Bu benzetmede önermelerin; dünyanın dışından fırlatılmış

²⁵⁴ Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 72, 73, C.S. Evans, R.Z. Manis, a.g.e.s. , s. 131

²⁵⁵ Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 74, Uslu, Ferit, Felsefi Açından İmanı Temellendirme, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 148, C.S. Evans, R.Z. Manis, a.g.e.s. , s. 132

olması, önermelerin kaynağına, yani zaman ve mekândan münezze olan Tanrı'ya işaret ederken, "altın tabletlere" benzetilmesi, zaman ve mekânın değişikliklerinden etkilenmeme özelliğine işaret eder.²⁵⁶ Özel vahyin kültüre bağımlı olduğunu iddia edenlerin görüşleri ise temelde şöyledir; vahiy daima belirli şartlar altındaki belirli bir grup ve belirli bir çevre için söz konusudur. Vahyi alan kişi, ona, kendi bireyselliği içinde ve vahyin ifşa edildiği sosyal ve ruhsal şartlarda şahitlik eder. Diğer bir ifadeyle vahiy, onu alan kişinin içinde bulunduğu kültürel ve dini duruma göre şekillenir. Dolayısıyla kutsal metin, hem ilahi olanın ifşasıdır, hem de insanın içinde bulunduğu sosyal ve tarihsel durumun izlerini taşır. Vahiyde vahiysele yönle, vahyin alındığı durum birleşmektedir. Dolayısıyla "hiçbir zaman saf vahiyden bahsedilemez." Vahiy daima somut, fiziksel ve tarihsel bir gerçeklikte ortaya çıkmak zorundadır. Vahiysele tecrübeler evrensel insanî tecrübeler olmakla birlikte, insan, vahyi biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapısı nedeniyle kendi sonlu şartlarında alır.²⁵⁷

Spinoza'ya gelindiğinde ise onun vahiy görüşü liberal görüş ve tarihselci görüşle paralellik göstermektedir. Çünkü o da liberal ve tarihselci görüş gibi vahyin, peygamberlerin şahsiyetleriyle ilintili olduğu, tarihsel olarak gerçekleştiği, bilgi verici olmaktan çok ahlaki bir kılavuz niteliğinde olduğu vb. görüşlerine sahiptir. Şimdi Spinoza'nın bu görüşlerine daha yakından bakarak vahiy anlayışını ortaya koymaya çalışalım.

Spinoza'ya göre vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin, güvenilir bilgidir. Peygamberler ise Tanrı'nın vahyettiğini, Tanrı tarafından vahyedilmiş olan hakkında güvenilir bir bilgiye sahip olmayan, bu nedenle de (vahyi) ancak inanç yoluyla kabul edebilen kişilere tercüme edendir.²⁵⁸ Başka bir deyişle Spinoza'ya göre vahiy Tanrı tarafından insana vahyedilmiş (açılmış)

²⁵⁶ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 23, 24

²⁵⁷ Işık, Aydın, a.g.e. , s. 25, 26

²⁵⁸ Spinoza, Benedictus De (Baruch), Teolojik Politik İnceleme (çev.: C. B. Akal/ R. Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 53 (Bundan sonraki bölümlerde kısaca TPİ olarak ifade edilecektir.)

güvenilir bilgidir. Peygamberler ise bu güvenilir bilgiye ulaşamayacak düzeyde olan sıradan insanlara, onların anlayacağı dilde bu bilgileri aktaran kişilerdir.²⁵⁹

Bu tanımlamalardan yola çıkarak Spinoza'da iki tip vahiyden söz edebiliriz. Bunlardan ilki Tanrısal vahyin esasını oluşturan kesin bilgi ki Spinoza buna tabii bilgi der, diğeri ise peygamberlerin sıradan insanların anlayacağı bir dille ifadelendirdiği vahiydir. Yukarıda ifade ettiğimiz genel vahiy ve özel vahiy bağlamında konuyu değerlendirirsek; Spinoza'ya göre vahiy, insanlara Tanrı tarafından iletilen kesin bilgidir. Kesin bilginin kaynağı ise tabii bilgi yani akıldır. Yani vahiy, tabii bilgi demektir.²⁶⁰ Tabii bilgi ise herkeste ortaktır.²⁶¹ Bu nedenden dolayı tabii bilgiyi genel vahiy olarak ifadelendirebiliriz. Başka bir deyişle Spinoza'ya göre zihnimiz, Tanrısal tabiatı yani tabiatı dile getiren ve hayatta nasıl davranacağının yolunu gösteren ortak kavramları içinde barındırır. Yani zihnin tabiatı, Tanrısal vahyin ilk nedenidir.²⁶² Bu nedenden dolayı tabii bilgi ya da akıl genel vahiy konumuna gelmektedir. İkinci olarak özel vahiy ise yalnızca peygambere özgüdür. Bu vahiy türü peygamberlere hayalgüçleri vasıtası ile gerçek ya da hayalî bir biçimde çeşitli sözler ve görüntüler olarak gelirler.²⁶³ Peygamberlere hayalgüçleri vasıtası ile gelen bu bilgiler bulanık ve istikrarsız bilgilerdir. Bu nedenden dolayı sıradan insanlara ve onların hayalgüçlerine hitap eder.²⁶⁴

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre vahiy iki türdür. İlki, fıtratımızda varolan Tanrısal bilgi, diğeri ise peygamberler aracılığıyla iletilen bilgidir. Ancak biz bu bölümde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ağırlıklı olarak ikinci tür yani peygambere gelen özel vahiyler ile ilgili Spinoza'nın görüşlerine yer vereceğiz. Bu nedenden dolayı öncelikle peygamberlerin gelen vahiydeki rolünü Spinoza açısından irdelememiz gerekmektedir. Kısacası vahiy ve peygamber ilişkisi üzerinde durmamız gerekmektedir. Çünkü bu özel vahiy insanlara aktaranlar peygamberlerdir.

²⁵⁹ Spinoza, Benedictus De (Baruch), İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında (çev. ve der. : Veysel Atayman), İstanbul, 2006, s. 59

²⁶⁰ TPI, s. 53

²⁶¹ TPI, s. 54

²⁶² TPI, s. 53, 54

²⁶³ TPI, s. 55, 65

²⁶⁴ TPI, s. 66

Hemen belirtelim ki, Spinoza'ya göre her peygamberin vahyi alış ve ifade ediş tarzı aynı değildir. Ona göre her peygamber bedensel özellikleri, hayalgüçleri ve daha önce benimsemiş olduğu fikirler doğrultusunda vahyi değiştirirler. Örneğin peygamber şen şakrak bir adamsa, ona zaferler, barış ve daha genel olarak da insanları neşelendiren her şey vahyedilir. Tersine peygamber hüzünlü bir adamsa, ona savaşlar, azap ve her türlü bela vahyedilir. Böylece, peygamberin bağışlayıcı, yumuşak huylu, öfkeli, ciddi, vs. bir insan olmasına göre, şu vahye değil de daha çok bu vahye yatkınlığı söz konusu olurdu. Vahiye hayalgücüne göre de değişiyordu. İncelikli bir insansa, tanrısal zihni de yine incelikli bir tarzda, kafası karışık, karışık bir tarzda algılıyordu. Aynı biçimde, daha genel olarak görüntüler aracılığıyla dile getirilen vahiye söz konusu olduğunda da peygamber kırsal bölgeden geliyorsa, öküzler ve inekler görürdü. Bir askerse, ordu komutanları görürdü. Sarayda yaşıyorsa, kralın tahtını ve benzer başka şeyleri görürdü.²⁶⁵ Bunların dışında Spinoza'ya göre peygamberlik tarzı her peygamberin belâgatine göre de değişirdi. Örneğin bazı peygamber vahyi kişiliklerine göre kaba, bazıları zarif bir üslup ile ifade ederlerdi. Başka bir deyişle Spinoza'ya göre Tanrı kendini dile getirme açısından özgün bir üslûba sahip değildi. Tersine, Tanrı yalnızca peygamberin bilgisinin derinliği ve yeteneği oranında zarif, özlü, ciddi, kaba, sözü uzatan ya da karanlık bir üslûba sahip olabilirdi.²⁶⁶ Yine Spinoza'ya göre vahyin peygamberlerin şahsi farklılıklarına göre değiştiğini, aynı anlamı taşıyan olayların farklı simge ve tasvirler ile anlatılmasından anlaşılabilir. Örneğin bir peygamber tapınağı terk eden Tanrı'nın görkemini dört kanatlı bir hayvan ile tasvir ederken, bir diğeri ateş olarak tasvir edebilir. Yani Spinoza'ya göre peygamberler Tanrı'yı nasıl hayal etmek istedilerse o şekilde hayal etmişlerdir. Ayrıca peygamberlerin tasvirleri, yalnızca tarzlarına göre değil, aynı zamanda anlaşılır olup olmamalarına göre de değişirdi. Spinoza'ya göre bunun böyle olmasının nedeni vahyedilecek şeyin zorluğu değildi, daha çok vahyi alan peygamberin o anki ruh halinin ve hayal gücünün yetersizliği sebebiyle tasvir edeceği şeyi doğru ifade edememesi ya da vahyi baştan doğru alamamasıdır.²⁶⁷

²⁶⁵ TPI, s. 70

²⁶⁶ TPI, s. 71, 72

²⁶⁷ TPI, s. 71, 72

Spinoza'nın vermiş olduğu örneklerde de açıkça görüldüğü gibi her bir peygamber vahyi kendi psikolojik, sosyal, tarihsel durumuna göre algılıyor ve o şekilde aktarıyordu. Bu nedenle vahiy, her bir peygamberde farklı şekilde tezahür ediyordu. Spinoza'nın peygamberler ve vahiy arasında kurmuş olduğu bu ilişki onun vahye tarihsel bir olgu olarak baktığını göstermektedir.

Vahyin tarihselliğine vurgu yapan Spinoza, belki de bu nedenden dolayı vahyin bir bilgi kaynağı olarak da kullanılmayacağını ifade eder. Hatırlanacağı gibi peygamberler vahiylerini anlama melekeleriyle değil hayalgüçleriyle alırlar.²⁶⁸ Ancak Spinoza'ya göre hayalgücü ile elde edilen bilgi kesin bir nitelik taşımaz.²⁶⁹ Çünkü hayalgücü spekülâtif konularda dahi peygamberlere bilgiyi somutlaştırarak yani bedensel tarzda iletir. Ayrıca Spinoza'nın üç tür bilgi arasında ilk sırada yer verdiği hayalgücü, bulanık ve istikrâsız bir bilgi kaynağıdır. Bu nedenden dolayı Spinoza'ya göre vahiy bir bilgi kaynağı değildir.²⁷⁰ Bu konuyu biraz daha açarsak şunları ifade edebiliriz.

Spinoza'ya göre peygamberlerin bilgisi ile ilgili genelde insanlar iki tip yanlışa düşerler. Bunlar; peygamberlerin anlama melekesini ilgilendiren tüm konuları bildiklerine inanmak²⁷¹ ve Tanrı'nın öz nitelikleri hakkında eksiksiz bilgiye sahip olduğunu düşünmektir.²⁷² Hâlbuki Spinoza'ya göre peygamberler bu iki konuda da yeteri kadar bilgiye sahip değillerdir.

