

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

SPİNOZA TEOPOLİTİĞİNİN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI
BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK SORUNSALI

DOKTORA TEZİ

Cansu KAYMAL

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

SPİNOZA TEOPOLİTİĞİNİN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI
BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK SORUNSALI

DOKTORA TEZİ

Cansu KAYMAL

Danışman: Prof. Dr. Âdem ÇAYLAK

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

SPİNOZA TEOPOLİTİĞİNİN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI
BAĞLAMINDA ÖZGÜRLÜK SORUNSALI

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Cansu Kaymal

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Karar ve No: 26.01.2024/04

KOCAELİ 2024

ÖNSÖZ

Doktora eğitimime başladığım günden beri en çok istediğim şey, araştırırken, çalışırken, okurken, yazarken bir an bile bıkip usanmayacağım ve çalışmamın her anında beni heyecanlandıracak bir doktora tezi konusuydu. Benim için böyle bir konu, elbette felsefi ve tarihsel olmalıydı. İlgimi çeken birçok Batılı filozofun ontolojisi, epistemolojisi ve siyaset anlayışı üzerine sayısız tez, makale ve kitap olduğunun farkındaydım. Lisans yıllarımdan bu yana en özgün olduğunu düşündüğüm filozoflardan biri olan Spinoza üzerine yazılan bir tezin de sadece daha evvel söylenmiş olan şeylerin tekrar edilmesi manasına geleceğinden endişeliydim.

Batı Avrupa'nın Rönesans'ı yaşamasında ve Aydınlanma Dönemi birikimleriyle bugünlerine gelmesinde Orta Çağ İslam Dünyası'nın kültürel katkısının olduğunu öteden beri duyardım. Bu katkının nasıl gerçekleştiğini Âdem Çaylak hocamın İslam Siyasi Düşünceler Tarihi derslerinden ve bu konu üzerine yapmış olduğu çalışmalardan ve okumamı tavsiye ettiği kaynaklardan istifa ederek öğrendim. Farklı kültürlerin, coğrafyaların, çağların ve dinî eğilimlerin filozoflarının düşünsel dünyaları arasındaki bağlantısallık, doktora eğitim hayatım boyunca her geçen gün daha fazla ilgimi çekmeye başlamıştı. Bu ilgimin ve Spinoza'ya olan merakımın farkında olan hocam Âdem Çaylak bana bu konuyu önerdiğinde beni çalışmamın her anında heyecanlandıracak olan konunun bulunduğunu anlamıştım. Spinoza'nın ontolojisinin, epistemolojisinin ve siyaset felsefesinin üzerinde Orta Çağın Müslüman, Musevi ve Hristiyan filozoflarının etkilerinin izlerini sürmek ve aralarındaki bağlantısallığa rağmen neden diğerlerinden değil de Spinoza'nın felsefi sisteminden özgürlükçü bir teolojik-politik anlayışın neşet ettiğini araştırmak benim açımdan ilgi çekiciydi. Tek endişem anakronizm tuzağıydı. Fakat, zamandan bağımsız değerlendirildiğinde filozofların oluş, varlık, akıl, Tanrı gibi konulara dair tasavvurlarının özgürlük perspektiflerini de etkilediğini, her felsefi görüşün özgürlük, insan ve toplum ilişkileri bağlamlarında bir teolojik-politik sonucunun olduğunu defalarca yaptığım okumalardan anlamıştım. Bu tezde anakronizme mümkün mertebe en az nispette düşerek, neden Spinoza'nın varlık, bilgi ve din felsefelerinin ilham kaynağı olan Orta Çağ Müslüman, Musevi, Hristiyan filozoflarının felsefi sistemlerinden değil de Spinoza'nın felsefi sisteminden özgürlükçü bir siyaset, devlet,

toplum ve insan perspektifi ortaya çıktığını özgürlük sorunsalı üzerinden araştırdım. Tezde, bunun nedeninin “Spinoza’yı karşılaştırdığım diğer filozofların Orta Çağlı, fakat Spinoza’nın 17. yüzyılın düşünürü” olduğu gerçeğinden daha farklı cevaplarını sunmaya çalıştım.

Konu fikrinden çalışmamın her aşamasında verdiği desteğe kadar hayatımda ve düşünce dünyamda büyük yere sahip olan ustam, üstadım, hocam, rehberim, Prof. Dr. Âdem Çaylak’a müteşekkirim.

Jüri üyelerimden Prof. Dr. Ömer Çaha’ya her daim yanımda olduğu için ve bana destek olduğu için müteşekkirim. Tez izleme komitemde tezimi aşama aşama takip eden Doç. Dr. Tuba Kancı Doğan’a ve Prof. Dr. Zeynel Abidin Kılınç’a; ayrıca çalıştığım konuda Türkiye’nin en yetkin isimlerinden biri olan ve jüriye katılmayı kabul ederek beni onurlandıran Prof. Dr. Musa Kâzım Arıcan’a çok teşekkür ederim.

Tezimi yazarken hayatımı kolaylaştırmak için ellerinden gelen her şeyi yapan ve sayelerinde ders çalışmamdan başka gündelik hiçbir şeyle uğraşmak zorunda kalmadığım canım babam ve annem İsmail Kaymal’a ve Selda Kaymal’a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Zaman zaman tezim üzerine istişarelerde bulunduğum ve birlikte karşılıklı olarak laptoplarımızı açıp ders çalıştığımız, entelektüel veya gayri entelektüel birçok paylaşımda bulunduğumuz doktora sınıf arkadaşım, dostum Buşra Çelik’e müteşekkirim. Sonuç bölümü için verdiği fikirlerle zihnime ışık tutan küçük arkadaşım Ebru Alkaya’ya ve pozitif enerjisini, güler yüzünü ve desteğini benden esirgemeyen meslektaşım Emel Utlı Er’e çok teşekkür ederim.

Aile bireylerim, evdeşlerim olan ve tezimi yazmaya çalışırken klavyemin üstüne oturup tezimle değil, onlarla ilgilenmemi bekleyen kedilerim Kara, Nazlı, Çiço ve Balım’a da müteşekkirim ve minnettarım.

Cansu KAYMAL

Kocaeli, 2024

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	17
1.1. ENDÜLÜS’TE BİLİM VE FELSEFE	18
1.2. ON YEDİNCİ YÜZYILDA HOLLANDA	25
1.3. SPİNOZA’NIN BİYOGRAFİSİ.....	28
1.4. SPİNOZA’NIN FELSEFESİ	39
1.4.1. Spinoza’nın Varlık Felsefesi	41
1.4.2. Spinoza’nın Bilgi Felsefesi.....	59
1.4.3. Spinoza’nın Din Felsefesi	70
1.4.4. Spinoza’nın Siyaset Felsefesi.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

2. SPİNOZA’NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLER.....	94
2.1. FARABİ.....	95
2.1.1. Fârâbî’nin Varlık Anlayışı.....	97
2.1.2. Farabi’nin Bilgi Anlayışı.....	101
2.1.3. Farabi’nin Siyaset Anlayışı	107
2.1.4. Farabi-Spinoza Karşılaştırması.....	112
2.2. İBN BÂCCE	117
2.2.1. İbn Bâcce’nin Varlık Anlayışı	117

2.2.2. İbn Bâcce'nin Bilgi Anlayışı.....	120
2.2.3. İbn Bâcce'nin Siyaset Anlayışı.....	124
2.2.4. İbn Bâcce-Spinoza Karşılaştırması.....	130
2.3. İBN TUFEYL.....	132
2.3.1. Hayy Bin Yakzân Çerçevesinde İbn Tufeyl'in Varlık Anlayışı.....	133
2.3.2. İbn Tufeyl'in Bilgi ve Siyaset Anlayışı.....	138
2.3.3. İbn Tufeyl-Spinoza Karşılaştırması.....	144
2.4. İBN RÜŞD.....	146
2.4.1. İbn Rüşd'ün Varlık Anlayışı.....	148
2.4.2. İbn Rüşd'ün Bilgi Anlayışı.....	153
2.4.3. İbn Rüşd'ün Siyaset Anlayışı.....	157
2.4.4. İbn Rüşd-Spinoza Karşılaştırması.....	161

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SPİNOZA'NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK HİRİSTİYAN DÜŞÜNÜRLER.....	165
3.1. THOMAS AQUINAS.....	167
3.1.1. Thomas Aquinas'ın Varlık Anlayışı.....	168
3.1.2. Thomas Aquinas'ın Bilgi Anlayışı.....	172
3.1.3. Aquinas'ın Siyaset Anlayışı.....	178
3.1.4. Thomas Aquinas-Spinoza Karşılaştırması.....	183
3.2. BRABANTLI SİGER.....	188
3.2.1. Brabantlı Siger'in Varlık Anlayışı.....	189
3.2.2. Brabantlı Siger'in Bilgi ve Toplum Anlayışı.....	192
3.2.3. Brabantlı Siger-Spinoza Karşılaştırması.....	196
3.3. ALBERTUS MAGNUS.....	199
3.3.1. Albertus Magnus'un Varlık Anlayışı.....	200
3.3.2. Albertus Magnus'un Bilgi Anlayışı.....	202

3.3.3. Albertus Magnus'un Siyaset Anlayışı	205
3.3.4. Albertus Magnus-Spinoza Karşılaştırması	207

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SPİNOZA'NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK MUSEVİ DÜŞÜNÜRLER	211
4.1. İBN CEBİROL.....	212
4.1.1. İbn Cebiol'un Varlık Anlayışı.....	213
4.1.2. İbn Cebiol'un Bilgi ve Ahlak Anlayışı.....	216
4.1.3. İbn Cebiol-Spinoza Karşılaştırması	219
4.2. MUSA BİN MEYMON (MAİMONİDES/İBN MEYMON)	222
4.2.1. İbn Meymun'un Varlık Anlayışı	223
4.2.2. İbn Meymun'un Bilgi Anlayışı	226
4.2.3. İbn Meymun'un Siyaset Anlayışı	229
4.2.4. Spinoza-Musa bin Meymun Karşılaştırması.....	231
4.3. HASDAİ CRESCAS	234
4.3.1. Hasdai Crescas'ın Varlık Anlayışı	235
4.3.2. Hasdai Crescas'ın Bilgi ve Din Anlayışı	238
4.3.3. Hasdai Crescas-Spinoza Karşılaştırması.....	242
4.4. LEVİ BEN GERSHOM (GERSONİDES)	246
4.4.1. Gersonides'in Varlık Anlayışı.....	247
4.4.2. Gersonides'in Bilgi Anlayışı.....	251
4.4.3. Gersonides'in Siyaset Anlayışı.....	254
4.4.4. Gersonides-Spinoza Karşılaştırması.....	257
SONUÇ	261
KAYNAKÇA	269
ÖZGEÇMİŞ.....	283

ÖZET

Felsefe tarihinin en özgün filozofları arasında akla ilk gelen isimlerden biri şüphesiz Spinoza'dır. Özgünlüğüne karşın, Spinoza'nın ontolojik, epistemolojik ve teolojik-politik düşünceleri belirli tarihsel şartlarda oluşan bir birikimin üzerinde temellenmiştir. Spinoza'nın düşünce dünyasını şekillendiren birikimlerden en etkili olanı, Antik Yunan dünyasını Batı Avrupa'nın geleceğine taşıyan ve büyük oranda Ortadoğu ve Endülüs kültürel havzasında biçimlenen Orta Çağ Müslüman, Musevi ve Hristiyan filozoflarının omuzlarında on yedinci yüzyıl Hollanda'sına taşınmıştır.

Varlığa, bilgiye, Tanrı'ya, akla ilişkin bütün sistemli düşünceler, belirli birtakım teolojik-politik tasavvurlarla sonuçlanır. Spinoza'nın varlığa, oluşa, Tanrı'ya, insan aklı ve duygularına ilişkin düşüncelerinden, devlet-toplum ilişkileri bağlamında kendine özgü bir siyasi perspektif neşet etmiştir. Oysa Spinoza'nın felsefi düşünce dünyasına ilham kaynağı olan Orta Çağ teolog ve filozoflarının varlık ve bilgi felsefelerinden Spinoza'nın siyasi tasavvurundan daha hiyerarşik ve daha itaat üreten bir toplum anlayışı türemiştir. Her ne kadar filozofların zihin dünyaları içinde yaşadıkları çağın şartlarıyla açıklanabilse de bu sorunun, zamanın şartlarından bağımsız cevapları da vardır. Bu çalışmanın amacı, Spinoza ile Spinoza'ya ilham kaynağı olan teolog ve filozoflar, ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda farklılıkları ve benzerlikleri açısından karşılaştırılarak neden Spinoza'nın siyaset felsefesinin, Spinoza'ya ilham kaynağı olan filozofların siyaset felsefelerinden daha az hiyerarşik, daha az aşkınsal ve itaat üreten yapıda olduğunu ortaya koymaktır.