Hemen belirtelim ki Spinoza peygamberlerin bilgisi ile ilgili görüşlerine gelebilecek itirazları fark etmiştir. Ona göre bu kişiler çok açık bir şekilde Kutsal Kitapta yer alan ve peygamberlerin gösterdiği bilgisizliği örtbas etmek için ya bizim peygamberleri yeteri kadar anlamadığımızı ya da vahiyde yer alan ifadelerin tevil edilmesi gerektiğini ifade ederler. Spinoza için bu iki yol da vahyin anlamını bozacak niteliktedir. Spinoza'ya göre vahyi kendi bilgilerimize uydurmaya çalışmak, onun herkes tarafından keyfi olarak yorumlanmasına kapı aralar ki bu kabul edilemezdir. Vahiy saptırmak yerine peygamberlerin spekülâtif konularda yetersiz olduğunu kabul

²⁶⁸ TPI, s. 65

²⁶⁹ TPI, s. 65, 68

²⁷⁰ TPI, s. 66, 67

²⁷¹ TPI, s. 73

²⁷² TPI, s. 75

etmek ona göre çok daha doğru ve faydalı bir davranıştır.²⁷³ Bu nedenle herkesin peygamberlerin birçok konuda her şeyi bilmediklerini itiraf etmeleri gerektiğini söyler.

Tekrar konumuza dönersek Spinoza ilk olarak peygamberlerin tabiat ilimleri, matematik gibi ilimlerden yeteri kadar bilgiye sahip olmadıklarını, bu yüzden Kutsal Kitapta sık sık bu konularla ilgili hatalı bilgilerin var olduğunu söyler. Örneğin bazı peygamberlerin Dünya'nın hareketsiz olduğuna, Güneş'in süreli durduğuna inanmaları gibi.²⁷⁴ Yine Spinoza'ya göre peygamberlerin bilgisizliği yalnızca tabiat bilimleri, matematik gibi pozitif bilimlerde değil, aynı zamanda, dinin temel bilgilerinden olan Tanrı'nın öznelilikleriyle ilgili konularında da kendini göstermektedir.²⁷⁵ Ona göre peygamberlerin Kutsal Kitapta verdiği örneklerin birçoğu sıradan insanların Tanrı hakkındaki hayalgüçleri ile aynı düzeydedir.²⁷⁶ Örneğin; Hz. Âdem'in Tanrı'nın her yerde bulunduğundan ve her şeyi bildiğinden habersiz olduğu için ondan saklanmaya çalışması ve günahını affettirmeye çalışması bunun bir örneğidir.²⁷⁷ Yine Hz. Musa'nın Tanrı'nın dağlara indiğini düşünüp vahiy almak için dağlara tırmanması,²⁷⁸ Hz. Yunus'un Tanrı'nın gözünden uzak bir yere gidebileceğini sanarak başka topraklara gitmeyi hedeflemesi gibi örneklerin hepsi Spinoza'ya göre peygamberlerin sadece spekülâtif bilgilerde değil, aynı zamanda, dinin temel bilgilerinde de eksikliklerini göstermektedir. Ayrıca Spinoza'ya göre peygamberler yalnızca yanlış ve eksik bilgiye sahip değillerdi, aynı zamanda, aralarında fikir ayrılıkları da mevcuttu. Örneğin birine göre Tanrı asla kararından dönmezken, diğerine göre Tanrı insanın durumuna göre kararını değiştirebilirdi.²⁷⁹

Spinoza'ya göre bu nedenlerden dolayı vahiy hiçbir zaman peygamberleri daha bilgili yapmamıştır.²⁸⁰ Bu nedenden dolayıdır ki her kim tabii ve manevi konularda vahyin bilgeliğine başvurursa yanılır.²⁸¹ Netice itibari ile Spinoza'ya göre

²⁷³ TPI, s. 73

²⁷⁴ TPI, s. 73, 74

²⁷⁵ TPI, s. 75

²⁷⁶ TPI, s. 66

²⁷⁷ TPI, s. 75

²⁷⁸ TPI, s. 78

²⁷⁹ TPI, s. 79

²⁸⁰ TPI, s. 73

²⁸¹ TPI, s. 73

peygamberler de birer insandı ve insanî olan hiçbir şey onlardan uzak değildi. Bu nedenle vahiy bir bilgi kaynağı değildir ve bu amaçla kullanılamaz.

Spinoza'nın şu ana kadar ki görüşlerinden yola çıkarak insanların özel bir vahye ihtiyaçları olmadığı düşünülebilir. Ancak Spinoza'ya göre vahyin tarihselliği ve bilgi verici bir metin olmadığı görüşleri unutulmamak kaydı ile insanların vahye ve dolayısıyla peygamberlere ihtiyacı vardır. Öncelikle her ne kadar teorik konulardan yeterli ve doğru bilgiye sahip olmasalar da peygamberler pratik konularda çok iyi bir model ve önderdirler. Peygamberlerin hayatı sürdürme tarzları, iyilikseverlikleri, dine bağlılık ve kararlılıkları gibi hayatın pratik sahalarındaki davranışları bunun en güzel örnekleridir.²⁸² Peygamberlerin ahlaki önderliği dışında Spinoza'ya göre vahyin gerekliliğini, zorunluluğunu sağlayan üç temel neden vardır. Bunlardan ilki Spinoza'nın "Teolojik Politik İnceleme" adlı eserinde sık sık dile getirdiği özellikle peygamberlik tanımında da yer verdiği tabii ışıkla doğru yolu bulması zor olan ve sıradan bir inançla Tanrı'ya bağlanması gereken sıradan insanların olmasıdır.²⁸³ Doğal ışığı yani aklı herkes makul bir şekilde kullanamaz; bu nedenle doğal ışığın yanı sıra, tüm halka hitap edecek bir işaretin gerekliliği vardır. İkinci olarak, Spinoza'ya göre aklın gücü, basit bir itaatle insanların kurtuluşa erebileceklerini belirleyebilecek kadar şümulü değildir. Bunu bize ancak vahiy söyleyebilir. Başka bir deyişle, vahiy sıradan insanların bile vahye iman etmesi ile kurtuluşa erebileceğini bize kesin olarak bildiren tek kaynaktır.²⁸⁴ Üçüncü ve son olarak vahiy, tabii bilginin sınırlarının ötesine uzanan ve kendi içinde ele alındığında, insan tabiatının yasalarına dayanmayan bilgiler içerir. Yani vahiy tabii bilginin içerdiklerini bildirdiği gibi, tabii bilgiyi aşan konuları da bildirir.²⁸⁵ Örneğin tarihi anlatılar ve mucizeler Spinoza'ya göre ancak vahiy vasıtası ile bilinebilen aklı aşan bilgilerdir.²⁸⁶ O halde, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Spinoza'ya göre gerek vahyin tabii ışıktan farklı bir muhtevayı da içinde barındırması gerek insanların tamamına kurtuluş için basit ve uygulanabilir bir yol göstermesi nedeniyle vahiy yararlı ve

²⁸² TPİ, s. 75, 80

²⁸³ TPİ, s. 53, 229

²⁸⁴ TPİ, s. 229, Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 45

²⁸⁵ TPİ, s. 54

²⁸⁶ TPİ, s. 136

zorunludur.²⁸⁷ Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki Spinoza'ya göre tabii ışıkla tanıyabileceğimiz şeyleri başka yollarla iletmekten Tanrı'yı alıkoyabilecek hiçbir neden yoktur.²⁸⁸ Bu nedenle vahyin gönderilmesi baştan imkân dâhilindedir.

Spinoza'nın vahiyle ilgili görüşlerini sonlandırmadan önce son olarak tarihselliği ve göreceliği göz önüne alındığında bir vahyin doğruluğundan nasıl emin olabileceğimizi göstermemiz gerekmektedir.

Herhangi birisinin Tanrı'dan haber aldığını iddia etmesi ile onun getirdiği vahyin, haberin doğru olarak kabul edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Tanrı'dan geldiği iddia edilen vahyin, iddia edildiği gibi gerçekten Tanrı'dan gelmiş olduğunu gösterebilmek için delillere ihtiyaç vardır. Bu deliller, genel olarak "dâhilî" ve "haricî" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Dâhilî delil, vahyin bizzat kendisiyle yani muhtevasıyla ilgilidir. Burada muhtevanın; doğru olup olmadığı, kendi içinde tutarlılığı ve insanın ihtiyaçlarına uygun olup olmadığı araştırılır. Haricî delil ise, vahyin kaynağı ve insana nasıl ulaştığı ile ilgilidir.²⁸⁹

Spinoza'ya geldiğinde ise bir vahyin doğruluk ölçütü ancak peygamberlerin kendi dönemlerindeki halkı ikna etmek için kullandıkları ölçütlerdir.²⁹⁰ Bu ölçütler; peygamberin, canlı bir hayal gücüne sahip olması, bir belirti veya mucize göstermesi, son olarak ve özellikle, adil olana ve iyiye eğilimli bir kafa yapısına sahip olmasıdır.²⁹¹ Ancak ona göre, bu ölçütler içerisinde canlı bir hayal gücüne sahip olmak tamamen peygamberin şahsî bir özelliğidir. Bu nedenle bizim için bir geçerliliği olamaz. O halde, vahyin doğruluğu için elimizde iki temel ölçüt vardır. Bunlardan biri mucize diğeri öğretinin kendisidir.²⁹² Bir mucize, vahyin doğrulanması için gerekli olan harici sebeplerden sayılabilir. Vahyin doğruluğunun dâhilî ölçütü olarak ise vahyin iyi ve adil olana yönelik olması yani öğretisinin içeriği olarak bakılabilir.

²⁸⁷ TPİ, s. 229

²⁸⁸ TPİ, s. 54

²⁸⁹ Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 172

²⁹⁰ TPİ, s. 227

²⁹¹ TPİ, s. 69

²⁹² TPİ, s. 227

Geleneksel olarak vahyi doğrulamak üzere müracaat edilen harici delil, mucizedir. Tanrı'dan vahiy aldığı iddia eden bir peygamber, bu iddiasının doğruluğunu ispat etmek üzere, insanlara mucize gösterir. Böylece iddiasında doğru olduğu konusunda herkesi ikna etmeye çalışır. Bu sebepten vahiy ile mucize kavramları, birbirleriyle yakından ilişkili olan iki kavramdır.²⁹³ Spinoza'da bu nedenden dolayı mucizeyi vahyin doğruluğunun ölçütü olarak koymuştur.²⁹⁴ Ancak burada hassas nokta mucizenin vahyi doğrulamak için yeterli bir ölçüt olup olmadığıdır. Spinoza'ya göre mucize vahyin doğrulanması için bir ölçüttür ancak yeterli bir ölçüt değildir. Çünkü Tanrı bazen insanları sınamak için bazı mucizeler ve belirtiler gösteren sahte peygamberler de gönderebilir.²⁹⁵

Spinoza vahyin doğruluğu için mucizeyi her ne kadar bir ölçüt olarak görse de vahyin doğrulanmasının ana unsurunu dâhili bir nedene bağlar. Bu neden öğretinin içeriğidir. Spinoza'ya göre peygamberlerin getirmiş olduğu ahlaki ölçütler ile vicdanımızda yer etmiş ahlaki ölçütler birbiriyle tam olarak uyur.²⁹⁶ Bu nedenle bir vahyin doğruluğu, peygamberin iyiye ve adile doğru yönelmesi başka bir deyişle vahyin iyiye ve adil olana yönlendirmesidir. Yani vahyin içeriği insandaki ahlaki ölçütlerle uyuşabilir nitelikte olması onun doğruluğu için temel ölçüttür. Bu durum aynı zamanda vahyin matematiksel bir kesinlikten daha çok ahlaki bir kesinliğe dayandığını da gösterir.²⁹⁷ O halde Spinoza açısından vahyin doğrulanması için en önemli ölçüt dâhili bir sebep olarak mesajın içeriğidir.

Sonuç olarak Spinoza'ya göre vahiy, Tanrı'nın peygamberlerin hayalgüçleri vasıtası ile insanlara aktardığı, peygamberlerin kişilikleriyle bağlantılı, bilgilendirmekten çok dine bağlılığa ve ahlaki yetkinliğe çağıran, anlama melekesini yeteri kadar sağlam kullanamayan sıradan insanlar için gerekli bir mesajdır. Spinoza'nın vahiy anlayışını bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de mucize meselesi hakkındaki görüşlerini ele alalım.

²⁹³ Kılıç, Recep, a.g.e. , s. 174, 175

²⁹⁴ Spinoza'nın mucize ile ilgili görüşlerine ayrıntılı olarak bir sonraki bölümde yer vereceğiz.

²⁹⁵ TPI, s. 68, 69

²⁹⁶ TPI, s. 227, 228

²⁹⁷ TPI, s. 68, 69

2.2. Mucize Anlayışı

Mucizenin, vahyin doğrulanması için bir ölçüt olup olmadığı üzerinde Spinoza'nın görüşlerini incelemiştik. Bu inceleme ağırlıklı olarak mucizenin teolojik yönü ile ilgiliydi. Ancak bu bölümde Spinoza'nın mucizenin daha çok felsefi boyutu ile ilgili yorumlarına değineceğiz. Başka bir deyişle daha önce mucizenin vahiy ile ilişkisini sorgularken, bu bölümde mucizenin mahiyeti ve Spinoza felsefesi açısından imkânını inceleyeceğiz.

Dindar insanların fiili vokabülerinde sıkça kullandıklarını gördüğümüz kelimelerden biri de mucizedir. Pek çok kişi mucizelerin gerçekleşebileceğini veya bilfiil gerçekleşmiş olduğunu söylemektedir. Öte yandan mucizelerin başta Tanrı'nın varlığı olmak üzere, belirli bir dinin doğruluğunu veya bazı dinî liderler tarafından ortaya konan öğretilerin hakikatini ispat ettiği iddiası da ortaya atılmaktadır. İşte bu vb. nedenlerden dolayı mucize meselesi pek çok felsefi ve teolojik tartışmaya neden olmuştur.²⁹⁸ Bu tartışmalar genel olarak; mucizenin mahiyeti ve imkânı, mucizenin dinin temel iddialarını doğrulama gücünün olup olmadığı, âlemde nedenselliğin zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu, şeklinde özetlenebilir.²⁹⁹ Bu üç problem üzerine Spinoza'nın görüşlerine geçmeden önce düşünce tarihinde mucizenin tanımına kısaca bakmaya çalışalım.

Düşünce tarihinde mucizenin tanımıyla ilgili üç temel nokta vardır. Bunlar; mucizenin, Tanrı'nın bir faaliyeti olarak görülmesi, alışkanlıklarımıza uymayan bir şekilde gerçekleşmesi ve dini bir öneme sahip olmasıdır.³⁰⁰ Bu kriterleri içinde barındıran mucize tanımlarından birine göre mucizeler maddi dünyadaki olayların doğal düzeninde meydana gelen kırılmalardır. Kimi zaman bu kırılmalar doğa yasalarının ihlali olarak görülür. Genellikle, bunlara Tanrı'nın veya doğadaki normal işleyişle çatışabilecek olağanüstü güce sahip bir varlığın neden olduğu söylenir.³⁰¹ Mucizenin bu anlamdaki klasik tanımlaması David Hume'un (M. S. 1711 - 1776) "İnsanın Anlama Yetisiyle İlgili Bir İnceleme" adlı eserinin "Mucizeler Hakkında"

²⁹⁸ Davies, Brian, Din Felsefesine Giriş (çev. : Fatih Taştan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 231

²⁹⁹ Topaloğlu, Fatih, Felsefi ve Teolojik Açından Mucize, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27

³⁰⁰ Topaloğlu, Fatih, a.g.e. , s. 54

³⁰¹ Davies, Brian, a.g.e. , s. 232

başlıklı bölümünde yer alır. Hume'a göre mucize, Tanrı'nın iradesinin veya görünmeyen bir etkenin araya girmesi neticesinde doğa yasalarında meydana gelen bozulmadır.³⁰²

Mucize hakkında farklı olmakla birlikte bununla ilintili bir tanımda Thomas Aquinas tarafından yapılmıştır. Aquinas, "Summa Contra Gentiles" adlı eserinde şöyle der: "Şeylerde görmeye alışık olduğumuz düzenin dışındaki İlâhî bir gücün gerçekleştirdiği olayları mucizevî diye nitelendirmemiz gerekir." O üç tür mucize arasında ayırım yapar: (1) "Tanrı'nın gerçekleştirdiği ve doğanın asla gerçekleştiremeyeceği bir şeyi içeren olaylar", (2) "Tanrı'nın gerçekleştirdiği ve doğanın gerçekleştirmesi mümkün olan (fakat şu an sahip olduğu düzen çerçevesinde gerçekleştiremeyeceği) bir şeyi içeren olaylar", ve (3) "Tanrı'nın doğa yasalarından kaynaklanabilecek şeyleri bu yasaların ilkelerini kullanmaksızın gerçekleştirildiği bir zamanda" ortaya çıkan olaylar. Aquinas, (1)'de tanımlanan türdeki bir mucizenin örneği olarak, güneşin batıdan doğuya doğru hareket etmesi veya olduğu yerde kalmasını gösterir. Onun (2)'ye verdiği örnek, öldükten sonra dirilen, kör iken görme yeteneğine kavuşan veya felçliyen yürümeye başlayan insandır. Burada, bazı mucizelerin doğada rastlanabilecek türden olaylar veya durumlar olduğu, fakat bunların, mucizevî bir şekilde ortaya çıkmadıkça, şu an yürürlükteki doğa yasaları çerçevesinde vuku bulmasının mümkün olmadığı düşüncesi dile getirilmek isteniyor gibidir. Son olarak, onun (3)'de dile getirdiği türden bir mucizeye verdiği örnek, doktorların ancak belirli bir süre dâhilinde tedavi edebileceği bir hastalığa yakalanan bir kişinin, bu tedaviye gerek kalmaksızın aniden iyileşmesidir. Aquinas, kimi mucizelerin alışılmış bazı ortak durum veya süreçleri içerdiğini, fakat bunların, genelde ortaya çıkmalarına neden olan etmenlerden bağımsız bir şekilde ortaya çıktıklarını söylüyor gibidir.³⁰³ Günümüz din felsefecilerinden R. Swinburne'ün de benzer bir şekilde mucizeyi, Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dini öneme haiz, olağanüstü bir olay olarak tanımladığı görülmektedir.³⁰⁴

³⁰² Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, (çev.: Selmin Evrim), Milli Eğitim Basımevi (2. Baskı), İstanbul, 1986, s. 172, Çevik, Mustafa, David Hume ve Din Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 198

³⁰³ Davies, Brian, a.g.e., s. 232, 233

³⁰⁴ Işık, Aydın, a.g.e., s. 177

Görüldüğü gibi mucizenin klasik tanımlarında ana unsur, doğa yasalarının varlığı ve bu yasaların Tanrı tarafından istenildiği vakit askıya alınmasıdır. Peki, Tanrı'nın dolayısıyla doğanın zorunluluğu sistemini en temel kavram olarak kullanan Spinoza'nın mucizelerle ilgili görüşleri nelerdir? Hemen belirtmeliyiz ki âlemde bir nedenselliğin ve zorunluluğun olduğunu kabul eden ve aynı zamanda âlem ile Tanrı'yı bir kabul eden bir panteist olarak Spinoza mucizenin imkânını reddetmektedir.³⁰⁵ Bu reddedişin nedeni Spinoza'nın ulûhiyet ve âlem anlayışı nedeniyledir. Şimdi bu konuyu biraz daha açmaya çalışalım.

Bir düşünürün mucize anlayışı hakkında olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtebilmenin yolu ulûhiyet anlayışından geçer. Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bir ateist, Tanrı'nın varlığının bilinemezliğini iddia eden bir agnostik, Tanrı'nın ihtiyari hareketlerini âlemden ayıran deist ve âlem ile Tanrı'yı bir gören bir panteist açısından mucizenin imkânı yoktur.³⁰⁶ Benzer bir şekilde âlemde ve Tanrı'da mutlak bir nedensellik yani determinizm gören bir düşünürün sisteminde mucizeye yer vermesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle I. Bölümde yer verdiğimiz Spinoza'nın Tanrı ve âlem ile ilgili görüşlerini kısaca hatırlatmakta yarar vardır. Hatırlanacağı gibi Spinoza'da Tanrı - Âlem ilişkisini belirleyen en temel iki kavram içkinlik³⁰⁷ ve zorunluluktur.³⁰⁸ Yani her şey Tanrı'da vardır ve onun doğasının zorunluluğu altında gerçekleşir. Başka bir deyişle ona göre doğada olası hiçbir şey yoktur, tersine her şey Tanrısal doğanın zorunluluğu sonucunda, belli bir şekilde varolmaya ve eylemeye belirlenmiştir.³⁰⁹ Hiç kuşkusuz doğa da, mutlak bir zorunluluk içerisinde sabit, değişmez ve sonsuz bir düzene sahiptir.³¹⁰ Yani Tanrı'nın mahiyetindeki değişmezlik, zorunluluk, süreklilik doğada aynı şekildedir. Çünkü Tanrı'dan ayrı bir doğa ya da herhangi bir şey söz konusu değildir. Ancak Spinoza'ya göre mucize konusunda insanların yapmış olduğu en büyük hata ikili bir kâinat tasavvurundan kaynaklanmaktadır. Yani tabii şeylerin gücünü farklı, Tanrı'nın gücünü farklı kavramalarındandır. Spinoza'ya göre ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi

³⁰⁵ TPİ, s. 121, Spinoza, Baruch, İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında (çev. ve der. : Veysel Atayman), İstanbul 2006, 100, 101, Balanuye, Çetin, a.g.e. , s. 229

³⁰⁶ Topaloğlu, Fatih, a.g.e. , s. 19, 20

³⁰⁷ Ethica, I. Bölüm, XVIII. Önerme, s. 52

³⁰⁸ Ethica, I. Bölüm, XVII. Önerme Kanıtlama, s. 48

³⁰⁹ Ethica, I. Bölüm, XXIX. Önerme, XXIX. Önerme Kanıtlama, s. 60,

³¹⁰ TPİ, s. 119, Ethica, I. Bölüm, XXXIII. Önerme Kanıtlama, s. 64,

her iki güçte aslında aynıdır.³¹¹ Çünkü Tanrı'nın tabiatı ile doğanın tabiatı birbiri ile aynıdır. Tanrı'nın kendi tabiatı içerisinde yer alan yasaları bozması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde mucizelerin de doğada yer alan yasaların askıya alınması ile oluşması mümkün değildir. İki farklı tabiat olmadığına ve Tanrı'nın tabiatı da zorunluluk içerdiğine göre, bu Tanrı tasavvurunda mucizenin olması, yani tabiat kanunlarının dolayısıyla Tanrı'nın kanunlarının askıya alınması söz konusu değildir. Başka bir deyişle tabiatın evrensel yasaları yalnızca Tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararları olabilirler. Demek ki tabiatta onun evrensel yasalarına aykırı bir şey olursa, bu zorunlulukla, Tanrısal tabiatla, bilgiye ve karara da aykırı olacaktır. Ya da Tanrı'nın tabiat yasalarına aykırı bir şey yaptığı düşünülürse, Tanrı'nın kendi tabiatına aykırı bir şey yaptığı da düşünülmüş olur ki bu da imkânsızdır.³¹² Demek ki Spinoza'ya göre, tabiatla, O'nun yasalarından kaynaklanmayan hiçbir şey olup bitemez. Bu yasalar, Tanrı'nın bilgisinin kapsadığı her şeye uzanır. Sonuç olarak tabiatla sabit ve değişmez bir düzen vardır. O halde tabiatla yani Tanrı'da mucizeye yer yoktur; çünkü her şey ezelden takdir edilmiştir.