Nitel yöntemle yapılan çalışmada literatürü oluşturan eserler detaylı bir biçimde incelenmiş, elde edilen veriler Tanrı-âlem ilişkisi, nedensellik-determinizm, varlıklar hiyerarşisi, hür irade, din ve felsefe ilişkisi, devletin gücü ile özgürlük ilişkisi gibi bağlamlarda hermenötik bir yöntemle analiz edilmiştir. Spinoza'nın felsefi sistemiyle, ona ilham kaynağı olan Orta Çağ filozoflarının felsefi sistemleri aralarındaki çağları ve coğrafyaları aşan düşünsel bağlantısal bütünsellik kurularak karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, epistemoloji, siyaset felsefesi, özgürlük.

ABSTRACT

Spinoza is undoubtedly one of the most original philosophers in the history of philosophy. Despite his originality, Spinoza's ontological, epistemological, and theological-political ideas are grounded on an accumulation of knowledge formed under certain historical conditions. The most influential of the accumulations that shaped Spinoza's world of thought was carried to seventeenth-century Holland on the shoulders of medieval Muslim, Jewish and Christian philosophers who carried the ancient Greek world into the future of Western Europe and were largely formed in the cultural basin of the Middle East and Andalusia.

All systematic thoughts about being, knowledge, God, reason result in certain theological-political conceptions. Spinoza's thoughts on being, becoming, God, human reason and emotions resulted in a unique political perspective in the context of state-society relations. However, from the philosophies of being and knowledge of the medieval theologians and philosophers who inspired Spinoza's philosophical thought, a more hierarchical and obedience-producing conception of society emerged. Although the philosophers' mental worlds can be explained by the conditions of the age in which they lived, there are answers to this question that are independent of the conditions of the time. The aim of this study is to compare Spinoza and the theologians and philosophers who inspired Spinoza in terms of their differences and similarities in ontological and epistemological contexts to show why Spinoza's political philosophy is less hierarchical, less transcendental and less obedience-producing than the political philosophies of the philosophers who inspired Spinoza.

In this qualitative study, the works constituting the literature were examined in detail, and the data obtained were analyzed with a hermeneutic method in contexts such as the relationship between God and the universe, causality-determinism, the hierarchy of beings, free will, the relationship between religion and philosophy, and the relationship between the power of the state and freedom. Spinoza's philosophical system and the philosophical systems of the medieval philosophers who inspired him are compared in the context of an intellectual interconnectedness that transcends epochs and geographies.

Key Words: Ontology, epistemology, political philosophy, freedom.

KISALTMALAR

Akt: Aktaran

B. : Bin

C. : Cilt

S.: Sayfa

St.: Saint

TPI: Teolojik-Politik İnceleme

T.y: Tarih yok

Vb.: Ve benzeri

Vd.: Ve diğeri

GİRİŞ

“Spinoza teopolitiğinin düşünsel kaynakları”ndan kastedilen Spinoza’nın ontolojik, epistemolojik, teolojik ve politik düşüncelerinin ilham kaynaklarıdır. Araştırmada, Spinoza teopolitiğinin düşünsel arkeolojisini ortaya çıkararak, Spinoza felsefesinde neşvünema bulan özgürlük fikrinin, Spinoza felsefesinin oluşumunda etkisi olan Orta Çağ’ın Müslüman, Hristiyan ve Musevi teolog ve filozoflarda neden açığa çıkmadığını sorgulanacaktır. Böyle bir sorgulama ilk bakışta anakronik gibi görünse de sorunun yaşanılan çağın farklı olması dışında yanıtları da vardır. Spinoza’nın felsefi anlamdaki özgürlük kavramı anlaşıldığında, bu özgürlüğün Orta Çağ teolog ve filozoflarının epistemolojik bir akıl yürütme sürecinin sonucunda bir ödül olarak sahip olunan ebedi mutluluğa tekabül ettiği görülmektedir. Spinoza’daki özgürlük ve Orta Çağ filozoflarının mutluluk kavramı, ilk nedenin bilgisine sahip olarak akli edilginlikten etkinliğe yükselten rasyonel bir evreye geçişi temsil etmek bağlamında özdeş anlam taşımaktadır. Felsefi ve entelektüel bağlamda özgürlük/mutluluk perspektiflerindeki bu özdeşliğe rağmen, Orta Çağlı Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozoflarının felsefi sistemleri, mutluluk eksenli özgür bir devleti öngören bir siyasi düşüncenin zeminini hazırlayamamışken, Spinoza’nın teolojik-politik felsefesinden mutluluk eksenli bir özgür devleti öngören bir siyasi düşünce neşet etmiştir. Araştırmanın konusu, bunun nedenlerini sorgulamaktır. Böyle bir sorgulama, filozofların teopolitik perspektifleri ile özgürlük anlayışları arasında doğrudan bir ilişki olduğu ön kabulünü içinde barındırmaktadır. Filozofların teolojik düşünceleri genel olarak Tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem ilişkisi, varlıkların oluşu ve değişimi, akıl-vahiy ilişkisi gibi ontolojik ve epistemolojik bakış açılarıyla oluşur. Varlık, bilgi ve din gibi meselelere dair bu düşüncelerin felsefi ve siyasi özgürlük tasavvurları üzerinde doğrudan etkili olduğu kabul edilmiştir.

Tümel bağlamda felsefi sisteminin merkezine özgürlüğü yerleştiren Spinoza’nın düşünceleri boşlukta oluşmamıştır. Genç yaşlarında eğitim gördüğü sinagog okulunda Kutsal Kitap ve Talmud¹’un yorumlarını derinlemesine araştıran

¹ Musevilerin medeni hukukunu, törenlerini ve efsanelerini kapsayan ve Tevrat’tan sonra en kutsal kabul edilen dinî metindir.

Spinoza, bu okuldaki Saul Levi Mortiera, Menasseh ben Israel, Aboab gibi hocaların felsefi ilgileri sayesinde Maimonides (İbn Meymun), Levi ben Gershom (Gersonides), İbn Ezra, Hasdai Crescas, İbn Cebiol gibi Orta Çağ Musevi filozoflarını okumuştur. Cordobalı Moiz'in Kabala hakkındaki anlaşılması zor eserlerini bile okuyan Spinoza'yı, bu filozofun Tanrı-evren birliği düşüncesi etkilemiştir. Ayrıca Gersonides'in maddi dünyanın Tanrı'nın bedeni olduğu düşüncesi Spinoza'nın zihninde derin izler bırakmış ve İbn Meymun'dan ölümsüzlüğün kişi dışı olduğunu savunan İbn Sina'nın öğretisinin inandırıcı bir tartışmasını okumuştur (Durant, 2014: s. 157). Spinoza, Hasdai Crescas'ın düşünce ve eylemlerimizi yöneten gücün hür irademiz değil, dışsal nedenlerin zorunluluğu olduğu fikrini ve cisimsel dünyayı çevreleyen boşluğu Tanrı ile özdeşleştirdiği felsefi perspektifini benimsemiştir. Bahsi geçen Orta Çağ Musevi filozoflarının teolojik ve felsefi sistemleri İslam kültürünün düşünsel zenginliğinin zirve noktası sayılabilecek Bağdat Meşşai Okulu ve Endülüs medeniyeti etkisiyle olgunlaşmıştır. Buradan yola çıkarak Spinoza'nın Tanrı anlayışı, Tanrı-alem ilişkisi, nübüvvet kavramı, bilgi hiyerarşisi ve özgürlüğe bakış açısı gibi teolojik ve felsefi sorgulamalarında Farabi, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların düşünce dünyalarıyla kıyaslanması gerekçelendirilebilir.

Müslüman ve Musevi filozofların Platon ve Aristoteles şerhleriyle Hristiyan dünyasına soktukları felsefi düşüncelerin Skolastik filozoflar vasıtasıyla Latin dünyasında yeni bir uyanışa neden olması, bu yolla Rönesans ve Aydınlanmaya giden yolu açması, Spinoza'nın felsefi sisteminde Hristiyan skolastiklerinin izini aramak için geçerli bir nedendir. Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Brabantlı Siger gibi Orta Çağ Hristiyan filozofları, Musevi ve Müslüman filozoflarla Spinoza arasındaki bağlantısallığı sağlayan köprüler olarak değerlendirilmelidir.

Spinoza'nın düşünce dünyasını besleyen tek kaynak Orta Çağ teolojik-metafizik felsefesi değildir. Sinagog okulunda aldığı eğitimle yetinmeyen Spinoza, zamanının en iyi fizikçilerinden Van den Ende'nin kapısını aşındırmış ve ondan Latince öğrenmiş, Sokrates, Platon, Aristoteles, Demokritos, Epiküros, Stoacılık felsefeleriyle ve bu felsefelerin üzerinde yükselen Rönesans felsefesiyle tanışmıştır. İtalyan Rönesans filozofu Giordano Bruno'nun madde-zihin birlikteliği düşüncesini,

“Cisimlerin düzen ve bağlantısı, fikirlerin düzen ve bağlantısının aynısıdır” ilkesiyle formüle eden Spinoza (Durant, 2014: s. 158-159), bu paralelizm ile Orta Çağ’ın ve Descartes’in madde-tin düalizmini yerle bir etmiştir. Ama Descartes’in Kartezyen Felsefesi de Spinoza’nın düşünsel dünyasında oldukça etkili olmuştur. Kline’a göre, Spinoza, Descartes’ten şunu öğrenmiştir: *Gerçek bilgi için her şeyin, bilhassa kendi başlarına açık ve güvenilir olan ilkelerden çıkarsanması gerektiğini; yalnızca tamamen açık ve bariz olanın ileri sürülmesi gerektiğini; ve son olarak hiçbir otoritenin felsefi sorgulamanın yoluna dikilmemesi gerektiğini...* (Kline, 2023: s. 65).

Araştırmanın konusu, Spinoza’nın ontolojik, epistemolojik, teolojik ve politik felsefesinde derin izleri olan Ortaçağ Müslüman (Farabi, İbn Tufeyl, İbn Bâcce, İbn Rüşt), Hristiyan (Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Brabantlı Siger) ve Musevi (İbn Meymun, Gersonides, Hasdai Crescas, İbn Cebiol) filozofların teolojik ve felsefi anlayışları ile Spinoza felsefesini karşılaştırmalı bir analize tabi tutmak suretiyle, neden söz konusu teist Ortaçağ filozoflarının felsefi sistemlerinden değil de Spinoza’nın felsefi sisteminden özgürlük eksenli bir teolojik-teopolitik düşünce biçiminin neşet ettiğini ortaya koymaktır.

Bunun nedenine basitçe “zamanın ruhu bunu gerektiriyordu” cevabını vermek, birtakım teolojik ve felsefi detayları gözden kaçırmaya yol açar. Çünkü Farabi, İbn Rüşt, Hasdai Crescas, Brabantlı Siger gibi teist filozoflar, irade, Tanrı-alem ilişkisi gibi konularda zamanın ruhunun ötesinde bakış açısı geliştirmişlerdir. Teist filozoflarda insan-toplum ilişkilerinde toplumsal konumları sorgulamaya kapalılık ve hiyerarşideki yeri kabullenmişlik nasıl ki teolojik bir perspektifin sonucu ise Spinoza’nın felsefi sisteminden özgün bir siyaset felsefesinin ortaya çıkması da teolojik bir perspektifin sonucu idi.

Teolojik perspektiflerdeki bu farklılık, ilk olarak Tanrı tasvirleri insan biçimli (antropomorfik) olup olmadığıyla bağlantılıdır. Çünkü evrene her an müdahale eden, ödüllendiren, cezalandıran insan biçimli eylem ve duygulara sahip olmakla birlikte varlıklar hiyerarşisinde her şeyin en üstünde olan Tanrı’ya duyulan inanç ile felsefi

anlamda her şeyin dayandığı ilk neden olan bir Tanrı'ya duyulan inanç, farklı özgürlük anlayışlarıyla sonuçlanmaktadır. Bu farklılık ayrıca Tanrı'nın özgür iradesiyle mi yarattığı, yoksa varlığın Tanrılığın zorunlu sonucu mu olduğu sorusuyla da ilgilidir. Âlemin kadim veya hudus olması, Tanrı'nın aşkınlığı ya da içkinliği, din ile felsefe arasındaki ilişkinin nasıl olduğu gibi sorulara verdikleri yanıtlar, filozofların teolojik-politik perspektifleri ve bununla birlikte özgürlük anlayışları üzerinde doğrudan etkilidir.