Peki, Spinoza mucizenin imkânını reddettiğine göre insanların söz ettiği mucizeden ve Kutsal Kitaplarda yer alan mucizevî olaylardan ne anlamamız gerekmektedir? Yani mucize olarak kabul edilen şey nedir? Mucizenin mahiyeti nedir?

Spinoza'ya göre mucize sözcüğü yalnızca insanların fikirlerinde, kanılarındadır.³¹³ Yani mucize sözcüğü ancak insanların dünya görüşüyle, dünyaya bakışıyla ilişkilidir.³¹⁴ Şöyle ki, insanlar kendilerine tanıdık gelen olaylardan farklı olarak meydana gelen bir olay gördüklerinde bu olayın nedenini araştırmak yerine doğrudan bu olayın nedenini Tanrısal olarak nitelendirir ve mucize olduğuna kanaat getirir. Hâlbuki meydana gelen olayın doğa yasalarının ihlali yani mucize olarak görülmesinin tek nedeni insanların olayların doğal nedenlerini bilmemesidir.³¹⁵ Ona

³¹¹ TPI, s. 118

³¹² TPI, s. 120, Ethica, I. Bölüm, XXXIII. Önerme Kanıtı, s. 64,

³¹³ TPI, s. 121

³¹⁴ Spinoza, Baruch, İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında (çev. ve der. : Veysel Atayman), İstanbul 2006, 100, 101

³¹⁵ TPI, s. 121

göre insanlar tabiat kanunlarını ya da Tanrısal yasayı tam olarak kavramış olsalardı mucize olarak adlandırılan şeylerin aslında bu ilkeler ile açıklanabileceğini bilirlerdi.³¹⁶ Yani mucize aslında doğa yasalarının içerisinde olan ancak insanların anlama yetisini o an aşan hadiselerdir.³¹⁷

Spinoza'ya göre insanların mucize kavramına sarılmalarının birçok nedeni vardır. Öncelikle nedeninden habersiz olduğu işlere Tanrı'nın işi demeye çok yatkınlardır. Çünkü tabiatın nedenleri yerine her şeyi Tanrı'nın iradesine bağlayarak daha sofu olabileceklerini düşünürler. Ayrıca insanlar tabiatın kendi düzeninden saptığı zaman Tanrı'nın lütfunun ve inayetinin daha net bir şekilde ortaya çıktığına inanırlar. Böylece Tanrı tarafından seçildiklerini ve tüm tabiatın onların kendi rahatları için yönlendirildiğini düşünürler. Yani Tanrı'yı bir kral gibi düşünürler ve kendileri için hükmünü, âdetini değiştirdiğine inanırlar. Spinoza'ya göre bu gibi düşünceler insanları mucize kavramına sarılmaya ve birçok mucize uydurmaya itmiştir.³¹⁸

Spinoza'ya göre Kutsal Kitaplarda yer alan mucizevî olaylara da bu perspektiften bakılması gerekir. Yani Kutsal Kitaplarda yer alan mucizevî hadiseler, olaylar aslında peygamberlerin anlayış yeteneği ya da karşısındaki insanların kavrayış yeteneği ile ilgilidir. Şimdi bu konuyu biraz irdelemeye çalışalım.

Spinoza'ya göre Kutsal Kitapta doğrudan Tanrı'nın iradesine atfedilen eylemlerin mucize olarak gösterilmesi bir hatadır. Çünkü ona göre Kutsal Kitap Tanrı'nın kararı, isteği, dolayısıyla da esirgeyciliğinden söz ederken yalnızca tabiatın düzenini, onun sonsuz yasalarının zorunlu sonucu olan düzeni anlatır.³¹⁹ Yoksa sıradan insanın sandığı gibi, o sırada tabiatın etkinliğini kaybetmesi ya da bir süre için düzeninin engellenmesi söz konusu olamaz.³²⁰ Başka bir deyişle Spinoza'ya göre mucizeyle ilgili her hikâyeye, anlatı aslında doğal bir nedene indirgenebilir. Ancak insanlar doğal nedenleri bilmediklerinden dolayı her şeyi Tanrı'nın keyfi kararlarına bağlı olarak görmekte ve kendilerine yarayan bir olay meydana çıktığında

³¹⁶ TPI, s. 121

³¹⁷ TPI, s. 123

³¹⁸ TPI, s. 118, 119

³¹⁹ TPI, s. 120

³²⁰ TPI, s. 126

hemen bu olayı Tanrı'nın bir lütfü, bağışlaması yani mucizesi olarak görmektedirler. Örneğin; denizin Yahudilerin yolu önünde ikiye bölünmesinin nedeni şiddetli rüzgârlardır ya da öldü sanılan çocuğun canlanmasının bir süre onun üzerine kapanılmasıyla çocuğun bedeninin ısınması ve çocuğun canlanmasıdır. Ona göre bu örneklerin hepsi, mucizeler için, Tanrı'nın mutlak buyruğu diye adlandırılan şeyin değil de bir başka şeyin gerekli olduğunu, bu özel koşullar olmazsa mucizelerin de gerçekleşmeyeceğini, Kutsal Kitap onların tabii nedenlerini bütünüyle açıklamasa bile bu gerçeğin değişmeyeceğini ifade eder.³²¹ Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ta, Tanrı'nın sözü, isteği, buyruğu ve kararı, çok açık bir biçimde, tabiatın düzeninden ve etkinliğinden başka şey anlatmaz.³²²

Yine Spinoza'ya göre Kutsal Kitaplarda doğal olayların mucizevî olarak ifade edilmesinin sebebi, peygamberlerin, insanların özellikle de halk tabakasının dindarlığını ve bağlılığını arttırma isteğidir. Bunu gerçekleştirmek için ise şiirsel ve hitabî bir dil kullanırlar. Çünkü insanlara şeylerin yakın nedenleriyle açıklanması hiçbir şey ifade etmez. Bu yüzden ona göre, Kutsal Kitap, Tanrı ve şeylerden söz ederken çok yanıltıcı bir dil kullanır. Çünkü amacı akla yatan şeyler söylemek değil, insanların hayal güçleri ve fantezilerini okşayıp ele geçirmektir. Başka bir deyişle, ona göre tüm bu tabii olayların Tanrı'ya atfedilerek anlatılmasının sebebi Kutsal Kitabın hedefi ve hitap ettiği kitle ile alakalıdır. Ona göre Kutsal Kitabın hedefi hayalgücünü ele geçirerek insanların Tanrı'ya olan hayranlığını artırarak onları daha inançlı hale getirmektir. Hitap ettiği kitle göz önüne alındığında spekülâtif bir açıklama bu hedef için uygun değildir. Çünkü sıradan insanlara sofuluk aşılamanın yolu spekülâtif bilgidir değil, hayranlık uyandırıcı hitabî ifadelerden geçer.³²³

Kutsal Kitaplarda yer alan mucizevî olayların diğer bir nedeni ise metnin yazarının yani peygamberlerin ya da peygamberlerin hayatlarını anlatan tarihçilerin önyargıları ve fikirleridir.³²⁴ Spinoza'ya göre insanların bir şeyi olduğu gibi anlatmaları mümkün değildir. Gerek kişisel yargıları gerekse amaçları nedeniyle insanlar gördükleri şeyleri büsbütün farklı olarak algılayabilir ve anlatabilirler. Bu

³²¹ TPI, s. 127

³²² TPI, s. 126, 127

³²³ TPI, s. 127

³²⁴ TPI, s. 128

durum yalnızca anlatanın kişisel hatalarından değil aynı zamanda hitap ettiği kişilerin kavrayış düzeylerinden de kaynaklanabilir. Bir kimse olup biteni sırf amacına daha kolay ulaşmak ya da hitap ettiği kimselerin mesajını daha iyi anlamaları için farklı bir biçimde anlatabilir. Spinoza'ya göre bu durum Kutsal Kitap yazarlarında da görülmektedir. Ona göre bu durumdan dolayı Kutsal Kitap'ta, yalnızca tasvirler ve hayali şeyler oldukları halde, gerçekmiş gibi anlatılan ve öyle de oldukları sanılan birçok şey vardır. Görüldüğü gibi Spinoza Kutsal Kitap'ta yer alan bu türden mucizelerin aslında yazarın amacı, hitap edilen kitle ve üslup nedeniyle bu şekilde yazıldığını ifade etmektedir.³²⁵

Son olarak, Spinoza'ya göre mucizelerin aslında nasıl meydana geldiklerini anlamak için, Yahudilere özgü deyimlerin ve kelime oyunlarının bilinmesi gerekir. Bu sayede Kutsal Kitap'ta mucize olduğu kabul edilen ifadelerin aslında birer Yahudi kelime oyunu ya da deyim olduğu anlaşılacaktır.³²⁶ Bütün bunlara rağmen Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ta tabiat yasalarına aykırı olan hadiseler bulunursa, kutsal metinlere günahkârlarca yapılan eklemeler olarak bakılması gerekir. Çünkü ona göre tabiata aykırı olan her şey akla aykırıdır ve akla aykırı olan da saçmadır. Bu yüzden de reddedilmelidir.³²⁷

Spinoza'ya göre sıradan insanların mucize ile ilgili yanlış görüşleri mucize ve Tanrı arasında kurdukları ilişkinin de yanlış olmasına sebebiyet verir. Ona göre mucizeye ilişkin bu yanlış görüşler, Tanrı'nın varoluşunu, özünü ve lütfunu da tam olarak kavramamızı imkânsız kılmaktadır. Ona göre tüm bunlar, tabiatın sabit ve değişmez düzeninden hareketle çok daha iyi kavranır.³²⁸ Başka bir anlatımla Spinoza'ya göre mucizenin dinin temel iddialarını doğrulayıcı niteliği yoktur. Çünkü ona göre Tanrı kavramı kendiliğinden açık değildir. Ancak bazı kavramların zorunluluğu kabul edilirse Tanrı'nın varlığı kabul edilebilir. Şöyle ki kafasında bulanık bir Tanrı tasavvuru olan kişi onun özünün varlığını gerektirdiği gibi Tanrısal tabiata ait şeyleri bilemez. O halde Tanrı'yı ispat edebilmemiz için sağlam, sarsılmaz ve zorunlu kavramlara ihtiyaç duyarız. Ancak mucize kavramı zaten sağlam ve

³²⁵ TPI, s. 129

³²⁶ TPI, s. 130, 131

³²⁷ TPI, s. 128

³²⁸ TPI, s. 121

sarsılmaz olarak Tanrı'nın tabiatında gördüğümüz kavramların yıkımı anlamına gelmektedir. Bu da bize gösterir ki, mucizeler Tanrı'yı kanıtlamak şöyle dursun, onun varlığı ile ilgili şüphe etmemize bile sebep olur.³²⁹ Başka bir deyişle, ancak sabit, değişmez tabiat kanunları gibi kavramlar sayesinde Tanrı tasavvuru oluşturabilir ve Tanrı'nın varlığını bu kavramlar vasıtası ile ispatlayabiliriz. Bu kavramlardan şüphe duymaya başlarsak Tanrı'nın varlığından da şüphe duymalıyız.

Spinoza bir an için mucizenin tabii nedenlerle açıklanamayan bir olgu olduğunu düşünmemizi ister. Bu durumda onu iki şekilde anlayabiliriz: Bu anlayışlardan birincisine göre bu olup biten şey, doğal nedenlere sahiptir, ama bu nedenler insanın anlama yetisince (aklıncı) açıklanamamaktadırlar; ya da mucize, neden olarak sadece Tanrı'yı ve onun iradesini tanıyor, demektir. Gelgelelim, doğal nedenlerle olup biten her şey zaten ancak Tanrı'nın güç ve kudreti, onun iradesi sayesinde gerçekleştiğine göre, bir mucizenin ister (bizim aklımızın almayacağı) doğal nedenleri olsun, ister olmasın (yani sadece Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşen bir şey olsun), sonuçta hepsi aynı kapıya çıkacaktır ve biz doğal yollardan açıklanamayan bir olayla yani, insanın kavrama, anlama gücünü aşan bir olayla karşı karşıyayız demektir. Bir işten (eserden) hele hele kavrama, anlama gücümüzü aşan bir işten bilgi türetemeyiz; çünkü açık seçik kavrayıp bilgisini edindiğimiz şey, ya kendiliğinden anlaşılabilir, kavranabilir olmalı ya da açık seçik, belirgin biçimde bildiğimiz, kavradığımız başka bir şey aracılığıyla (onunla karşılaştırılıp) kavranabilmelidir. Bu nedenle bir mucizeden ya da kavrama yetimizi aşan bir işten (eserden) ne Tanrı'nın özünü (mahiyetini), ne onun varlığını ne de Tanrı'ya ve doğaya ait herhangi bir niteliği, özelliği öğrenebiliriz. Tersine, her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğini ve düzenlendiğini ve doğanın ortaya koyduğu etkilerin (sonuçların) Tanrı'nın özünden ileri geldiğini, doğa yasalarının ise Tanrı'nın ezeli ve ebedi kararları ve iradi edimleri olduğunu bildiğimize göre, buradan çıkan zorunlu sonuç, doğal şeyleri ve bunların ilk nedenlerine ne kadar bağlı olduklarını ve de

³²⁹ TPI, s. 122

ebedi doğa yasalarına göre nasıl etkili olduklarını, ne kadar iyi anlar ve bilirsek, Tanrı'yı ve onun iradesini de o kadar iyi tanıyıp bileceğimiz biçimindedir.³³⁰

Dahası, Spinoza'ya göre mucizelerden herhangi bir sonuç çıkarabilirsek bile, buradan Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bir sonuca asla varamayız. Çünkü mucize sınırlı bir eserdir, yalnızca belirli ve sınırlı bir gücü anlatır. Bu yüzden, gücü sınırsız bir nedenin varolduğuna ilişkin sonuç böyle bir etkiden çıkarılamaz.³³¹ Başka bir deyişle, mucizeler sınırlı bir olayın ifadelendirilmesidir. Hâlbuki bütün bir tabiatın düzenini kuran güç, bu tabiatın sınırlı bir diliminde gerçekleşmiş bir olayı gerçekleştiren güçten çok daha güçlüdür. Bu durumda mucizenin sebebi olan Tanrı doğa yasalarının sebebi olan Tanrı'dan daha güçsüz olacaktır ki bu saçmadır. Demek ki Spinoza'ya göre tersine, yasaların varlığı Tanrı'nın sınırsızlığını, sonsuzluğunu ve değişmezliğini daha net olarak bize kanıtlar. Bütün bu açıklamalardan sonra Spinoza'ya göre mucizenin neden yalnızca insanların kanılarında yer aldığı daha iyi anlaşılacaktır.³³²

Ancak burada Spinoza'ya şöyle bir itiraz gelebilir. Mucizeler tabiata aykırı değil, tabiatüstü bir konumdadır. Yani tabiatın akışı devam ederken tabiatın gücünün ötesinde bir güç ile gerçekleşmiş bir olaydır. Spinoza böyle bir mucize anlayışını yine doğa düzeninin askıya alınmasıyla, engellenmesiyle mümkün olduğu için reddeder. Çünkü bu doğaüstü gücün Tanrı'nın kararı uyarınca, sabit, değişmez olan doğayı aşacak güçte olması gerekir. Bu da Tanrı'dan daha güçlü bir varlığa işaret eder ki bu da ona göre imkânsızdır. Bu konuyu şu örnekle daha açık hale getirebiliriz. Rüzgârların etkisi ile ya da gel git olayı ile normalde denizin ortasında bir kara yolu yok iken böyle bir yol açılabilir. Bu durum doğaya aykırı değildir. Ancak yine denizin ortasında bir kara yolu açıldığını, ancak hiçbir şekilde gel git veya başka bir doğal nedenin buna sebebiyet vermediğini düşünelim. Bu durum doğaüstü bir nedenin doğaya aykırı olmayan, ancak doğal düzenin işleyişinin ötesinde bir güç ile gerçekleştiğini gösterir. İşte Spinoza tamda bu noktaya itiraz etmektedir. Doğaya aykırı olmayan doğal olarak da olması mümkün olan, ancak o an

³³⁰ Spinoza, Baruch, İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında (çev. ve der. : Veysel Atayman), İstanbul 2006, 105, 106

³³¹ TPI, s. 123

³³² TPI, s. 121

da olmasına sebebiyet veren bir güç doğal düzeni yine de ihlal etmiştir. Çünkü denizin ortasında bir kara oluşmasının sebebi ve zamanı da ezeli olarak Tanrı tarafından belirlenmiştir. Hâlbuki böyle bir olayın gerçekleşmesi Tanrı'nın ezeli düzenine bir müdahaledir ki bu da Tanrı'dan daha büyük bir güç gerektirir. Bu ise imkânsızdır. Buradan şu sonuca varabiliriz ki Spinoza'ya göre bir mucize, ister tabiata aykırı olsun, ister tabiatın üstünde olsun imkânsızdır.

Bölümün başında sorduğumuz sorular etrafında Spinoza'nın mucize anlayışını özetlersek, ona göre doğadaki veya Tanrı'daki nedensellik asla yıkılamaz. Çünkü doğa ya da Tanrı mükemmeldir ve değişime uğramaz. Bu nedenle mucize imkân dâhilinde değildir. İnsanların ve Kutsal Kitapların mucize olarak ifade ettiği şey yani mucizenin mahiyeti ise yalnızca insanların doğal nedenleri bilmemesi ve kendi bilgileri dışında gerçekleşmiş bir olayın nedenini doğrudan Tanrı'ya atfetmeleridir. Yani mucizeler insanî bir yanılgıdır. Bu sebeple mucizeler dinin temel iddialarını doğrulamak şöyle dursun, insanların Tanrı'dan şüphe duymalarına bile sebep olabilir. Nihayetinde mucize ile beklenen tüm yararlar aslında tabiatın şaşmaz ve ezeli düzeninden çıkarılabilir.

Şu ana kadar Spinoza'nın Tanrı, vahiy, mucize gibi din felsefesinin en önemli konularından bazıları hakkındaki görüşlerini inceledik. Şimdi son olarak belki de tüm bu meselelerin neticesini oluşturacak olan din - felsefe ilişkisine dair görüşlerine bakalım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SPİNOZA'DA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

3.1. Spinoza'da Din Felsefe İlişkisi

Din ve felsefe hiç kuşkusuz ki tarih boyunca insan hayatını ve düşüncesini en fazla yönlendirmiş olgulardan ikisidir. Ancak yine tarih boyunca birçok vesile ile karşı karşıya gelmiş, birçok düşünürün ve insanın inançları ve fikirleri arasında kalmasına sebebiyet vermiştir. Spinoza da belki bu sebepten dolayıdır ki felsefe - din ilişkisini belirlerken iki alana da hürriyet tanıyabilecek bir yaklaşım benimsemiştir. Ona göre ne felsefe, dinin, ne de din, felsefenin hizmetine sokulması gereklidir. İkisi de birbirinden bağımsız olarak güttükleri amacı gerçekleştirebilecek niteliktedir. Yani ikisinin de birbirinden ayrılmaları gereklidir.³³³ Bu nedenden dolayı Spinoza felsefeyi dinin hizmetine sokmak isteyen ya da tersini düşünen herkesin yanlış olduğunu ifade etmektedir.³³⁴ Ancak Spinoza'ya göre böyle bir ayrılık çatışmayı gerektirmez. Çünkü netice itibari ile her tür çatışmada menfi de olsa bir ilişki vardır. Ona göre din ve felsefe ayrı kulvarlarda, ama uyumlu bir tarzdadır.³³⁵ Ancak burada önemli olan nokta Spinoza'nın uyumlu olarak nitelendirdiği din ve felsefeden ne anladığıdır. Bu nedenle önce onun din ve felsefeden ne anladığını ifade edelim, böylece hangi din ve felsefenin nasıl ve neden ayrı ama uyumlu olduklarını tespit etmiş olalım. Şimdi bu temel görüşü çerçevesinde Spinoza'nın din ve felsefe ilişkisine ilişkin görüşlerini incelemeye çalışalım.

Spinoza'da din ve felsefe ilişkisini incelerken üzerinde duracağımız ilk konu, onun din anlayışıdır. Hatırlanacağı gibi Spinoza'nın vahiy anlayışını incelerken iki tip vahyin olduğundan söz etmiştik. İlk vahiy, genel vahiy olarak da adlandırabileceğimiz akıl kaynaklı vahiy, ikincisi ise tarih sahnesinin belli bir döneminde peygamberler aracılığı ile insanlara aktarılmış özel vahiydir. Ona göre

³³³ Spinoza, Benedictus De (Baruch), Teolojik Politik İnceleme (çev.: C. B. Akal/ R. Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 81, 214, 220, 221, 223, 225, 226, 230 (Bundan sonraki bölümlerde kısaca TPI olarak ifade edilecektir.)

³³⁴ TPI, s. 221

³³⁵ TPI, s. 226

genel vahiy yani akıl, açık ve seçik bilgileri ile Tanrı ya da doğa hakkında gerçek bilgiye ulaşırken, özel vahiy peygamberlerin kişisel ve tarihsel durumlarına göre farklılık gösteren bulanık ve istikrarsız bilgilere sebebiyet verir. Yine Spinoza'nın mucize anlayışını ifade ederken, ona göre gerçek mucizenin aslında doğa yasaları olduğunu, diğer mucizelerin ise insanları dine yönlendirmek için nedenleri ifade edilmeksizin Tanrı'ya atfedilen böylece insanlarda hayret ve dine bağlılık oluşturmayı hedefleyen hikâyeler olduğunu belirtmiştik. Görüldüğü gibi Spinoza bu iki konuda ikili bir anlayış benimsemiştir. Bunlardan ilki mutlak bilgilerin kaynağı doğa ve yine doğanın bir parçası olarak akıl, diğeri ise tarihin belli bir dönemine ait insanların anlayış gücüne dayalı bulanık fikirlerdir. Spinoza'nın din anlayışı da bu doğrultudadır. Ona göre din, Tanrı'nın belli bir sayıda kitapla ve zamanla (dönemle) sınırlamadığı, insanların yüreklerine ve zihinlerine kazınmış gerçek, evrensel din ve yazılı bir yasa olarak peygamberler aracılığıyla belli bir dönemdeki insanların kavrayış yeteneklerine uyarlanmış, çeşitli sebeplerle bozulmaya uğramış, uğratılmış yazılı din olarak ikiye ayrılır.³³⁶