Spinoza'nın varlık felsefesinden bilgi, din ve siyaset felsefesine kadar her türlü düşüncesinin temel meselesi olan özgürlük, Spinoza'nın teolojik-politik felsefesinde epistemolojik bir süreç sonucunda Tanrı bilgisi ve sevgisine vasıl olmakla elde edilen sonsuz mutluluk, kutluluk, edilginlikten etkinliğe geçiş, tutkudan akla yükseliş, erdem, güç gibi kavramlarla eş anlamda kullanılmıştır. Spinoza'da Tanrı'nın özgürlüğü hür iradesiyle yaratmasına bağlı değildir. Tanrı'nın hür iradesini Spinoza reddetmiştir. Spinoza'nın Tanrısı, varlığı başka hiçbir nedene dayanmadığı için özgürdür. Bu mantığa göre insan, varlığı başka bir nedene dayandığı için özgür olması imkânsız bir varlık olmalıdır. Ama Spinoza, insanın özgürlüğünü, varlığını ve eylemlerini zorunlu olarak gerektiren bu nedenlerin bilgisini haiz olmasına bağlar. Bunun en üst aşaması ise en üst nedenin, İlk Neden'in bilgisine sahip olmaktır. Böylesi bir özgürlük anlayışı Spinoza'nın siyaset felsefesine devletin varlığının zorunluluğu, devlete itaatin akılcı bir biçimde gerekçelendirilmesi ve itaatin nedenlerinin bilgisine vâkıf rasyonel özgür yurttaşlığın imkânı temelinde yansımıştır. Varlık ve bilgi felsefesinde şu ya da bunu yapmak konusunda özgür olmayan insan, siyaset felsefesinde siyasi toplumun kurallarına uyup uymamakta özgür değildir, fakat insanın sadece neden itaat ettiğini bilerek özgür bir yurttaş olma şansı vardır. Spinoza'nın varlık, bilgi, din ve siyaset felsefeleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlı bütünsel bir sistemdir ve bu bağlantısal bütünlüğün en iç çekirdeğinde özgürlük görülmektedir.

Tezin temel amacı, pek çok konuda Spinoza'nın onlardan ilham almasına rağmen neden söz konusu Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozofların düşüncelerinden değil de Spinoza'nın Tanrı'ya, âleme, insana ve dine dair perspektifinden, özgürlüğe dayalı bir felsefenin türediğini ortaya koymaktır. Bu

sorunsala verilen cevap “kutsal olan” ile “özgür düşünce” arasındaki gerilimli ilişkiye ışık tutmak bakımından bir öneme sahiptir.

Spinoza ile ilgili Türkiye’de ve uluslararası alanda büyük bir literatür mevcuttur. Türkiye literatüründe örneğin, Musa Kazım Arıcan, Spinoza’da içkinlik-aşkınlık, Tanrı-alem ilişkisi gibi felsefi konulara dikkat çekmiş; Perihan Babür Metin, *Spinoza ve Özgürlük* başlıklı yüksek lisans teziyle Spinoza perspektifinde özgürlüğü ortaya koymuştur. Çetin Balanuye’nin *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* adlı kitabı, Spinoza’nın *Etika*, *Teolojik Politik İnceleme (TPI)* ve *Politik İnceleme* eserlerinin bir açıklaması niteliğindedir. Solmaz Zelyut Hünler’in *Spinoza* eseri, Spinoza’nın maddeye içkin metafiziğini anlamak için etkili bir kılavuzdur. Ulus Baker’in Spinoza’nın duyguları ele alışı üstüne yazdığı makaleler ve youtube videoları, Spinoza’yı Türk felsefe araştırmacıları tarafından daha anlaşılır kılmıştır. Reyda Ergün *Spinoza Daima* adlı kitabıyla ve Spinoza’nın temel eserlerine yaptığı çevirilerle, Celal Bali Akal yine Spinoza’nın kitap çevirileri ve *Varolma Direnci ve Özerklik* kitabıyla, Mehmet Fatih Elmas, Spinoza’nın etik anlayışını da içeren *Spinoza ve Levinas’ta Etik Olan Üzerine Eleştirel Bir İnceleme* başlıklı doktora tezi, *Spinoza ve İnsan* adlı kitabı ve *Spinoza’nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayalgücünü İfşası Üzerine* başlıklı makalesiyle literatüre katkıda bulunmuştur.

Yabancı literatürde ise Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset* eseriyle Spinoza’nın siyaset, devlet, özgürlük gibi meseleler üzerindeki perspektifini sunmuştur. Frederick Colepston’un *Spinoza* kitabı, *Frederick Pollock’un Spinoza: His Life and Philosophy* kitabı, James Martineau’nın *A Study of Spinoza* kitapları özellikle *Etika* eserini daha iyi anlayabilmek için okunması gereken eserlerdir. Gilles Deleuze’nin *Spinoza: Practical Philosophy*, *Expressionism in Philosophy: Spinoza* gibi eserleri Spinoza üzerine en çok başvurulmuş kaynaklardandır. Spinoza’nın Tanrı anlayışının en açıklayıcı örneklerinden biri de Richard Mason’un *The God of Spinoza* adlı kitabıdır. Stuart Hampshire’in *Spinoza*, Errol Harris’in *The Substance of Spinoza*, Genevieve Lyold’un *Spinoza and Ethics*, Thomas Mark’ın *Spinoza’s Theory of Truth*, Steven Nadler’in *Spinoza’s Ethics-An Introduction*, *Spinoza’s Heresy: Immortality and Jewish Mind*, *Spinoza: A Life* eserleri Spinoza literatürünün en önemli

kaynaklarındandır. Spinoza çalışmalarında uzmanlaşmış Robert Misrahi'nin *Spinoza Sözlüğü* kitabı da Spinoza üzerine çalışmak isteyen akademisyenlerin başvuracağı önemli kaynaklardandır. Spinoza üzerine literatür, sayılmayacak kadar fazladır.

Spinoza'nın felsefi kavramlarını, düşünce dünyasını irdeleyen literatürden farklı olarak bu tez, Spinoza'nın ontolojisine ve epistemolojisine ilham kaynağı olan filozofların, Spinoza ile özgürlük bağlamında bir karşılaştırmasını teşkil ettiği için özgündür. Bu çalışma, varlığa ve bilgiye ilişkin felsefi bakış açılarının, özgürlük anlayışına nasıl yansıdığını karşılaştırmalı bir biçimde ortaya koymak suretiyle literatüre katkı sağlayacaktır. Spinoza ile onun düşünsel ilham kaynağı olarak ele alınan filozoflar arasındaki zamanı ve mekânı aşan ontolojik ve epistemolojik bağlantısalılığını ortaya koyacak olan bu çalışma, varlığa, akla, bilgiye, iradeye ve Tanrı'ya bakış açısının özgürlük düşüncesi ile olan bütünselliğine odaklanması bakımından literatürdeki diğer Spinoza çalışmalarından farklıdır.

Spinoza'nın düşünsel kaynakları konusunda spesifik bağlamlarda araştırmalar mevcuttur. Warren Zev Harvey'in "Gersonides and Spinoza on Conatus" adlı makalesi, Yitzhak Melamed'in "Gersonides and Spinoza on God's Knowledge of Universals and Particulars" kitap bölümü, yine Melamed'in "Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes" başlıklı kitap bölümü yabancı literatürde bu karşılaştırmalara örnek olarak gösterilebilir. Yasin Meral'in "Tevrat Geleneğinin Öncüsü: İbn Hazm mı Spinoza mı?", Mehmet Vural'ın "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", Feyruze Işık ile Zehragül Aşkın'ın "Farabi ve Spinoza'da Bir ve Çok İlişkisi" gibi makaleler Türkiye literatüründe de Orta Çağ filozofları ile Spinoza'nın karşılaştırıldığını göstermektedir. Mehmet Bayrakdar, "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri" başlıklı makalesinde bu kavramların Spinoza'ya Thomas Aquinas kanalıyla İbn Rüşd'ten geçtiğini ifade etmiş, "Hayy Bin Yakzan'ın Çevirmeni Olarak Spinoza" başlıklı makalesinde İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzân* eserini Dutch diline çevirenin Spinoza olduğunu güçlü kanıtlarla ileri sürmüştür. Söz konusu çalışmaların hepsi çok kıymetli olmakla birlikte, Spinoza ile onun ilham kaynağı olarak ortaya konulan bu filozofların varlık, bilgi ve siyaset felsefesine dayalı teopolitiğinin

özgürlük bağlamında sistematik olarak karşılaştıran bir eserin yokluğundan dolayı bu tez yazılmıştır.

Tez, nitel yöntemle yazılmıştır. Tezin birinci bölümünde tarihsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Tarihsel araştırma yöntemi, bir olayın önceki dönemlerle ilişkisinin araştırılmasında ya da önceki dönemlerde olan bir olayın şimdiki olaylara etkisinin incelenmesinde genellikle tarihçiler tarafından kullanılan bir yöntemdir (Şimşek, 2012: s. 98). İlk bölümde Spinoza'nın düşünsel kaynakları olan filozofların çoğu Orta Çağ'da Endülüs devletinde yaşadığı için Müslümanların İber yarımadasını fethinden, Hristiyanların yeniden ele geçirmesine kadar Endülüs toplumu incelenmiştir. Yine ilk bölümde Spinoza'nın yaşadığı 17. yüzyıl Hollandası'ndaki düşünsel, siyasi ve toplumsal bağlam aktarılmış ve Spinoza'nın biyografisi incelenmiştir. Bu bölümde veri toplama, ikincil veri türlerinden dokümantasyonel, yazılı malzemeler ve kitaplar yoluyla yapılmıştır (Coşkun, Altunışık vd. 2015: s. 77). Birinci bölümde Spinoza'nın felsefi sistemi, Tanrı-âlem ilişkisi, nedensellik-determinizm, varlıklar hiyerarşisi, hür irade, din ve felsefe ilişkisi, devletin gücü ile özgürlük ilişkisi gibi olgular ve konular açısından hermenötik bir yöntemle analiz edilmiştir. Temel kaynak olarak Spinoza'nın *Etika* ile *TPI* eserleri kullanılmakla birlikte, Spinoza'nın diğer eserlerinden ve Spinoza ile ilgili oluşturulmuş literatürden faydalanılmıştır.

Tezin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde her bir filozofun varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri yazıldıktan sonra takip eden başlıklarda bu filozoflar varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri yönünden Spinoza ile karşılaştırılmıştır. Spinoza'nın ve onun düşünsel kaynakları olarak ele alınan Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozofların varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri Tanrı-âlem ilişkisi, ereksellik-nedensellik-determinizm, varlıklar hiyerarşisi, en yüksek bilgi türü ile özgürlük/mutluluk ilişkisi, hür irade/zorunluluk, nübüvvet/vahiy, din/felsefe- arasındaki ilişki açılarından karşılaştırılmıştır.

Spinoza'nın, felsefi sisteminin oluşumunda etkisi olan Müslüman, Hristiyan ve Musevi teolog ve filozoflarla düşünsel bağlantısal bütünselliğin kurulması yoluyla, günümüzde beyin cerrahı Türker Kılıç'ın Türkçe literatüre kazandırdığı bir paradigma değişimi olan ve daha çok beyin cerrahi alanında kullanılan “bağlantısal bütünsellik” yaklaşımının sosyal bilimler ve özellikle siyaset felsefesinde kullanılması tezin özgün bir yönüdür. Bağlantısal bütünsellik, ilk olarak nörobilim/beyin cerrahi alanında kullanılan ve beyindeki nöronların birbirleriyle olan güçlü bağlantısalılığından yola çıkarak hayatın içindeki düşünce, bilim, felsefe, ekonomi, gündelik yaşam vb. her şeyi bütünsel bir yapı olarak algılayan bir yaklaşımdır. Kılıç, bağlantısal bütünselliği şöyle tanımlamaktadır: *Bağlantısal bütünsellik ile kastettiğim; yaşamın, onu oluşturan ağ yapılarının iç içe kendini var etmiş, her bütünün bir üst bütünün parçası olduğu enformasyon ilişkilerinin bütünlüğü* (Kılıç, 2023: s. 19). Kılıç'a göre Descartes'in beden-zihin düalizmini, bedeni Deus Sive Natura'nın (Tanrı-Doğa) uzam sıfatının, zihni de düşünce sıfatının birer modusu olarak gören ve ikisini de aynı hakikati ifade eden birer gerçeklik olarak bir ve aynı gören Spinoza, bağlantısal bütünsel yaklaşımının metodolojik habercisidir (Kılıç, 2023: s. 76). Bir bütün olarak tabiatı oluşturan tüm modusları, Deus Sive Natura'nın farklı görünüşleri olarak tasavvur eden Spinoza'nın tabiatın, yaşamın, Tanrı'nın, zihnin, bedenin birliğine yaptığı vurgunun yansımalarından biri, 1943 yılında Schrödinger'in “yaşam nedir?” sorusudur.² Bu sorudan hareketle, yaşamın karmaşık bir ilişkiler ağından oluştuğu ve yaşamı oluşturan her bir sistemin hem başka bir sistemi oluşturan bir parça, hem de başka parçalardan meydana gelmiş bir bütün olduğu ve bütünün parçaların toplamından ibaret olmadığı, parçaların toplamından daha aşkın bir anlam ifade ettiği anlaşılmıştır (Kılıç, 2023: s. 44-50).