Spinoza'nın ikili din anlayışının dayandığı temel Kutsal Kitap ile ilgili görüşleridir. Ona göre Kutsal Kitap'ın öğretileri iki şekilde yorumlanabilir. İlk şekli doğrudan metnin tamamının literal, lafzi olarak ele alarak yorumlanmasıyla oluşan yorumlama biçimi, ikinci ise kutsal metinleri bağlama ilişkin olarak yorumlama biçimidir.³³⁷ Bu ikinci tip yorumlama biçimini diğerinden farklı kılan temel özellik, öncelikle vahyin doğrudan Tanrı tarafından peygamberlere yazdırıldığı düşüncesi yerine vahyin peygamberlerin kişisel, sosyal ve tarihi durumlarına göre değişiklik arz ettiği düşüncesidir.³³⁸ Bu temel düşünce ölçü alındığında vahyin lafzi anlamının Tanrı'nın sözü olduğu görüşü yerine kutsal metinlerin lafzi yönünün peygamberlere, manasının, hedefinin ise Tanrı'nın sözüne ait olduğu düşüncesi geçmektedir.³³⁹ Kutsal Kitap'ı bu iki farklı yorumlama biçimi, iki farklı din anlayışına sebep olmaktadır. İlki tamamen Kutsal metinlerin yazısı üzerine oluşturulmuş din anlayışı, ikincisi ise Kutsal metinlerin tarihsel şartları göz önüne alınarak metnin hedefini,

³³⁶ TPİ, s. 198, 199

³³⁷ TPİ, s 213

³³⁸ TPİ, s. 70 – 73, 137 – 140, 146, 203

³³⁹ TPİ, s. 203, Walther, Manfred, Spinoza Günleri, Teolojik - Politik İnceleme Etrafında, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 67

manasını ön plana alan din anlayışıdır. Spinoza bu iki tip yorumlama biçimi içerisinde ikinci tip yani tarihsel bağlamı göz önüne alan yorumlama biçimini destekler. Bu sebeple de ona göre gerçek ve evrensel dinin ortaya çıkabilmesinin yolu Kutsal Kitapların tarihi unsurlarının elenerek geriye kalan en temel prensiplerin açığa çıkarılmasıdır.³⁴⁰

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın lafzi yorumunu esas alan din anlayışı iki temel problemle karşı karşıya kalır. İlki metinlerin zaman içerisinde bozulmuş ve farklı şekillere sokulmuş olması, diğeri ise belki de ilki dolayısıyla metinler arasında bariz çelişkiler olmasıdır. Lafzi yorumu esas alan yaklaşım, bu tür çelişkilerden bazılarını tevil ederek bertaraf etse bile çok açık ve seçik olan çelişkileri bertaraf etmesi mümkün değildir. Kaldı ki peygamberler tarafından bizzat yazdırılmış olduğu kabul edilse bile, ona göre metinler hakikati bildirecek bir biçimde değil sıradan anlama yetisine uygun betimlemeler ile yazılmıştır.³⁴¹ Spinoza'ya göre Tanrısal mesaj bir mektup ya da yazı olduğu düşünülükçe bozulmuştur. Ancak ikinci görüş doğrultusunda dine yaklaşıldığı sürece Tanrı'nın sözü, mesajı bozulmadan bize ulaşmış, özgünlüğü korunmuştur. Başka bir deyişle Tanrı sözü, metin ya da yazı olarak yani kitap olarak değil, insanların zihnine kazınmış olarak otantikliği, gerçekliği korur. Bu hali ile o bozulmamış olarak bize intikal etmiştir.³⁴² Bu manada yazıya dayalı dinin bozulmuş ya da bozulmamış olması bir şey ifade etmemektedir.³⁴³ Kutsal Kitaplar olmasaydı da insan Tanrı sözünden mahrum kalmayacaktı. Spinoza bu noktada bir ayrıma daha giderek düşüncelerini pekiştirir. Ona göre peygamberlerin zihinlerini anlamak ile Tanrısal zihni anlamak başka şeylerdir. Biz ancak Tanrısal zihni anladığımız sürece peygamberlerden gelen vahyin de içeriğini, özünü, manası anlarız. Başka bir deyişle peygamberlerin getirmiş olduğu vahiyler yüzlerce yıl geçerli olması için yazılmadılar. Onlar, dönemin ve dönemin insanların gerekleri, ihtiyaçları doğrultusunda yazılmıştır. Ancak Tanrı sözü daima

³⁴⁰ TPI, s 139

³⁴¹ TPI, s. 203, 213, 214, 224, VII. Bölüm, 154 – 166

³⁴² TPI, s. 198

³⁴³ TPI, s. 206

vardır. İnsanın anlaması gereken söz de budur. Peygamberlerin getirmiş olduğu vahiy de bu Tanrı sözüne uygun olduğu sürece doğruluk ihtiva etmektedir.³⁴⁴

Yine Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın hiç ayırım gözetmeden tamamını Tanrı hakkında evrensel ve mutlak öğretiler olarak ele almak, onun sıradan insanın kavrama yeteneğine uyarlanmış öğretilerini de evrenselleştirmek olur ki bu da insani yorumlar ve kararların Tanrısal ders olarak kabul edilmesine sebebiyet verir.³⁴⁵ Burada bir noktanın altını çizmek yanlış anlamların önüne geçmek için önemlidir. Spinoza Kutsal Kitap'ın çeşitli sebeplerle bozulmuş olduğunu ifade etse de Kutsal Kitap'ın çok açık ve seçik olan ve yoruma el vermeyen mesajlarının yani özünün Tanrısal sözü içerdiğini ifade eder. Bu noktada Spinoza'nın yapmış olduğu ayırım Kutsal Kitap'ın tarihsel yönüyle ilgilidir.³⁴⁶

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın özünü hedef alan bu evrensel dinin ya da inancın en üst normu Tanrı'ya bağlılık ve itaattir.³⁴⁷ Bu itaatin özü ise hemcinsini sevmektir.³⁴⁸ Bu en üst norm çerçevesinde evrensel dinin vazgeçilmez yedi umdesi vardır. Bu yedi umdeden vazgeçilmesi durumunda evrensel dinin özü olan Tanrı'ya itaat ve bağlılık da ortadan kalkar.³⁴⁹ Bu yedi inanç esası, umdesi şunlardır; Tanrı vardır; yani üstün bir biçimde adil ve bağışlayıcı yüce bir varlık vardır. O Tektir. O her şeyi görür ve bilir. O her şeyin üzerinde yüce bir hakka ve hâkimiyete sahiptir. Çünkü her şeyi lütfeden odur. Bu nedenle herkes ona itaat etmelidir. O'na itaatin özü yardımseverlik, adalet yani hemcinsini sevmektir. O'na itaat eden herkes kurtuluşa erecektir. Son olarak hiç kimse O'ndan ümidini kesmemelidir. Çünkü o bağışlayıcı ve esirgeyicidir. Spinoza'ya göre bu inanç umdeleri benimsendiği sürece Tanrı'ya itaat gerçekleşir ve dinin hedefine uygun davranılarak kurtuluşa erişilir.³⁵⁰

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın özünü de bu prensipler oluşturur. Bu prensipler çok basit, kolay ve pratiktir. Doğrudan sosyal hayata etki eder ve özel bir yetenek ve bilgi gerektirmeksizin herkes tarafından sadece Tanrı'ya itaat ile

³⁴⁴ TPI, s. 203, 204

³⁴⁵ TPI, s. 213

³⁴⁶ TPI, s. 204

³⁴⁷ TPI, s. 214

³⁴⁸ TPI, s. 215

³⁴⁹ TPI, s. 217

³⁵⁰ TPI, s. 218

gerçekleştirilebilir. Yine bu nedenden dolayı hiçbir tarihi ve sosyal yani zamanî bir bozulmaya uğramamıştır. İşte Spinoza'ya göre gerçek din bu nedenle evrensel ve bozulmamış olarak bize intikal etmiştir.³⁵¹

Burada Spinoza'nın kutsal kavramından ne anlaşılması gerektiği ile ilgili görüşlerine de yer vermemiz gerekmektedir. Spinoza'ya göre kutsal, dine uygun ve dindarca yapılan şeydir. Eğer herhangi bir şey dine uygun veya din adına yapılmamış ise onun doğrudan kutsallığı yoktur. Yani kutsallık belli bir zihniyetin şeylere yansması ile mümkündür. Örneğin; herhangi bir tapınak, ancak Tanrı'ya itaat edildiği sürece kutsaldır. Eğer o tapınakta Tanrı'ya itaat terk edilirse oranın kutsallığı da kendiliğinden yok olur. Ya da bir metin ancak Tanrı'ya itaati emrediyor ve onun emirlerine teşvik ediyorsa kutsaldır. Yoksa metnin hangi dile ve neye yazıldığına hiçbir önemi yoktur.³⁵² Bu emirlerin özü ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi yardımseverliğe ve içtenliğe dayanır. İşte bu nedenden dolayı da Spinoza'ya göre Kutsal Kitaplar bu özü barındırdığı sürece kutsaldır. Aksi halde değildir. Görüldüğü gibi Spinoza'nın kutsal kavramıyla ilgili görüşleri de onun iki tip din anlayışını destekler niteliktedir. Şöyle ki, bir şeyin kutsallığı onun evrensel inanç umdelerine uygunluğu ölçüsündedir. Aksi halde ortada bir kutsallık değil tarihsellik söz konusudur.

Görüldüğü gibi Spinoza Kutsal Kitap'ın lafzi yorumunu esas alarak oluşturulan din ile tüm Kutsal metinlerin de özünü oluşturan gerçek dini birbirinden ayırır. Spinoza'ya göre bu gerçek din metinlerden bağımsız insanların zihinlerine kazanmıştır.³⁵³ Spinoza'nın din ile ilgili görüşlerini bu şekilde ifade ettikten sonra din ve felsefe ilişkisine geçmeden evvel felsefenin ne olduğuna dair görüşlerini de inceleyelim.

Spinoza'ya göre felsefenin tanımını yapabilmemiz için önce temel eseri olan *Ethica*'nın kuruluş yapısını ve hedefini göz önüne almalıyız. Spinoza *Ethica* adlı eserinde insanları gerçek doğruya ulaştıran yetinin akıl olduğunu ifade eder. Akıl, evrensel kavramlardan yola çıkarak doğru akıl yürütmeler ile gerçekliği elde

³⁵¹ TPI, s. 226, Walther, Manfred, a.g.e. , s. 66

³⁵² TPI, s. 201, 202, 204

³⁵³ TPI, s. 198

edebilen bir yapıya sahiptir.³⁵⁴ Nitekim bu sebeple Spinoza Ethica adlı eserinde geometrik yöntemi yani aklın evrensel kavramlarından yola çıkarak doğru akıl yürütmeler ile hakikate ulaştığı yöntemi tercih eder. Eserin ve doğal olarak felsefesinin hedefinde ise bu yöntem doğrultusunda gerçek bilginin elde edilmesi ve bu bilginin insanı mutluluğa, özgürlüğe ve kurtuluşa götürmesi vardır.³⁵⁵ Yani onun için doğru bir fikir, doğru bir eylem doğurur. Yine başka bir açıdan şöyle ifade edebiliriz ki, felsefenin hedefi gerçek nedenlerin bilgisine sahip olarak insanın özgürlüğe ulaşmasıdır. Peki, Spinoza'ya göre gerçek bilgi nedir? Yani insanı özgürlüğe ulaştıran bu gerçek bilgi neyin bilgisini içerir? Spinoza'ya göre daha önce de ifade ettiğimiz gibi tüm doğru bilgilerin kaynağı Tanrı'dır. Yani bir doğru fikir söz konusu ise o Tanrı'nın bilgisine sahip olmak demektir. Bu nedenle tüm doğru bilgelere sahip olmanın yolu Tanrı'nın bilgisine sahip olmayı gerektirir. Başka bir deyişle Spinoza'ya göre Tanrı olmaksızın hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz, yani Tanrı hakkında açık ve seçik bir bilgiye sahip olunmadıkça doğru bir bilgidен söz etmek mümkün değildir. O halde doğru bilginin dolayısıyla mutluluğun kaynağı Tanrı bilgisinde yatar. Bu nedenle de felsefenin amacı olan doğru bilgiye, özgürlüğe ve mutluluğa ulaşmanın yolu Tanrı bilgisinden geçer.³⁵⁶ Yani gerçek bilginin içeriği Tanrı'nın bilgisidir.