Şilili biyolog ve sinirbilimci Humberto Maturana ve Francisco Javier Varela Garcia, 1972 yılında otopoiesis (öz yaratım) kavramını ortaya atmış ve bilgi işleyen sistemlerin er ya da geç zekâ üreteceğini öne sürmüştür. (Maturana ve Varela, 1980: s. 88). Maturana ve Varela, canlılığı çarpan bir kalple tanımlamaktan çıkarmış, sinir

² Schrödinger, “What is life?” adlı eserinde Spinoza'ya göre her özel şey ya da varlığın sonsuz Töz olan Tanrı'nın bir modusu olduğunu, Tanrı'nın kendisini sonsuz sıfatlarından en çok düşünce ve uzam sıfatıyla ifade ettiğini, düşünce sıfatının Tanrı'nın zihni olduğunu, uzam sıfatının ise Tanrı'nın zatının zaman ve mekanda ifadesi olduğunu vurgulamıştır. Detaylı bilgi için Bkz. Erwin Schrödinger, What is Life, Cambridge University Press, 2013, s. 94.

sistemine sahip olup olmamasına bakılmaksızın bilişsel bir sisteme sahip bütün yapıları canlılıkla özdeşleştirmiştir (Maturana ve Varela, 1980: s. 13). Yaşamın bilgi ve zekâ üretimi dolayısıyla kendini yeniden üreten tümel bir sistem olarak tasvir edildiği öz yaratım ilkesi, 1980'lerin ikinci yarısında Niklas Luhmann tarafından toplumu iletişim yoluyla kendini yeniden üreten bir yapı olarak tasvir etmek amacıyla kullanılmış, Luhmann buradan yola çıkarak bir sistem teorisi geliştirmiştir (Luhmann, 2012: s. 43). Spinoza'nın felsefi seleflerini incelediğimiz bu tezde bu bilgilerin verilmesinin sebebi, bağlantısal bütünsellik yaklaşımının ve otopoiesis kavramının Spinoza epistemolojisinin bir ardılı gibi görülmesidir. Şu ya da bu seçenekten birini seçme ihtiyarı olarak bir özgürlüğü yadsıyan Spinoza'ya göre kölelik, düşünce ve eylemlerimizi yönlendiren nedenleri ve bu nedenler arasındaki bağlantısallığı bilmemek, hürriyet ise söz konusu nedenleri ve nedenler zincirinin bağlantılarını bilerek edilginlikten etkinliğe yükselmektir. Spinoza'nın felsefi sisteminde zihin, beden, tekil ve sonlu moduslar ve varlığı oluşturan her bir parça; düşünce ve uzam sıfatlarına sahip sonsuz Doğa'nın içinde vardır.

Kılıç'ın bağlantısal bütünsellik olarak kavramlaştırdığı yaklaşım bu tez dahilinde kendini iki boyutta göstermektedir. İlk boyut Spinoza'nın varlık, bilgi, din ve siyaset felsefeleri arasındaki bütünselliktir. Spinoza'nın Tanrı kavramı özelinde varlık felsefesi anlaşılmadan bilgi, din ve siyaset felsefelerini anlamak zor olacaktır. Bütün felsefi kategorileri birbirine sıkı sıkıya bağlı olan Spinoza, Kartezyen felsefenin madde-ruh düalizmini yerle bir etmiş ruh-beden ayrılığından ziyade bütünselliğine dikkat çekmiştir. Tanrıyı da düşünen ve uzamlı töz olarak tasvir eden ve düşünce ve uzam sıfatlarının bütünsel bir biçimde aynı hakikate işaret ettiğini ifade eden filozofa göre, şeylerin düzen ve bağlantısı, fikirlerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır (Spinoza, 2019a: 182).

Bağlantısal bütünselliğin kendini gösterdiği ikinci boyut Spinoza ile Spinoza'nın felsefesinin düşünsel kaynakları olan Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozofların düşünceleri arasındaki bağlantısallıktır. Kılıç, nörozihin bağlantısallığı ile kültürü oluşturan zihinlerin arasındaki bağlantısallıktan yola çıkarak her şeyin içinde bulunduğu ağ ile anlamlı olduğuna vurgu yaparak Mevlâna felsefesi ile Spinoza'nın

yaşam anlayışı arasında bir ilişkilendirme kurmuş ve Spinoza'nın kütüphanesini araştırıp, eserlerini okuduğunda kütüphanesinde Mevlana'ya ilişkin bir eser olmadığını ve kendi yazdığı metinlerde Mevlana'ya atıf vermediğini ifade etmiştir. Ancak Kılıç, Spinoza'nın mektuplarından birinde Şeyh Bedrettin'den bahsettiğini ifade etmiştir (Kılıç, 2023: s. 71). Bu çalışmada Spinoza'nın karşılaştırıldığı filozofların arasından Spinoza'nın eserlerinde bahsettiği İbn Meymun, Hasdai Crescas ve Gersonides'tir. Her ne kadar diğer adlarına eserlerinde yer vermese de Spinoza'nın düşüncelerinin Farabi, İbn Rüşd, Brabantlı Siger, İbn Bâcce gibi filozoflarla bağlantısal bütünselliği çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görülecektir.

Tezin birinci bölümünde Endülüs'ün siyasi tarihinden ve Hollanda'nın tarihinden detaylı olarak bahsedilmemiştir. Endülüs hakkında Spinoza'nın kökenlerini taşıdığı, Spinoza'nın düşünsel arka planı olan teologların yaşadığı coğrafya olarak, Hollanda hakkında ise Spinoza'nın doğduğu vatandaşlık bağı ile bağlı olduğu ülke olarak kısa bilgi verilmesiyle yetinilmiştir. Sonrasında ise, Spinoza'nın bilgi, varlık, din ve siyaset felsefesi ele alınmıştır.

İkinci bölümde Spinoza'nın teopolitik düşüncelerini etkileyen Orta Çağ Müslüman filozoflarından Farabi, İbn Tufeyl, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri incelenerek bunlardan her biri Spinoza felsefesiyle özgürlük bağlamından koparılmadan Tanrı-âlem ilişkisi, hür irade, ereksellik-zorunluluk, bilgi, din-felsefe ilişkisi, toplum tasavvuru gibi bağlamlarda karşılaştırmaya tâbi tutulmuştur. Söz konusu filozoflardan İbn Tufeyl'in siyaset felsefesine ilişkin özgün bir kaynağa ulaşamadığından, filozofun *Hayy Bin Yakzân* eserinden siyaset felsefesi yorumlanmıştır. Farabi'nin Spinoza ile karşılaştırılmasının temel nedeni Spinoza ile nübüvvet doktrini konusundaki benzerlikleri, âlemin sonsuzluğuna inanmaları ve Farabi'nin Aristoteles şerhlerinin Latin dünyasında yarattığı etkilerdir. İbn Tufeyl'in Spinoza'nın ilham kaynağı olarak ele alınması da benzer gerekçelere dayanmaktadır. Bayrakdar'ın güçlü kanıtlarla ileri sürdüğü gibi Spinoza'nın *Hayy Bin Yakzân* eserini Dutch diline çeviren kişi olması (Bayrakdar, 2013: s. 2-7) bile bu karşılaştırmayı yapmak için yeterli bir sebeptir. İbn Bâcce ile Spinoza'nın bilgi felsefelerindeki ortaklık İbn Bâcce'yi Spinoza'nın düşünsel kaynaklarından biri olarak almayı teşvik

etmiştir. İbn Rüşd ise âlemin sonsuzluğu, nübüvvete bakış açısı, din-felsefe ilişkisi, bilgi felsefesi konusundaki ortak özellikleri hasebiyle Spinoza ile karşılaştırılmıştır.

İkinci bölümde Aristoteles, Sahte Empledokles ve Plotin düşüncelerinden ilham almış Müslüman filozof İbn Messere, Spinoza ile karşılaştırılan filozofların dışında tutulmuştur. Bunun nedenlerinden biri İbn Messere'nin Tanrı tasavvurunda Tanrı'ya atfettiği aşkınlık, Tanrı'nın âlemi Plotinusçu sūdûra rağmen "ol" emri ile zaman içinde yaratması (hudus) ve ezoterizm ve mistik öğretilere verdiği önemdir (Atıyeh, 2016: s. 201-203). Yine Endülüslü bir mutasavvıf olan İbn Arabi, aynı Spinoza'nın "natura naturans (doğalaştıran doğa), "natura naturata (doğalaştırılan doğa)" ayrımına benzer bir şekilde "gerçek=Tanrı" ve "yaratılmış=âlem" olarak Tanrı-âlem birliği kurmuş ve Tanrı'yı hem âleme içkin hem de âlemden aşkın olarak tasavvur etmiştir (Demirtaş, 2004: s. 104; İbn Arabi, 2007: s. 188-192). Ancak hakikate ulaşma konusunda İbn Arabi, akıl yerine mistik sezgiye (Demirtaş, 2004: s. 19) yaptığı vurgudan dolayı bu tezde Spinoza'nın ilham kaynaklarından biri olarak alınmamıştır. İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen el-Kindî ise Neo-Platoncu bir konumda da olsa dünyanın hiçlikten yaratılması, mucizelerin ve kehanetlerin olasılığı, Tanrı'nın dünyayı nihayetinde yok edeceği gibi konularda filozof kimliğinden Müslüman kimliği lehine taviz vermiştir (Collins, 2016: s. 475). Dolayısıyla Kindî, Spinoza ile karşılaştırılacak filozofların dışında tutulmuştur. 11. yüzyılda yaşamış Endülüslü düşünür İbn Hazm'ın Kutsal Kitap yorumlama tarzı Spinoza'nın *TPİ*'de belirttiği yorum tarzı ile örtüşür bir biçimde lafzi okumaya ve metni kendisiyle yorumlamaya dayalı bir yöntemledir. Zahirilik ekolünün hukuki ve teolojik temellerini yeniden inşa eden İbn Hazm (Kılıç, 2009: s. 32), Spinoza'nın *TPİ* eseri ile yaptığı Kitabı Mukaddes ve Musevilik eleştirisinin öncüsü olmuştur. Freedman'a göre İbn Hazm modern anlamdaki Kitabı Mukaddes araştırmalarının öncüsü ve Spinoza'nın Kutsal Kitap tenkidinin de kaynağıdır (Freedman, 1989: s.37-38). Ancak Kur'an'ın literal anlamını epistemolojik olarak tek kesin bilgi olarak kabul eden İbn Hazm, ezeli ve ebedi bir âlemi kabul etmemiş, Tanrı'yı neden olarak değil, nedenlerin yaratıcısı bir fail olarak kabul etmiştir (İbn Hazm, 2019: s. 100). Her ne kadar mantık ve felsefeye büyük önem verse ve bu konularda çok nitelikli eğitimler almışsa da İbn Hazm, temel meselesi İslam dininin kesin kanıtlara başvuruyla doğrulanması ve savunulmasını öncelemiş

bir düşünürdür (Yavuz, 1999). Bunun için İbn Hazm, Spinoza'nın teolojik politik düşüncelerine kaynak oluşturacak düşünürler arasında incelenmemiştir. 11. yüzyılın ünlü hekimi ve filozofu olan İbn Sina'nın varlık ve bilgi felsefesi Spinoza ile karşılaştırmaya değerdir. Ancak İbn Sina'nın varlık ve bilgi felsefelerinde kısmen Farabi, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'den izler görüldüğü için İbn Sina felsefesine yönelik ayrı bir başlık açılmamıştır.

Üçüncü bölümde Antik Yunan filozoflarının temel eserlerinden yaptıkları şerhler nedeniyle Orta Çağ Müslüman ve Musevi filozofları ile Avrupa Rönesansı ve Aydınlanması arasında köprü olarak kabul edilen Hristiyan skolastik filozoflarından Thomas Aquinas, Brabantlı Siger ve Albertus Magnus' un varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri ele alınmış ve bunlar Spinoza ile karşılaştırılmıştır. Ancak Brabantlı Siger'in siyaset felsefesine yönelik herhangi bir kaynağa ulaşamamış ve bu eksik Eric Voegelin tarafından 1944'te yazılmış olan "Siger De Brabant" adlı makale ile tamamlanmaya çalışılmıştır. Albertus Magnus ise kurguladığı Aristotelesçi etik ile Spinoza'nın etik düşüncelerinin bir zeminini hazırlamış gibidir. Albertus Magnus'un temel çalışmalarının Türkçe veya İngilizcelerine ulaşamadığı için, düşünceleri ikincil kaynaklardan yararlanılarak incelenmiş ve Latince ile Almanca'nın bir arada kullanıldığı bir eser olan *Über Logik und Universalienlehre (Mantık ve Evrenseller Hakkında)* adlı eser yapay zekâ ile çevrilerek okunmaya ve bu yolla ikincil kaynaklardaki bilgilerin güvenilirliği teyit edilmeye çalışılmıştır.

Aslında Johannes Duns Scotus, Roger Bacon, Dacalı Boetius gibi skolastik filozoflar da Latin İbn Rüşdçülüğünün etkisi altında Spinoza ile karşılaştırmaya değer düşünceler üretmiştir. Ancak Duns Scotus, iradeyi aklın önüne koyan ve mutluluğa, dolayısıyla özgürlüğe ulaşmanın yolunu iradede arayan, insanı her anlamda özgür ve bağımsız kılan perspektifinden (Collins, 2016: s. 567) dolayı Spinoza ile karşılaştırılmamıştır. Dacalı Boetius ise gerek din ile felsefe arasında kurduğu ilişkide felsefenin ve filozofların özgür bırakılması gerektiği savunusunda, felsefenin vahyin emrettiğinden farklı sonuçlara varabileceğine ilişkin görüşlerinde ve insan aklının mutluluğa ve özgürlüğe giden yolun tek anahtarı olduğu savunusunda Spinoza ile karşılaştırılmaya değerdir. Ayrıca Dacalı Boetius da Spinoza gibi davranışların dış

nedenlerle gerektirildiğini, ancak insanların dış nedenler dolayısıyla iradeye göre hareket etmelerinin akıl tarafından kontrol edilmesine özgür irade demiştir (Maurer, 2022: s. 493-498). Fakat Boetius'un varlık ve bilgi düşünceleri Spinoza ile karşılaştırdığımız diğer filozoflarda da görüldüğü için ayrı bir başlık Boetius için açılmamıştır. İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabi gibi filozoflara hayranlık duyan deneyci düşünür Roger Bacon ise felsefe ve teoloji ilişkisini tek hakikatte çakıştırmış ve bütün hakikatin Kutsal Kitap'ta mevcut olduğunu savunmuştur. Bacon, felsefenin de ilahi bir kaynaktan geldiğini öne sürdüğü için (Şekerci, 2014: s. 117) felsefe ile vahyi hem metodolojik hem de amaçsal olarak ayıran Spinoza ile karşılaştırma gereği görülmemiştir.

Dördüncü bölümde Spinoza'nın düşünsel kaynaklarını teşkil ettiği varsayılan Endülüslü Musevi filozoflardan İbn Meymun, Hasdai Crescas, Gersonides ve İbn Cebiol'un bilgi, varlık ve siyaset felsefeleri incelenmiş ve Spinoza ile karşılaştırmaları yapılmıştır. İbn Meymun üzerinde görülen Farabi ve İbn Rüşd etkileri dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisine bakışı, nübüvvet teorisi, insan aklına verdiği önem ve bilgi felsefelerindeki ortaklıklar İbn Meymun'u Spinoza'nın düşünsel kaynağı olarak almak için bir neden olarak görülmüştür. Ayrıca Spinoza *TPI* eserinde İbn Meymun'dan bahsetmiştir. Spinoza'nın *Mektuplar* eserinin 106. sayfasında bahsettiği Hasdai Crescas ise cismi çevreleyen bir boşluk anlayışının Spinoza'nın Tanrı'ya atfettiği uzam sıfatına benzerliği, insanın yegâne kurtuluşu ve özgürlüğünün Tanrı sevgisi olması ve Tanrı'yı bütün insani özelliklerden tenzih etme bağlamında Spinoza'yı besleyen düşünsel kaynak olan Musevi filozoflar arasında ele alınmıştır. Ancak Crescas'ın siyaset felsefesine ilişkin bir kaynağa ulaşamamıştır. Spinoza'nın düşünsel kaynaklarından biri olarak Musevi filozof Gersonides de ele alınmıştır. Zira Tanrı'nın bilgisi, ilahi inayet kavramını Spinoza'nın conatusunu andırır biçimde kullanması, bilgi ve ahlak felsefeleri arasındaki benzerlikler ikisini karşılaştırmaya değer kılmıştır. Spinoza, *TPI* eserinde Gersonides'ten "çok bilgili adam" olarak bahsetmiştir (2019b: s. 297). Son olarak Spinoza ile karşılaştırmaya değer bulunarak İbn Cebiol felsefesi incelenmiştir. Spinoza İbn Cebiol'e hiç atıf yapmamış olsa da Tanrı anlayışı, insan duygularının tasnifi gibi ontolojik ve epistemolojik konularda iki filozof ciddi benzerliklere sahiptir. İbn Cebiol'ün siyaset felsefesine ilişkin yazılı bir

literatüre ulaşamamış olmakla birlikte bilgi ve ahlak felsefeleri bir arada incelenmiştir.

İspanya’da 1150-1220 yılları arasında yaşamış Juda b. Alpakhar Müslüman kelimacılar ve Gazali gibi düşünörlere benzer şekilde aklın Kutsal Kitap’a tâbî olması gerektiğini savunduğı ve aklı vahyin hizmetine sunduğı gerekçesiyle, Spinoza *TPI* eserinde kendisine atıf yapmış olsa da (2019b: s. 223) Spinoza ile karşılaştırılmamıştır. Kelam ve felsefeden alınmış eklektik bir düşünce ortaya koyan Endölüslü filozof İbn Ezra ise hem Yeni Platonculuğı yansıtmış hem de Meşşai filozoflarından etkilendirilmiştir. Südürücü ve panteist bir Tanrı-âlem anlayışına sahip (Britannica, 2024) filozoftan Spinoza *TPI* eserinde çok yerde bahsetmiş ve Tevrat’ı Musa peygamberin yazmadığına ilişkin düşöncelerini İbn Ezra’ya atıf vererek savunmaya çalışmıştır (Spinoza, 2019b: s. 155). Ancak toplumsal mesiyani bir kurtuluştan ziyade kişisel yetkinliğe vurgu yapan, südürücü ve panteist bir âlem anlayışına sahip (Britannica, 2024) İbn Ezra’nın felsefesi belirli yönleriyle ele alınan diğeri Musevi ve Müslüman filozoflarda da göröldüğü için İbn Ezra için ayrıca bir başlık açılmamıştır.

Tezin en temel varsayımı Spinoza’nın düşünsel kaynakları olan Orta Çağ teist filozoflarından değil de onlardan ilham almış olan Spinoza’nın ontolojisinden ve epistemolojisinden özgürlüğe dayalı bir felsefi sistemin ortaya çıktığıdır. Buna bağılı olarak diğeri bir varsayım, filozofların Tanrı-âlem arasında kurdukları ilişkisinin, hür iradeye yer verip vermemelerinin, amaçsal mı yoksa determinist mi düşöndüklerinin, din-felsefe ya da akıl-vahiy arasında kurdukları ilişkilerin, varlıklar arasında hiyerarşi gözetip gözetmediklerinin, mucizelere yer verip vermediklerinin; sahip oldukları ahlak, toplum ve devlet-birey ilişkisi anlayışı üzerinde doğrudan etki ettiğidir. Bu bağlamda; tezin sorunsalının cevabı olduğı düşünölen birtakım varsayımlardan yola çıkılmıştır.

İlk olarak, antropomorfik ve hür iradeyle âlemi yoktan var eden bir Tanrı karşısındaki öölmlülerin konumuyla, devleti dilediğı gibi yöneten bir hükömdar ile toplum arasındaki ilişki arasında bir paralellik olduğı düşünölmektedir. Spinoza’nın

tabiat ile özdeş Tanrısı böyle olmadığı için, bireyin devlete itaati, kutsal kaynaklardan ziyade dünyevi argümanlarla gerekçelendirilmiştir. Böylece devlete itaat, aşkın bir temele dayandırılmamış ve eleştiriye kapalı, sorgulanamaz bir hâl almamıştır. Bu da yönetenler karşısında özgür bir yönetilenler anlayışının zeminini oluşturmuştur.

İkinci olarak Spinoza düşüncesinde Orta Çağ teist filozoflarda görülen amaçsallık yerini determinizme bırakmıştır. Buna göre tabiat ile özdeş Tanrı'nın belirlenmiş, değişmez ve her varlık için geçerli yasaları vardır. Dolayısıyla aşkın ve kutsal güçlerin mistik bilgisi değil, doğal ışık olarak kabul edilen akıl yürütme sonucunda ulaşılan bilgi hakikate götürür. Aşkın güçlere itaat etmemek, tabiat dışında ve üstünde mistik unsurları kutsamamak, mucizelere inanmamak insanı sadece tabiat yasalarına tâbi kılar ve bu özgürlüğün en önemli koşuludur.

Üçüncüsü, teist filozofların düşüncesindeki gibi Spinoza felsefesinde varlıklar hiyerarşisi yoktur. İnsan eşrefi mahlukat değildir ve diğer varlıklar insanın hizmetinde yaratılmamıştır. Spinoza insanı akıllı (rasyonel) değil, tabiatın zorunluluklarına göre ve arzu ve tutkuları doğrultusunda eyleyen yani pasyonel varlık olarak ele almış ve tabiattaki diğer varlıklarla eşitlemiştir. İnsanın özgürlüğünü diğer varlıklardan farklı olarak aklında ve hür iradesinde görmemiş, kendi düşüncelerini ve eylemlerini belirleyen dış nedenleri bilmekle insanın özgürleşebileceğini savunmuştur.

Dördüncüsü, Orta Çağ teist filozoflarının çoğuna göre din ile felsefe aynı hakikati ifade etmektedir. Onlara göre felsefe ve akıl Kutsal Kitap'ta vahyedilen ayetlere ulaştırır. Din ile felsefe arasında bir çelişki olduğunda ise ya işin ehli kişiler tarafından vahiy, akla dayanarak tevil edilir ya da vahiy esas alınır. Oysa Spinoza'ya göre felsefe, sadece vahyin özü ile aynı hakikati ifade eder. Vahyin özü ise “adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek” (Spinoza, 2019a: s. 127; Spinoza 2019b: s. 2015) ilkesinden ibarettir. Tanrısal ışık olan vahiy ile doğal ışık olan akıl sadece bu noktada birleşir. Kutsal Kitap'taki diğer meseleler tarihsel ve lafzi olarak okunması gereken, sonradan değiştirilmiş ve insanı düşünmeye değil itaate teşvik eden niteliktedir. Dolayısıyla birey, devletin ve toplumun istikrar ve huzuruna hâlel getirmemek

kaydıyla, vahyin özü dışında istediği dinî öğretiyi inanmakta ve istediği ibadeti yapmakta özgürdür. Spinoza, Orta Çağ teist filozoflarında görülen herhangi bir dinin ebedi saadete ulaşmaktaki tek yol olduğu düşüncesini savunmamıştır. Bu da Spinoza felsefesini özgür kılmıştır.

Beşincisi, Spinoza, Orta Çağ teist filozoflarının yaptığı gibi Tanrısal yasalarla yönetilen bir devleti en doğru yönetim biçimi olarak kutsamamış, dini de devletin belirlenimi altına koymuştur. Devletin varlık nedenini de düşünce, inanç ve ibadet hürriyetini sağlamak olarak gören Spinoza, özgür ve dünyevi bir devlet anlayışı geliştiren felsefenin öncülerinden biri olmuştur.

Son olarak, düşünce ve inanç hürriyetini sınırsız gören; ifade, ibadet ve eylem hürriyetini devletin ve toplumun düzeniyle sınırlayan Spinoza'nın özgürlük anlayışı son kertede eksik ve kusurludur. Bu, Spinoza'nın teolojik politik felsefesinden günümüzün modern anlamda özgürlükçü devletlerinin neşet ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Spinoza'nın tasvirindeki siyasi özgürlük, tam anlamıyla günümüzün modern dünyevi ulus-devletlerinin tanımlarıyla örtüşmektedir. Bu örtüşmenin nedeni 17. yüzyılın ruhuna uygunluk olarak görülebilir. Ancak Spinoza teist filozoflarla aynı felsefi konular üzerinde düşünmüş ve sorulara verdiği cevaplar açısından onlardan ilham almış olmasına rağmen, onlarda görülmeyen bir biçimde özgün bir siyaset felsefesi kurgulamıştır. Bu da onun aşkın güçlere yer vermeyen, yeryüzüne içkin teolojik düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Spinoza, felsefe tarihine özgün kavramlarıyla damgasını vurmuş bir filozof olarak bilinmektedir. Ancak, Spinoza'nın bilgi, varlık, din ve siyaset felsefesine ilişkin görüşleri boşlukta oluşmamıştır. Filozofun düşüncelerini oluşturma sürecinde beslendiği kaynaklar son derece çeşitli ve karmaşıktır. Spinoza'nın hocalığını yapan Musevi hahamlar, Orta Çağ teolojik felsefesi ile Spinoza'nın düşünce dünyası arasındaki bağlantısal bütünselliği kurmuş ve sonrasında Spinoza'nın fizik hocası Van den Enden'den öğrendiği Giardino Bruno ve diğer Rönesans düşünürleri ve Kartezyen felsefe vasıtasıyla, Orta Çağ felsefesinin mutluluk kavramı, Spinoza'nın zihin dünyasında kendini "özgürlük" olarak yeniden yaratmıştır.