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre gerçek ve evrensel din, bağlılık ve itaat ekseninde temelde tek, kudretli ve bağışlayıcı bir Tanrı anlayışı ile hemcinsine sevgi olarak ikiye indirgenebilecek basit, anlaşılır ve doğru bilgidен çok doğru eylemi hedefleyen tüm insanlığa hitap eden bir kurtuluş yoludur. Felsefe ise hedefinde gerçeklik yani Tanrı bilgisi ve dolayısıyla özgürlük olan ve bu gerçekliğe ortak kavramlar ve doğru akıl yürütmeler ile ulaşan bir disiplindir. Şimdi Spinoza'nın din ve felsefe ilişkisinde dair görüşlerine geçebiliriz.

Spinoza'ya göre gerçek din ve felsefe herhangi bir çatışmaya girmez bilakis bir uyum içindedir. Çünkü her ikisinin de hedefi Tanrı sevgisidir. Ancak ikisinin bu hedefe yönelik tarzı, yöntemi farklıdır. Din, hedefine Kutsal Kitaplar, peygamberler

³⁵⁴ Ethica I. Bölüm XV. Önerme, s. 41, XVI. Önerme III. Sonucu, s. 48

³⁵⁵ Fransez, Moris, Spinoza'nın Tao'su, Yol Yayınları (2. Baskı), Ankara 2004, s. 91, Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 511

³⁵⁶ TPİ, s. 97, 98, Ethica, IV. Bölüm, XXVIII. Önerme, Kanıtlaması, s. 264

aracılığıyla ulaşırken, felsefe akıl yürütme ile ulaşır. Başka bir deyişle din çok basit ve açık inanç esaslarına dayalı olarak Tanrı'yı insanlara tanıtır. Felsefe ise ortak kavramlardan başlayıp akıl yürütmeler ile Tanrı'nın doğru bilgisine ve sevgisine ulaştırır.³⁵⁷ Bir örnekle açıklarsak Spinoza'ya göre din Tanrı'nın varlığını matematiksel olarak, yani kanıtlamalar yoluyla hiçbir zaman ifade etmemiştir. Oysa felsefe Tanrı'nın varlığını farklı akıl yürütmeler ile kanıtlamalara gitmiştir.³⁵⁸ Yine din Tanrı'nın sıfatlarını ifade ederken insanların en kolay anlayabileceği biçimde yani Tanrı'yı bir kral gibi ifade ederken,³⁵⁹ felsefe akıl yürütmeler ile O'nu bir ilk ve her şeyin nedeni olarak ifade etmiştir. Bütün bu farklılıklar temelde yöntem farklılığı ile ilişkilidir. Ancak felsefeyi de dini de birbirine uyumlu hale getiren Tanrı sevgisi ve bilgisine insanları ulaştırmaktır. Hatta bu sebepten dolayı Spinoza Tanrı sevgisini ve bilgisini insanın en üstün yararı olarak addeder ve bu sevgi ve bilgiye Tanrısal yasa adını verir.³⁶⁰ Yine bu noktadan hareketle dinde Tanrı sevgisi hemcinsini sevme ile birlikte düşünülürken, felsefede de Tanrı bilgisi ve sevgisi tüm ayrılıkları ortadan kaldırarak insanın kendisi için istediği iyiyi başkası için de istemesini sağlar.³⁶¹ Böylece her iki yol da Tanrı sevgisi ve hemcinsini sevme noktasında uyum içindedir. Ayrıldıkları nokta ise yalnızca yöntem açısından. Bu noktada bir yanlış anlamamanın önüne geçmek için şunu ifade etmeliyiz ki, din ve felsefe ilişkisine dair Spinoza'nın tüm görüşleri gerçek din ve gerçek felsefeye ilişkindir.

Spinoza'ya göre din ve felsefenin birbirinden ayrı, fakat uyumlu olduklarını belirttik. Böylece onun din ve felsefe ilişkisi ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de Spinoza'nın din ve felsefe ilişkisine dair diğer görüşleri nasıl tenkit ettiğini irdelemeye çalışalım.

Spinoza'ya göre din ve felsefe ilişkisi kurmak isteyenler ya dini aklın hizmetine ya da akli dinin hizmetine sokmak istemektedirler. Spinoza ilk grubu yani dini aklın hizmetine sokmak isteyenleri dogmacılar, ikinci grubu yani akli dinin hizmetine sokmak isteyenleri kuşkucular olarak niteler. Her iki grupta Spinoza'ya göre hata işlemektedir. Çünkü dini akla uydurmak isteyenler dinin hiç söz etmediği

³⁵⁷ TPI, s. 220

³⁵⁸ TPI, s. 220

³⁵⁹ TPI, s. 103, 130

³⁶⁰ TPI, s. 97

³⁶¹ Ethica, IV. Bölüm, LXXIII. Önerme Not, s. 312

şeyleri ona söyler, akli dine uydurmak isteyenler ise eski zamanların sıradan insanlarına uyarlanmış bilgilerini Tanrısal, ezeli-ebedi hakikatler olarak değerlendirir.³⁶²

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre ne din felsefenin ne de felsefe dinin hizmetine girmelidir. Her biri kendi alanında hüküm sürmelidir. Felsefe akıl, gerçeklik ve bilgelik alanında, din ise bağlılık ve itaat alanında hüküm sürmelidir. Bu noktada ise şöyle bir soru akla gelebilir: Şayet felsefe hakikati bize gösterebilme gücüne sahip ise insanlar neden felsefe ile yetinmiyorlar? Başka bir deyişle, felsefe neyi eksik yapıyor ki insanlar salt felsefe ile kurtuluşa erişemiyorlar?

Spinoza'ya göre bu durumun iki sebebi vardır. İlki anlama yeteneğine dayalı olarak Tanrı'nın kesin bilgisi tüm insanlara verilmiş bir armağan değildir. Yani insanların tamamı bilge bir şekilde Tanrı hakkında bilgi sahibi olamaz. İkincisi felsefe ya da akıl tüm insanların yalnızca Tanrı'ya bağlılık ve itaat ile kurtuluşa ve mutluluğa ulaşabileceğini bilemez ve bildiremez. Çünkü bu nokta akli aşar.³⁶³ Vahye ve peygamberlere ihtiyaçta zaten daha önce belirttiğimiz gibi bu nedendir.

Spinoza'nın din ve felsefeyle ilgili görüşlerini sonlandırmadan önce son olarak günümüz din felsefesinde de sıkça yapılan bir ayrımın doğrudan Spinoza tarafından ifade edilmese de onun dine ve felsefeye dair görüşlerinde zımnen yer aldığını göstermemiz gerekmektedir. Bu ayrım doğal teoloji ve vahiy teolojisi arasındaki ayrımdır. Doğal teoloji, genel olarak insanın herhangi bir özel vahye ihtiyaç duymaksızın doğal yetileri vasıtasıyla Tanrı'ya ve bu nedenle de kurtuluşa ulaşabileceğini ifade eden teoloji anlayışıdır. Vahiy teolojisi ise insanın ancak belli bir peygamber dolayısıyla vahiy aracılığıyla ancak Tanrı'ya ve kurtuluşa erişebileceğini ifade eden teoloji anlayışıdır. Kanaatimizce Spinoza'nın birçok görüşü zımnen bu ayrımı içerir. Örneğin, onun akli vahiy olarak görmesi bunun en açık delilidir. Yine Spinoza'nın din görüşü de bu ayrıma sebebiyet verir niteliktedir. Spinoza'nın evrensel din olarak nitelediği ve her kutsal metinden çıkan temel prensipler aslında insanın zihnine, ruhuna Tanrı tarafından kazanmıştır. Yine ona göre vahyin doğruluğu için elimizdeki en önemli ölçü olan ahlaki ölçütte temelde

³⁶² TPI, s. 220, 221

³⁶³ TPI, s. 209, 225

insanın vicdanındaki ahlaki ölçüt ile birebir uyduğu için bir ölçüt olarak alınabilir. Yine eserlerinden hareketle Tanrı'nın bilgisine ve kurtuluşa, dolayısıyla mutluluğa akılla ulaşılacağı görüşlerinden doğal bir teolojiye kapı araladığı söylenebilir.

SONUÇ

Spinoza'da din felsefesi problemlerini incelediğimiz çalışmamızda temel olarak onun Tanrı, peygamber, vahiy, mucize, kötülük, insan ve din görüşlerine yer verdik. Kanaatimizce Spinoza'nın tüm bu konulara ilişkin görüşlerinin insanın iki farklı yetisi olan akıl ve hayalgücü arasında yapmış olduğu ayrıma dayandığı söylenebilir. Yani tüm problemlerle ilgili çözümleri temelde bilgi teorisi ile alakalı görünmektedir. Onun bilgi teorisinin temeli açık ve seçik fikirlerden başlayarak doğru akıl yürütmeler ile aklın hakikati açığa çıkardığı yerde hayalgücünün bulanık ve istikrarsız fikirlerle hakikatin üstünü örtmesi üzerinedir. İnsan, aklının açık ve seçik fikirlerine uyduğu ve o yolda ilerlediği sürece tüm problemlere dolayısıyla din felsefesi problemlerine de doğru çözümler bulabilecektir. Tersine hayalgücünün güdümü altında fikirlerini şekillendirdikçe problemler daha karmaşık ve çözümsüz bir hal alacaktır.

Yine bu epistemolojik taban üstüne yükselen diğer bir çözüm şekli ise Spinoza'nın, klasikleşmiş Tanrı, din, insan özgürlüğü, peygamberlik, mucize gibi din felsefesinin tüm önemli konularını doğallaştırması yani doğal bir açıklama getirmesidir. Bunun en önemli örneği onun panteist olarak yorumlanmasının da sebebi olan Tanrı ve doğa özdeşliğidir. Bu doğallaştırma süreci diğer tüm meselelerde de kendini göstermektedir. Vahiy söz konusu olduğunda gerçek vahyin akıl ve doğa olması, mucize söz konusu olduğunda asıl olanın doğanın yasaları ve düzeni olması, din söz konusu olduğunda yine gerçek dinin aslında temelde aşkın bir boyuttan daha çok içkin bir boyuta yani insanlar arasındaki doğru ilişkiye indirgenmesi (ki ona göre Tanrı'ya inançta bu sayede mümkündür) gibi tüm din felsefesi meseleleri ile ilgili görüşleri bu doğallaştırma perspektifinde gerçekleşmektedir. Bu doğallaştırma süreci aynı zamanda bir indirgeme anlamına da gelmektedir. Yani tüm aşkın kabul edilen değerlerin içkin olana indirgenmesidir. İçkin olan ise hiç kuskusuz doğadır.

Spinoza'nın din felsefesi meselelerine getirmiş olduğu diğer bir çözüm şekli ise tarihî, sosyal ve psikolojik şartlar ile evrensel gerçekleri karşı karşıya getirmesidir. Tarihî, sosyal ve psikolojik şartlar meselelerin daha çözümsüz hale gelmesine

sebebiyet vermektedir. Bu şartların ötesinde yer alan evrensel hakikatler ya da bilimsel doğrular ise zamanî şartların getirmiş olduğu problemlerin çözümünü teşkil etmektedir. Bu çözüm şekli de yine içerisinde gizli bir epistemolojik kabul barındırır. Bu kabul evrensel, açık - seçik, değişmez hakikatlerin varolduğu kabulüdür.