Spinoza'nın iç içe geçmiş varlık, bilgi, ahlak ve siyaset felsefeleri genellikle varlık felsefesinden başlanarak incelenir. Bunun nedeni ise Spinoza'nın bütün felsefi sistemini tek töz (cevher/substantia) olan Tanrı'dan başlayarak kurgulamasıdır. Spinoza'nın bütün felsefesinin özeti "natura naturans" (doğalaştıran doğa) ve "natura naturata" (doğalaştırılan doğa) olarak açıkladığı iki kavramdır. Spinoza'nın natura naturanstan kastı Tanrı, natura naturata ile anlatmak istediği ise Tanrı dışında her şey olarak kabul ettiği moduslardır. Yüzyıldan biraz fazla bir zaman öncesine kadar, bu iki kavram Spinoza'ya özgün kabul edilirken, H. Siebeck'in 1890 yılında yayımlanan makalesi³, kavramın Spinoza'dan önce St. Thomas Aquinas tarafından kullanıldığını, ona ve Spinoza'ya bu kavramların İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *Fizik ve Gökyüzü* adlı eserine yaptığı şerhlerin Latince çevirileriyle geçtiğini göstermiştir (Bayrakdar, 1999: s. 291-292). Spinoza'nın *TPI* adlı eserinde değindiği farklı konularda olumlayıcı ya da yadsıyıcı yönde atıf yaptığı İbn Meymun, İbn Ezra gibi düşünürler ve bununla birlikte birlik çokluk ilişkisi, nübüvete bakışı ve bilgi felsefesinin Meşşai filozofları ile

³ H. Siebeck, "Über die Endtstehung der Termini Natura Naturans und Natura Naturata", Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 1890, s. 370-378. Akt. M. Bayrakdar, "Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 291-299.

benzerliği, Spinoza'nın özellikle din, felsefe ve siyasete ilişkin bakış açısının temellerinin Orta Çağ'ın teist felsefesinde aranması gerektiğine dair bir işarettir.

Spinoza'nın dűřünsel temellerini anlayabilmek için öncelikle, Endűlűs'űn nasıl bir toplumsal ve felsefi sisteme sahip olduđunu anlamak gerekmektedir. Sonrasında Spinoza'nın biyografisi, özellikle onun dűřünsel dűnyasını etkileyen faktörler çerçevesinde analiz edilecek ve Spinoza'nın varlık, bilgi, din ve siyaset felsefeleri incelenecektir.

1.1. ENDűLűS'TE BİLİM VE FELSEFE

İber yarımadasını Műslűmanların fethetmesiyle, ű semavi dinin uzlařı içinde bir arada yařaması műmkűn olmuřtur (řeyban, 2014: s. 166). Endűlűs cođrafyasında Műslűmanların kurduđu yönetimin himayesinde birçok Musevi ve Hristiyan zgűrce yařamıřtır (Watt, 1972: s. 47). Endűlűs Műslűmanları İřpanya'daki Kordoba, Sevilla, Toledo ve Granada gibi řehirleri bilimsel faaliyetlerin merkezi hűline getirmiř ve Hristiyanlar da buralardaki imkanlardan faydalanabilmek için Arapça đrenmeye bařlamıřtır (Serdar, 2015: s. 116). Museviler de Endűlűslű Műslűmanlar tarafından himaye edilen azınlıklardandı. Műslűmanların İřpanya'da en parlak devrini yařadıđı kabul edilen 10. yűzyılın ortalarında Musevi bilim insanları, Endűlűs saraylarında hekimlik yapmıřtır (Watt, 1972: s. 62). Endűlűslerin gű ve refah bakımından zirve dönemi olan Endűlűs Emevű Devleti hűkűmdarı, halife III. Abdurrahman döneminde kűltűrel geliřmeler daha çok űlkenin merkez řehirlerindeydi. Endűlűs Emevű Devleti'nin 1030 yılında çökmesiyle birlikte İber Yarımadasında 1031-1090 yılları arasında hűkűm sűren Műslűman emirliklerinin dönemi olan Műlűkű't-Tavaif (Mađribler) bařlamıřtır. ađın en bűyűk filozofu olan İbn Rűřd (1126-1198), Mađribler döneminde, Endűlűs'teki İřlam hűkimiyetinin zayıflamaya bařladıđı dönemde yetiřmiřtir. İřlam hűkimiyetindeki Endűlűs cođrafyasında entelektűel geliřim olarak en parlak dönemin 961-976 yılları arasında II. Hakem döneminde yařandıđı söylenebilir. II. Hakem, Orta ađ'ın en bűyűk kűtűphanelerinden biri olan Bűyűk Emevű Kűtűphanesi'ni kurmuřtur. Bu elveriřli ortam sayesinde Endűlűs'te her millet, mezhep ve meřrepten alimler yetiřmiřtir. Kűltűrel ve ilmi alandaki geliřmeler

II. Hakem 'in oğlu Hişam zamanında durgunlaşsa da Mağribler döneminde yeniden ivme kazanmıştır (Şeyban, 2014: s. 167-180).

Orta Çağ'da Müslüman Araplar bilim ve felsefenin taşıyıcılığını üstlenmiş, bu taşıyıcılığı Abbasi döneminden miras alan Müslüman Endülüs zirve noktaya taşımıştır. 10. yüzyılın ortalarında Bağdat'ta çok çeşitli felsefi akımlar ortaya çıkmıştır: Ünlü hekim Ebu Bekir Zekeriya er-Razi'nin (ö. 925) Platonlaştırıcı fikirleri ve el-Kindi ile takipçilerinin Atina Neo-Platoncu geleneği, Cabir İbn Hayyan adına yazılmış yazıların sihirli ve simyali düşünce dünyası ve bu yazıların Yunancadaki öncülleri çeviri hareketinin en erken aşamalarını ve Arapçadaki mirasını temsil etmektedir (Gutas, 2003: s. 105).

10. ve 13. yüzyıllarda Müslümanların kaydettiği bilimsel ve felsefi gelişmeleri Avrupa'ya taşıyan etken, Musevi âlimlerin tercümeleridir. Musevi mütercimler bilimsel faaliyetleriyle İslam medeniyetinin geliştirdiği ilmi birikimi Avrupa'ya taşıyarak Rönesans Avrupası'nın temellerini atmışlardır (Yıldız, 2009a: s. 52). Abbasi halifesi Me'mun'un 830 yılında kurduğu "Beytül Hikme" çeviri okulunda Müslüman ve Musevi mütercimler çalışmış, Yuhanna b. Haylan, Kosta b. Luka, Kenike el-Hindi, Kindi ve Farabi gibi mütercimler Aristoteles, Euklidis, Galien, Plotinius, Hippokrate gibi Antik Çağ bilim insanlarının eserlerini Yunanca'dan tercüme etmişlerdir. Bu sayede Razi, Farabi, İbn Sina, Gazali, İbn Rüşt gibi düşünürler; Taberi, İbn Haldun gibi tarihçiler; İbn Havkal, Fergani, Biruni gibi coğrafyacılara yetişmiştir (Watt, 1972: s. 30-43; Ülken, 1948: s. 182-196). 16. yüzyıla dek yoğun bir biçimde devam eden bu tercüme faaliyetleri önce İspanya'da başlamış, sonra Sicilya'ya, İtalya'ya ve Fransa'ya geçerek bütün Avrupa'ya yayılmış, Avrupa'da özgür bilimsel düşüncenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır (Castiglioni, 1960: s. 1359).

11. yüzyılın başlarında Müslümanlar için bilimsel faaliyetlerin başkenti hâline gelen Toledo kentinde Arapça eserlerin Latince çevirileri yapılmış (Karlığa, 2004: s. 236), Farabi, İbn Tufeyl, İbn Sina, İbn Rüşt gibi âlimlerin Aristoteles felsefesine ilişkin yorumları öğrenilmiştir. Albertus Magnus, Thomas Aquinas gibi Katolik

âlimleri, Müslümanların Antik felsefeye ilişkin yorumlarından büyük ölçüde etkilenmiş, ontolojik felsefelerini ve epistemolojik kaynak olarak akıl-vahiy ilişkisini bu zemine yerleştirmişlerdir. İbn Rüşd'ün akıl ile vahyin, din ile felsefenin aynı hakikatin farklı ifadeleri olduğuna ilişkin çift hakikat düşüncesi Brabantlı Siger ile Avrupa'ya girmiş ve Brabantlı Siger, Avrupa'da İbn Rüşd'ü düşüncenin ilk temsilcilerinden biri olmuştur (Yıldırım, 2012: s. 102-106).

11. yüzyılın önemli fizikçilerinden biri olan Ebu Ali el-Hasan İbnü'l-Heysem'i Batılılar Alhazen adıyla tanımış ve bu âlim optik biliminin öncülerinden kabul edilmiştir. Kült eseri olan *el-Menazır*, *Optica Thesaurus: Libri Septem Nüne Primum editi Alhazeni Arabis* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir (Şeyban, 2014: s. 186). 13. Yüzyılda yaşamış olan ve akılcılık ile deneyi bilgiye ulaştırmakta biricik yol kabul eden Roger Bacon, İbnü'l Heysem' in tesiri altında optiği doğa felsefesinin odak noktası olarak görmüştür (Witzel, 1912). Tıp, kimya, astronomi gibi pek çok alanda Batı dünyasını eserlerinin Latince tercümeleri aracılığıyla etkileyen Endülüs medeniyetinin en büyük tesiri felsefe alanındadır. Endülüs'ün yetiştirdiği üç büyük filozof olan İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi âlimler kâfirlikle suçlanmalarına rağmen düşünce özgürlüğünü savunmuş, akıl ve vahyin uyumu düşüncesini ortaya koymuşlardır. Din ile akıllı uzlaştırma yönündeki çabalar Orta Çağ Avrupası'nda bir düşünce devrimi yaratmıştır. Batı dünyasında en çok itibar edilen Müslüman filozof olan ve Averroes adıyla bilinen İbn Rüşd 'ün, kendi adıyla anılan Averroism düşünce ekolü Avrupa'da hâkim hâle gelmiştir. İbn Rüşd düşüncesini takip eden Musa b. Meymun'un düşünceleri Albertus Magnus, Spinoza, Kant gibi filozoflarda izler bırakmıştır (Şeyban, 2014: s. 192). Thomas Aquinas ve Spinoza üzerinde büyük etkileri olan Musa b. Meymun felsefe alanında yaptığı çalışmalarla Museviliğe ilişkin pratikleri sistematize etmiş Aristotelesçi bir filozoftur (Akîkî, 1994: s. 95).

12. yüzyıl, Endülüslü Musevi filozofların en parlak dönemi olmuş ve Yahuda Ha-Levi, Abraham b. Ezra, Abraham Hanasi, Musa b. Meymun gibi Museviler bu dönemde yetişmiştir (Altmann, 1960: 966-971). 13. yüzyılın başlarında Toledo şehrinde yaşayan bir hekim olan Musevi düşünürü Juda b. Alphakar'ın din ve Kutsal

Kitaba ilişkin eleştirileri de Musa b. Meymun düşünceleri gibi Spinoza'ın teolojik eleştirilerinin yola çıkış noktası olmuştur.

12. yüzyılın sonlarında Muvahhidler'in Endülüs'e hâkim olmasıyla Museviler İspanya'dan Avrupa'nın başka şehirlerine dağılmaya başlamışlar ve Endülüslere tercüme edilen eserler bu sayede bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Bu dönemde yaşamış başlıca Musevi teolog ve filozofları, Samuel b. Tibbon, Jacob Anatoli, Joseph Caspi, Moses b. Joshoua of Narbonne, Levi b. Gerson, Hasdai Abraham Crescas, Simon b. Zemah Duran, Joseph Albo, Don İsaac Abrabanel, Judah Abrabanel ve Elijah Delmedigo gibi isimlerdir (Yıldız, 2009b: s. 523). Avrupa'nın yeniden doğuşu olan Rönesans'ın ve Aydınlanma döneminin bilim insanları, Musevi filozofların eserlerini okuyarak kendilerini yetiştirmiş ve bu sayede Avrupa'yı bilimsel anlamda ilerletmiştir. Rönesans düşünürlerinden biri olan Picodella Mirandola'nın gayretleriyle Musevi filozoflarına ait eserler Latince'ye çevrilmiştir. Spinoza, Leibnitz ve Descartes gibi düşünürler Orta Çağ Musevi edebiyatıyla birlikte büyük ölçüde Maimonides'ten etkilenmişlerdir (Yıldız, 2009b: s. 523; Altmann, 1960: s. 977-983).

Modern Avrupa düşüncesinin alameti farikalarından biri olan insanın özgür ve rasyonel bir varlık olduğu fikri temelini Muhammed peygamberin vefatından kısa bir süre sonra ortaya çıkan rasyonel İslam teolojisinin sistematığı olan Mu'tezile'den almış ve bu düşünce ileri çağlara el-Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar marifetiyle taşınmıştır. İnsanın hür iradesiyle ve akıllı bir canlı oluşuyla ilgili öne sürülen bu düşünceler Martin Luther'e ve Avrupa Reformuna esin kaynağı olan düşüncelerle büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Er-Razi'nin dinî ya da bilimsel bütün hakikatin insan zihni tarafından doğrudan ulaşılabilir olduğu iddiası ve bunun ancak irrasyonel düşüncelerden kurtulmakla mümkün olabileceğine ilişkin görüşü, İbn Rüşd'ün bilimsel soruşturmanın dinî dogmalardan sapmakla gerçekleştirilebileceğine ilişkin ısrarı önemlidir (Hobson, 2015: s. 184).

Özetle Avrupa kıtası, yaşadığı Rönesans'ı ve Aydınlanma düşüncesini Orta Çağ'da Endülüs'te İslam hâkimiyeti altında yetişmiş Müslüman ve Musevi bilim

insanı ve filozofların Antik düşünce üstüne yapılan faaliyetlerin Latin diline çevrilmesine borçludur.

Müslüman ve Musevi düşünürlerin çalışmalarının Avrupa Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinin zemininin hazırlanmasında en büyük etkisi felsefe alanındadır. Endülüslü filozofların Antik Çağ filozoflarının eserlerini şerh etmeleri ve bu eserlerin Latince çevirileri Orta Çağ Avrupa düşüncesinde felsefi bir devrim yaratmış ve akıl-vahiy ilişkisinde, aklın vahiy karşısında bağımlı olduğu dogmasını yerle bir etmiştir. Farabi, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi filozofların kademeli varlık düşünceleri, varlığı ruh-beden bütünlüğü içinde ele almaları da önce Brabantlı Siger, Albertus Magnus, Thomas Aquinas gibi skolastik düşünürlerine, sonra ise Kant, Descartes, Spinoza gibi filozofların düşüncelerine intikal etmiştir. Spinoza'nın 17. yüzyıl ortalarında sinagog okulunda ders aldığı Levi Mortiera, Menaseh ben İsrail, Aboab gibi hocalar, Spinoza'nın özellikle ontolojik ve epistemolojik felsefesinde İbn Meymun, Hasdai Crescas, Gersonides, İbn Rüşd, İbn Bacce gibi filozofların düşüncelerinin izlerinin olmasında rol oynamıştır. Bununla birlikte Latince ve doğa bilimlerini öğrendiği Francius van den Enden, Spinoza'yı Rönesans bilim ve felsefesi konusunda geliştirmiştir. Giardino Bruno gibi Spinoza üzerinde son derece etkili olan Rönesans düşünürlerinin de Endülüs döneminde yetişmiş filozofların eserlerinin çevirileriyle beslendiği bilinmektedir. Bilimin birikimli ilerleyen bir süreç olduğu düşünüldüğünde, Spinoza'nın teolojik ve politik felsefesinin selefleriyle bağlantısal bir bütünsellik içerisinde olduğu ortadadır.

Endülüs'te Muvahhid iktidarı zayıflamış ve yerel otoriteler kendi iktidarlarını tesis etme yarışına girmişlerdir. Köklü bir aileden gelen İbnü'l-Ahmer'in Gırnata'ya hâkim olmasıyla Endülüs topraklarında 1238 yılından 1492'de İspanyol hakimiyetine kadar sürecek olan Gırnata Emirliği (Nasriler) dönemi başlamıştır (Şeyban, 2014: s. 68). İbnü'l-Ahmer, devletin kuruluş aşamasında Kastilya Kralı III. Fernando'ya yirmi yıl boyunca mali ve asker desteği vermeye söz vererek kendisini güvenceye almış, Aragon, Kastilya ve Portekiz Krallıkları gibi Hristiyan devletlerinin kendi aralarındaki mücadeleleri Nasriler için bir avantaj olmuştur (Özdemir, 2016: s. 242). 1417 yılında Cebel-i Târik isyanı ile hızlı bir çöküş süreci başlamıştır. Çöküş sürecinde

Müslümanlar açısından yaşanan en vahim olay 1469 yılında Aragon prensi Ferdinand ile Kastilya prensesi İzabella'nın evlenmesi ile başlayan Hristiyan birlikteliğidir. Bu birliktelik, Endülüs'te yaşayan Müslüman ve Musevi halkın topraklardan sürülmesi veya din değiştirmeye zorlanmasına neden olmuştur. Ardı arkası kesilmeyen Hristiyan saldırıları sonucunda, Gırnata'nın teslim edilmesi istenmiş, Nasriler bunu kabul etmeyince 1491 yılında Gırnata kuşatılmış ve 1492 yılında Gırnata'nın Hristiyanlar tarafından ele geçirilmesi sonucunda sekiz yüz yıllık İslam hakimiyeti Endülüs coğrafyasında son bulmuştur (Üstün, 2020: s. 25-27).

Hristiyan hâkimiyetindeki Endülüsler, Müslüman ve Musevi halk olmak üzere iki dinî gruptan müteşekkildir. Müslümanlar, kendilerine, bir yerde ikamet edip oraya alışan kimseler anlamına gelen “müdeccen” adı vermişler, Hristiyanlar ise Müslümanları aşağılayıcı bir ifade olarak Mağribli ya da Moritanyalı anlamına gelen “morisko” kavramını kullanmışlardır. 1492 yılından önce Müslüman kültür ve zanaat erbabı muhafaza edilmiş ve ülkenin iktisadi çıkarları gözetilerek korunmuştur. Bu sayede Müslüman filozof ve bilim adamlarının birikimleri İber halkına oradan da Avrupa'ya intikal etmiştir (Şeyban, 2014: s. 79-81).

1492 yılındaki tam Hristiyan hâkimiyeti öncesindeki dönemde, Hristiyanlar yeniden fetih (reconquista) sonucu ele geçirdikleri geniş topraklarda maddi güçlüklerle karşılaşmış ve bunların giderilmesinde Musevilerden yararlanmıştır. Bu nedenle Müslüman hâkimiyetindeki Endülüs'te pek çok Musevi din değiştirip Hristiyan olmuş, Kastilya ve Aragon krallıklarında önemli görevlere gelmişlerdir. Ancak zamanla onlara ihtiyaç kalmadığını düşünen bazı krallar, onların hayat ve statülerini 13. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kısıtlamaya başlamışlardır. Endülüs toplumu içindeki Museviler de Müslümanlar gibi bilim, zanaat ve kültürel alanda önemli etkiler bırakmış ve bu etkiler Hristiyan dünyasında önemli gelişmeler yaratmıştır (Şeyban, 2014: s. 81-82).

Emevî halifeliğinin yıkıldığı ve Tavaifler dönemi ile reconquista politikasının başladığı 11. yüzyıldan itibaren Museviler için bu topraklar yavaş yavaş yaşanılabilir

olma özelliğini kaybetmeye başlamıştır. Her ne kadar iktisadi açıdan Musevilerden faydalanılsa da taciz, iftira ve zaman zaman fiziksel saldırılara maruz kalan Musevilerden bir kısmı Hristiyanlığa geçmiş ve din değiştiren Museviler olarak bilinen “conversolar” bile hoş karşılanmamış, sosyal ayrımcılıklara maruz kalmışlardır. 1391 yılında Musevilere karşı kitlesel bir saldırı başlamış, sinagoglar yakılmış veya kiliseye dönüştürülmüştür. Museviler doğrudan öldürülmüş ya da din değiştirmeye zorlanmış veya Müslümanlara köle olarak satılmışlardır. Nihayetinde Museviler topluca vaftiz edilmiş, dinini gizlice yaşayanlara da kovuşturma başlatılmış ve Musevilikleri ortaya çıkanlar engizisyon mahkemelerinde sapkınlıkla yargılanmışlardır. 1492 yılında Gırnata Müslümanların elinden alındıktan ve Hristiyan hâkimiyeti tamamen tesis edildikten sonra ise 31 Mart gününde Ferdinand ve İsabella Hristiyanlık inancını Arındırmak ve Musevilerin conversoları etkilemelerini önlemek için Musevilerin Kastil ve Aragon topraklarından kovulma kararını içeren fermanı imzalamışlardır. Fermanda, Musevilerin İber topraklarını Temmuz’a kadar terk etmeleri istenmiştir. Musevilere din değiştirme veya sürgünden başka seçenek bırakılmamış, sürgün edilenler Portekiz, Kuzey Afrika, İtalya ve Osmanlı gibi ülkelere gitmişlerdir. Kalan conversolar Engizisyon tarafından sistematik tacizlere uğramış ve gitmediklerine pişman edilmişlerdir (Nadler, 2001: s. 1-4).

Müslümanlar ise 1491 yılındaki Gırnata’nın Teslim Antlaşması’na göre, diğerleri gibi ülkenin değerli tebaası sayılmış, krallığın himayesi altında görülmüş, din ve geleneklerini muhafaza etmelerinde özgür olacakları kararı alınmıştır (Şeyban, 2014: s. 82-83). Bazı Müslümanlar Hristiyan egemenliği altında yaşamayı zillet görmüş ve diğer Endülüs şehirlerine göç etmeyi yeğlemişlerdir. Bazı Müslümanlar ise Kastilya krallığının taahhütlerine güvenmiş ve Hristiyan hâkimiyetinde yaşamayı kabul etmiştir (Özdemir, 1996: s. 248). Ancak 1497 yılından 1592 yılına kadar devam eden fermanlarla resmî bir Hristiyanlaştırma politikasına girilmiş ve Müslüman halk ya vaftiz ya da sürgün olmak üzere iki tercih hakkıyla karşı karşıya bırakılmıştır. Buna karşın bazı iktisadi tedbirler sürgün şartlarını hayli zorlaştırdığı için, birçok Müslüman Hristiyan olmak durumunda kalmış, göç etmeyen ve din değiştirmeye de karşı çıkan Müslümanlar Engizisyonunda katledilmiştir (Özdemir, 1996: s. 284).

İber Yarımadası'nın Müslümanların hâkimiyetinde kaldığı 15. yüzyılın sonlarına kadar Museviler, Müslümanlar ve Hristiyanlar bir arada hoşgörü içinde yaşamıştır (Scruton, 1986: s. 1). Ancak İspanya kıyılarının Hristiyanlar tarafından Araplardan geri alınmasından sonra bölgede Hristiyan olmayanlar üzerinde baskı artmıştır. Özellikle İspanya ve Portekiz'de sürgün, tehdit ve baskılar sonucu inançlarını değiştirmiş Musevilere “domuz” anlamına gelen “marrano” adı verilmiştir (Balanuye, 2012: s. 26). Bu kesimi öteden beri Hristiyanlardan ayırt etmek için dönmüş, döneğ gibi anlamına gelen “konverso” ifadesi kullanılmıştır. Konversolar, İspanya ve Portekiz'de yönetim baskısı ve engizisyon korkusu yüzünden din değiştiren (değiştirmiş gibi görünen) Musevilere verilen isimdir (Popkin, 1999: s. 152-153).

Sürgün edilmektense din değiştirmeyi tercih eden Musevilerin samimiyeti engizisyon tarafından dikkatle izlenmiştir (Pollock, 1880: s. 2). İspanya ve Portekiz engizisyonlarının katı uygulamaları ve konversoların bu bölgelerde maruz kaldıkları ayrımcılık ve tacizler, onları daha rahat yaşayabilecekleri yerlere göç etmeye itmiştir. Bunun üzerine Musevilerin bir kısmı Habsburg hâkimiyeti altındaki Belçika, Hollanda, Lüksemburg gibi yerlere göç etmiştir (Nadler, 1999: s. 4-5). Spinoza'nın ailesi de Hristiyanlar tarafından ele geçirilen İspanya'dan dinî ayrımcılıklar nedeniyle önce Portekiz'e, sonrasında ise Hollanda'ya göç etmek zorunda kalmış Musevilerdendir.

1.2. ON YEDİNCİ YÜZYILDA HOLLANDA

“Hollanda” kelimesi, “Netherlands”in tam karşılığı olarak kullanılmaktadır. Netherlands, “Aşağı Ülkeler” anlamına gelmektedir. Tarihsel olarak Aşağı Ülkeler (Flemenk), bugünkü Belçika, Hollanda ve Lüksemburg (Benelüks) bölgesine karşılık gelir. “Hollanda” adı, aslında Aşağı Ülkeler'i oluşturan 17 eyaletten birinin adıdır. Hollanda, 17. yüzyılda, kuzeydeki eyaletlerin Habsburg hanedanlığından bağımsızlıklarını kazanma mücadelesi ve 1648 yılında imzalanan Vestfalya Antlaşması sonucunda Kuzey ve Güney eyaletleri arasında resmen bölünmüştür. Günümüzde Hollanda olarak andığımız ülkenin temelini oluşturan Kuzey Eyaletleri'dir (North, 2014: s. 9).