Çalışma boyunca ele aldığımız din felsefesi meseleleriyle ilgili Spinoza'nın çözümlerinin bu temel prensipler etrafında şekillendiği söylenebilir. Tek tek meseleler göz önüne alındığında şu sonuçları çıkarmak mümkündür.

İlk olarak ele aldığımız Tanrı'nın mahiyeti ve varlığı meseleleri söz konusu olduğunda Spinoza çok net bir biçimde Tanrı'nın var olduğunu hatta doğrudan Tanrı kavramının analizinden bile Tanrı'nın varolması gerektiğini ifade eder. Yine Spinoza'da Tanrı'nın mahiyeti söz konusu olduğunda iki temel kavram ön plana çıkar. Bunlar; töz ve teklik. Ona göre Tanrı, birçok teist düşünürün ifade ettiğinin aksine bir zat değildir. Ona göre Tanrı insanî tüm özelliklerden arınmış bir şekilde tözdür. Töz olarak Tanrı mutlak sûrette tektir. Yine ona göre Tanrı'nın en mühim niteliği özgür irade değil zorunluluktur. Yani Tanrı ve dolayısıyla Tanrı'da olan her şey zorunludur. Olasılığa ya da potansiyele sahip hiçbir şey yoktur. Bu manada her şey ona göre tam ve mükemmeldir.

Tanrı – Âlem ilişkisi söz konusu olduğunda Spinoza yine teist anlayışlardan farklı olarak aşkın bir Tanrı anlayışı yerine içkin bir Tanrı anlayışı benimser. Bu içkinlik aynı zamanda âlemin zorunluluğunun da sebebidir.

Spinoza'nın Tanrı anlayışının sebebiyet verdiği iki önemli problem; insanın özgürlüğü ve âlemdeki kötülük problemleridir. Ona göre insan, âlemdeki diğer varlıklardan farklı bir konumda değildir, insan da diğer tüm varlıklar gibi Tanrı'nın yasalarına tabiidir. Bu nedenle insanın özgürlüğünden söz edilecek ise bu ancak insanın bu Tanrısal nizamla aşk ile bağlanması, olan biteni kabullenmesi ile mümkündür. Başka bir deyişle özgürlük, insanın Tanrısal düzeni kabullenmesi ile mümkündür. Tanrısal düzeni kabullenen insan her şeyin Tanrı'da olduğunun farkına vararak tüm farklılıkların ötesine geçer ve özgürlüğe kavuşur. Spinoza'nın kötülük probleminin çözümü de bu minvaldedir. Ona göre kötü kabul edilen her şey başka varlıklar ile ilintisiz düşünüldüğünde yani kendi başına ele alındığında

mükemmeldir. Bu nedenle kötülük, aslında insanın karşılaştırma yaparak elde ettiği bir kavramdır. Ona göre bu bakış açımızı değiştirirsek âlemde kötülük denen bir problemin olmadığını görebiliriz.

Vahiy anlayışı söz konusu olduğunda Spinoza'ya göre gerçek vahiy insanların kalplerine, vicdanlarına, akıllarına Tanrı tarafından kazanmıştır. Peygamberlere gelen vahiyler ise yalnızca sıradan insanların anlama yetilerine indirgenmiş ahlaki öğütlerdir. Bu öğütler sayesinde insanlar daha dindar olabilecek ve kurtuluşa erebileceklerdir. Bu manada peygamberlere gelen vahiyler insanlara teorik hakikatleri bildirecek nitelikte değildir. Onun hedefi yalnızca pratik hedeflerdir.

Mucize meselesi söz konusu olduğunda Spinoza'nın mucizeyi reddettiği söylenebilir. Ona göre gerçek mucize Tanrı'nın yasalarıdır. Yani tabiat kanunlarıdır. Hatta ona göre mucizeler Tanrı'nın varlığından şüphe duymamıza bile sebebiyet verir. Bu manada Kutsal Kitaplarda yer alan mucizeler yalnızca halkı daha dindar daha sofu yapmak için uydurulmuş ya da abartılmış hikâyelerdir.

Din ve felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda ona göre din ve felsefenin birbirlerinden ayrı tutulması gerekmektedir. Başka bir deyişle ne din felsefi olarak yorumlanmalı ne de felsefe dinî olarak yorumlanmalıdır. İkisi de birbirlerinden bağımsız bir biçimde varlıklarını sürdürmelidirler. Dini felsefeyle uyum içine sokmak isteyenler dinin hiç söz etmediği şeyleri ona yakıştırırken, felsefeyi dinin hizmetkârı yapmak isteyenler eski insanların önyargılarını hakikat kabul etmek zorunda kalmaktadır. Bu manada iki görüşte Spinoza'ya göre hatalıdır. Yine ona göre felsefenin görevi hakikati araştırmak iken dinin görevi en zayıf anlama yetisine sahip insanın bile basit bir şekilde nasıl kurtuluşa erebileceğini göstermektir. Dini, anlamlı kılanda zaten bu özelliğidir. Ancak din ve felsefe arasındaki bu ayrılık çatışmayı zorunlu kılmamaktadır. Çünkü ikisinin de hedefi insanın Tanrı bilgisine sahip olarak mutluluğa ve kurtuluşa erişmesidir. İkisini farklı kılan bu hedefe nasıl vardıklarıdır. Din bunu Tanrı'ya mutlak iman ile gerçekleştirirken, felsefe, doğru öncüllerden yola çıkarak doğru akıl yürütmeler aracılığı ile gerçekleştirir. Bu manada yöntemleri açısından farklılık olsa da hedefleri açısından ikisi arasında bir uygunluk söz konusudur.

Son olarak şunları ifade etmek isteriz ki; Spinoza gerek yaşadığı çağda gerek günümüzde Tanrı, vahiy, mucize gibi din felsefesinin en önemli meseleleri hakkında farklı görüşleriyle ufuk açıcı bir rol üstlenmiştir. Bu manada onun din felsefesi meseleleriyle ilgili beyan ettiği görüşleri incelemek başta din felsefecilerin olmak üzere tüm felsefe araştırmacıları için önem arz etmektedir. Ümidimiz ilerleyen dönemde onun din felsefesi meseleleriyle ilgili görüşlerinin daha fazla incelenmesi ve tartışılması yönündedir.

KAYNAKÇA

SPİNOZA’NIN ESERLERİ:

1. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Etika (çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları (2. Baskı), Ankara, 2006
2. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Ethica (çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011
3. Spinoza, Benedictus De (Baruch), İlahiyat ve Peygamberlik Hakkında (çev. ve der. : Veysel Atayman), İstanbul, 2006
4. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Kötülük Mektupları (çev.: Alber Nahum), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008
5. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Siyaset Üzerine Seçmeler (çev.: Afşar Timuçin), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003
6. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Teolojik Politik İnceleme (çev.: C. B. Akal/ R. Ergün), Dost Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008
7. Spinoza, Benedictus De (Baruch), Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme (çev.: Betül Ertuğrul), Biblos Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008

DİĞER KAYNAKLAR:

1. Arıcan, Kazım, M, Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamından Spinoza’nın Tanrı Anlayışı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004
2. Arslan, İshak, Çağdaş Doğa Düşüncesi, Küre Yayınları, İstanbul, 2012
3. Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (9. Baskı), İzmir, 2001
4. Balanuye, Çetin, Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, Say Yayınları, İstanbul, 2012
5. Basinger, David, Peterson, Michael, Reichenbach, Bruce, Hasker, Williams, Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş (çev.: Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006

6. Bıçak, Ayhan, Tarih Düşüncesi, Tarih Felsefesinin Oluşumu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004
7. C.S. Evans, R.Z. Manis, Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme, Elis Yayınları, Ankara, 2010
8. Cevizci, Ahmet, Etiğe Giriş, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008
9. Cevizci, Ahmet (Der.), Felsefe Ansiklopedisi Cilt: 4, Babil Yayıncılık, Ankara, 2006
10. Cevizci, Ahmet, On Yedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi, Asa Kitabevi, Bursa, 2011
11. Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü (6. Baskı), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005
12. Çınar, Aliye, Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008
13. Collingwood, Robin, George, Doğa Tasarımı (çev.: Kurtuluş Dinçer), İmge Kitabevi, Ankara, 1999
14. Craig, Edward (ed.), The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge Published, London, 2005
15. Dalkılıç, Bayram, Yunus Emre'de Allah – Âlem – İnsan Münasebeti, Kendiözü Yayınları, Konya, 2004
16. Davies, Brian, Din Felsefesine Giriş (çev.: Fatih Taştan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011
17. Descartes, Rene, Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak için Metod Üzerine Konuşma, (çev.: Mehmet Karasan) , Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986
18. Descartes, Rene, Metod Üzerine Konuşma, (çev.: K. Sahir Sel) Sosyal Yayınları (2. Baskı), İstanbul, 1994,
19. Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008
20. Dorman, M. Emre, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009
21. Erbaş, Ali, Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004

22. Erdem, Hüsameddin, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990
23. Erdem, Hüsameddin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “ deizm maddesi “ cilt: 9 , Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1994
24. Fransez, Moris, Spinoza'nın Tao'su, Yol Yayınları (2. Baskı), Ankara, 2004
25. Gilson Etienne, Tanrı ve Felsefe, (çev.: Mehmet Aydın), Birleşik Yayıncılık (2. Baskı), İstanbul, 1999
26. Hazard, Paul, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim, (çev.: Erol Güngör), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1999
27. Hume, David, İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma, (çev.: Selmin Evrim), Milli Eğitim Basımevi (2. Baskı), İstanbul, 1986
28. Işık, Aydın, Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize, Elis Yayınları, Ankara, 2006
29. Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, (çev.:Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin, Günümüz Türkçesine Aktaran: Yüksel Kanar), İz Yayıncılık, İstanbul, 2008
30. Kant, Immanuel, Aru Usun Eleştirisi, (çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2008
31. Küçük, Mehmet Alparslan, Kutsal Kitap Anlayışı Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009
32. Kılıç, Recep, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ötüken Neşriyatı, İstanbul, 2004
33. Merdin, Sadettin, Tanrıya Koşan Fizik, Timaş Yayınları, İstanbul, 1995
34. Olgun, Hakan, Luther ve Reformu Katolisizm'i Protesto, Fecr Yayınevi, Ankara, 2011
35. Özlem, Doğan, Etik (Ahlak Felsefesi), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004
36. Rızık, Hadi, Spinoza'yı Anlamak (çev.: Işık Ergüden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012
37. Russ, Jacqueline, Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlarda Günümüze Batı Düşüncesi, (çev.: Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011
38. Şahin, Naim, Hegel'in Tanrısı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2001

39. Tarnas, Richard, Batı Düşüncesi Tarihi I-II, (çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012
40. Taslaman, Caner, Modern Bilim, Felsefe ve Tanrı, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2011
41. Tatian, Diego, Spinoza: Dünya Sevgisi (çev.: Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı), Dost Kitabevi, Ankara, 2009
42. Taylan, Necip, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998
43. Taliaferro, Charles and J. Marty, Elsa, A Dictionary of Philosophy of Religion, The Continuum International Publishing Group, London, 2010
44. Topaloğlu, Fatih, Felsefî ve Teolojik Açından Mucize, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011
45. Uslu, Ferit, Felsefî Açından İmanı Temellendirme, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004
46. Walther, Manfred, Spinoza Günleri, Teolojik - Politik İnceleme Etrafında, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009
47. Yaran, Cafer, Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Etüt Yayınları, Samsun, 1997
48. Yaran, Sadık Cafer, Kötülük ve Teodise, Vadi Yayınları, Konya, 1997
49. Yasa, Metin, İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık, Elis Yayınları, Ankara, 2003
50. Zelyüt, Solmaz, Spinoza, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010