Hollanda'nın Altın Çağı olarak da anılan 17. yüzyılda, Hollanda'nın aristokrasi toplumundan burjuva toplumuna geçişi, Avrupa'da eşi benzeri olmayan bir süreçte gerçekleşmiştir. Zira söz konusu döneme gelindiğinde zaten Hollanda'da insanlar kendilerini doğuştan gelen ayrıcalıklarından ziyade, ticari statüleriyle tanımlıyor ve halkın büyük bir kısmı kentlerde ikamet ediyordu (North, 2014: s. 67-68). Ancak bu liberal eğilimler ve refah hâli, Hollanda'da her şeyin güllük gülistanlık olduğu anlamına gelmiyordu. 17. yüzyıl Hollanda'sında birbirleriyle din eksenli bir sınıfsal iktidar ve iktisadi çatışma içerisinde iki grup vardı. Bu gruplardan biri, stadholder yani valilik makamının sahibi, yürütme fonksiyonunu elinde bulunduran, ordunun idaresini yetkisi altına almış toprak soylu bir sınıfa mensup Oranj Ailesi idi (Balibar, 2016: s. 32-33). Diğeri ise Hollanda'nın, şehirlerin ve kamusal kuruluşların yöneticiliğini yapan, raadpensionaris yani baş müsteşarlık makamının sahibi, büyük bir finansal erke sahip kent soylu Regent grubudur (Nadler, 1999: s. 58). Aslında İspanya işgali ve Katolik putperestliği karşısında Hollanda'nın imanlı Kalvenistleri olan bu iki grubu aynı vatanseverlik ve dinî duygularla birlikte omuz omza mücadele etmiştir. Ne var ki, bağımsızlığın kazanılmasının ardından Oranj ailesi, devleti monarşik bir rejime sürüklemeyi denemiş ve bu girişimleri Regentler tarafından engellenmiştir. Regent lideri Johan de Witt, Baş İcra Kuvveti Reisi olduğunda, Oranjlar'ı askeri meselelerle ilgilenmekten menetmiş ve stathouderlık makamını kaldırmıştır. Ancak 1672'de gerçekleşen bir halk ayaklanmasında Johan de Witt ve erkek kardeşinin kalabalık bir grup tarafından linç edilmesiyle, Oranj ailesi tekrar hegemonyasını tesis etmeyi başarmıştır (Balibar, 2016: s. 33-34).

Hollanda'nın 17. yüzyıl mücadelelerine damgasını vurmuş ve ikisi de İspanyol hâkimiyetine karşı bu Kalvinist gruplar, Kalvenizm'in kendi arasında ikiye bölündüğü iki farklı eğilimini temsil ediyordu. Bu bölünme, 17. Yüzyılın başlarında Leiden Üniversitesi'nin İlahiyat bölümünde Jacobus Arminius ile Franciscus Gomarus adındaki iki din adamının, kader-özgür irade eksenindeki teolojik tartışmasından kaynaklanıyordu. Bu teolojik tartışma, devlet- kilise ilişkisinde hangisinin öncelikli rolü olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir. Regent grubunun desteklediği Arminiusçu görüş, içsel ve dışsal dinler arasında bir ayrım yapmış ve insanın asla baskı altına alınmaması ve özgürce yaşaması gereken bir vicdan hürriyetinden

bahsetmişlerdi. Dinî hoşgörü ve sivil iktidarı destekleyen bu eğilim, mülkiyet ve evrensel doğal haklar temeline dayanmış ve insanların rızalarının görüldüğü en yüksek makamın devlet olduğu kabulünden hareketle, devleti kilisenin üstünde konumlandırmıştır (Prak, 2005: s. 29-30; Balibar, 2016: s. 34-35).

Çoğunluğu oluşturan ikinci eğilim ise Oranj ailesinin de desteklediği ve daha katı bir din anlayışına sahip olan Gomarüşçuluk idi. Kader karşısında özgür iradenin geçersizliğini savunan bu anlayışta, dünyevi konularda prence, uhrevi konularda ise kiliseye itaatin savunusunun yanında, otoritenin kaynağını sadece tanrı olarak gören bir anlayış söz konusuydu (Ağaoğulları, 2018: s. 460). Arminiusçu Regentleri, dinî gevşeklik, lüks ve müsrif yaşamakla suçlayan Gomarüşçular, kilisenin özerkliğine ve prensin dindar olması gerektiğine vurgu yapmış ve bir tek kendi inancını hak din gördüğü için Hollanda'da diğer din ve mezheplere karşı hoşgörülü davranmamıştır. Siyasi bakımdan Oranj Ailesini destekleyen bu dindar Kalvinistler arasında, köylüler ve kentlerde yaşayan proletarya da bulunmuştur (Balibar, 2016: s. 35-38).

Hollanda'da İspanya'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde 1609-1621 yılları arasındaki ateşkes döneminde, bu iki grup arasındaki teolojik mücadele de su yüzüne çıkmıştır. Ateşkes'in devam etmesini isteyen raadpensionaris Oldenbarnevelt, Regent grubu temsilcisiydi. Savaşın devam etmesinden tarafa olan Oranjlı Prens Maurice ise Olderbanevelt'i ülkenin geleceğini tehlikeye atan, Katolik düşünceli biri olmakla suçluyordu (Prak, 2005: s. 33). 1619 yılında, Prens Maurice'in kışkırtmasıyla vatan hainliği gerekçesiyle infaz edilen Oldenbarbevelt'e isnat edilen suçlar arasında Arminiusçu din adamlarıyla iş birliği yapmak da vardı (Prak, 2005: s. 35). Bu infazın akabinde 1621 yılında Kuzey Aşağı Ülkeler Genel Meclisi'nde İspanyol sömürgelerinden biri olan Peru'ya gidip buradaki gümüş madenlerini ele geçirmeyi amaçlayan bir savaş filosu kurulması kararı alınmıştır. Bu savaşta Fransa ve İngiltere'de Kuzey Aşağı Ülkeleri'ni destekleyecekti (Parker, 1979: s. 172-173). Zaman zaman üstünlüğün iki taraf arasında el değiştirmelerine sahne olan savaş, 1648 yılında Kuzey Aşağı Ülkeler lehine sonuçlandı ve 24 Ekim 1648'de Kuzey Aşağı Ülkeler Birleşik Eyaletleri bağımsızlığını kazanmıştır.

Bağımsızlık savaşı, din çatışmaları ve ülkenin yönetimi için hegemonya mücadelesi içinde iki sınıfın iktidar mücadelesi arasında geçen 17. yüzyılın ilk yarısında dünyaya gelen Spinoza, Amsterdam'daki Portekizli Musevi topluluğuna mensup bir ailenin oğludur. İspanya'dan Portekiz'e, Portekiz'den Antwerp'e, Antwerp'ten Amsterdam'a göç etmiş Musevi bir ailenin oğlu olması ve babasının da ticaretle uğraşan bir elit sınıfın önde gelenlerinden biri olması sebebiyle Spinoza'nın Regent grubuna olan yakınlığı son derece doğaldır.

1.3. SPİNOZA'NIN BİYOGRAFİSİ

Spinoza, Musevi bir ailenin oğlu olarak, 24 Kasım 1632 tarihinde Hollanda'nın Amsterdam kentinde dünyaya gelmiştir. Doğumunda kendisine “kutsanmış” anlamına gelen “Baruch” (Latince “Benedictus”) adı verilmiştir. Ailesi İspanyol Musevilerinden olup, İspanyol engizisyonundan Portekiz'e göç etmiş, İspanya Katolikliği'nin baskısı Portekiz'e de yayılmaya başlayınca Kuzey Eyaletler'e göç etmek durumunda kalmıştır (Balanuye, 2012: s. 26; Pollock, 1880: s. 1). 1587 yılında Portekiz'de doğan ve kuruyemiş ticaretiyle uğraşan babası Michael Spinoza, Amsterdam'daki Musevi cemaatinin muteber bir üyesiydi. Spinoza'nın annesi 1638 yılında, Baruch henüz 6 yaşındayken vefat etmiştir (Klever, 1996: s. 14).

Baruch Spinoza'nın anadili Portekizce olsa da sokakta oynadığı arkadaşlarından Hollandaca (Dutch) da öğrenmiştir. Bununla birlikte İspanya'dan Portekiz'e göç ettikleri için kültürel dili İspanyolca olan bir aileden gelmektedir. Ama eğitim dili Kutsal Kitap dili olan İbranicedir. Ailesi, Spinoza'yı zamanının en mükemmel eğitimini veren Musevi cemaatine ait Talmud Torah okuluna göndermiş ve Spinoza burada dönemin en yetkin rabbileri (haham) olan Saul Levi Mortiera, Menasseh Ben Israel, Isaac Aboab gibi isimlerden teoloji, felsefe gibi eğitimler almıştır. Spinoza 14 yaşına gelene dek bu eğitime düzenli olarak devam etmiştir (Klever, 1996: s. 14-15). Spinoza bu yaşlara gelene kadar, aldığı teolojik eğitimden rahatsız değildir. Hatta babasının onun için haham olmaya yönelik bir kariyer planı çizdiği bilinse de Spinoza 18 yaşına geldiğinde bu planın pek de gerçekçi olmadığı görülür. 1650 yılında Franciscus van den Ende adında bir hocadan ders almaya

başlayan Spinoza, aslen Latince ve Skolastik uzmanı olan ancak Rönesans sonrası bilimsel gelişmelerden haberdar olan ve bunlarla yakından ilgilenen bu hocadan son derece etkilenir. Spinoza'nın, o tarihlerde çoktan şöhretli bir ad kazanmış olan ve tam da o yıl ölen Descartes'i de ilk kez Franciscus van den Enden'den duyduğu iddia edilmektedir (Balanuye, 2012: s. 26-27).

Rabbiler tarafından koordine edilen eğitimi yarıda bıraktığı bilinen Spinoza, 1654'e kadar babasıyla ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Spinoza, babası 1654 yılında vefat ettikten sonra, kardeşiyle birlikte şirket kurmuştur. Genç tüccarlar 1655 yılında iflas etmişlerdir. Spinoza, 1656 yılında kendisine kalacak olan yüklü miktarda borç endişesiyle babasının mirasını reddetmiştir. Maddi durumu iyice kötüye giden Spinoza, cemaatine ödediği rutin aidatları ödemeyi de durdurmuştur. 27 Temmuz 1656'da "sapkınlıkları" neden gösterilerek aforoz edilmesi, Spinoza'nın cemaate ödediği aidatları kesmesinin sadece ekonomik nedenlere dayanmadığının kanıtı gibidir (Klever, 1996: s. 15-16).

Spinoza'nın sıra dışı zihnini ve engin düşünce dünyasını biçimlendiren ve besleyen birçok kaynak vardır. İbranice öğrenen, Tevrat okuyan ve Musevi geleneklerine göre yetiştirilen Spinoza, Platonik felsefeden etkilenmiş olan Kabalist kurgularla da tanışmıştır. Bununla birlikte Spinoza, Moses Maimonides (Copleston, 1996: s. 7), Levi ben Gershom, İbn Ezra, Hasdai Crescas gibi Musevi filozoflarını sinagogtaki rabbileri aracılığı ile okumuştur. Hocalarının etkisi ve okuma arzusuyla İbn Gabirol'un tasavvuf felsefesi ile Cordoalı Moiz'in Kabala hakkındaki anlaşılması zor eserlerini bile okumuştur (Durant, 1973: s. 137). Latince öğrenmek amacıyla Franciscus van den Ende'nin evine pansiyoner olarak yerleşen Spinoza, hocasının yanında Hobbes düşüncesi ve Kartezyen felsefe ile tanışmıştır. Ayrıca Fransızca, İtalyanca ve Flemenkçe öğrenmiş, İtalyanca sayesinde Rönesans düşünürlerini araştırmıştır. Ünlü Rönesans düşünürü Giordano Bruno'nun, Spinoza düşüncelerinin gelişiminde ayrı bir önemi vardır (Fransez, 2004: s. 56). Franciscus van den Ende ile olan iletişimi Spinoza'nın hayatının pek çok boyutunda kalıcı izler yaratmıştır. Spinoza'nın hocası Van den Ende, Spinoza'nın ölümünden üç yıl önce, siyasi

faaliyetleri nedeniyle Fransa’da ölüme mahkûm edilmiş ve 6 Aralık 1674’te asılarak idam edilmiştir (Pollock, 1880: s. 12-13).

Spinoza, dinî çatışmaların ve bilimsel gelişmelerin yoğun yaşandığı bir dönemin Hollandası’nda yaşamış ve söz konusu siyasi, bilimsel, dinî gelişmeler onun felsefesini de etkilemiştir. Bunlar yaşanırken, Hollanda’nın görece hoşgörülü ve özgür ortamı Spinoza’nın düşüncelerinin gelişimi üzerinde rol oynamıştır (Scruton, 1986: s. 1-6). Spinoza’nın din adamlarından aldığı eğitim ile yetinmeyip, doğa bilimleriyle ve Latince ile tanışma arzusu duyduğu ve düşüncelerinin olgunlaşmaya başladığı dönemlerde Cordobalı Moiz’in Tanrı ile doğayı bir tutması, Gersonides’in dünyanın sonsuzluğunu savunması gibi düşüncelerden etkilenmiştir (Durant, 1973: s. 138). Ayrıca, Maimonides aracılığıyla İslam felsefesiyle de tanışmış ve Aristoteles felsefesini de öğrenmiştir (Scruton, 1986: s. 20). Spinoza, Gersonides’in düşüncelerinden hareketle madde dünyasının Tanrı’nın bedeni olduğu ve Kabalistik felsefeden hareketle Tanrı’nın içkinliği, yaratan-yaratılan özdeşliği gibi fikirleri benimsemiştir (Durant, 1973: s. 138; Scruton, 1986: s. 20).

Spinoza’nın Latince öğrendiği Van den Enden sayesinde düşünceleriyle tanıştığı Giardino Bruno’nun da Spinoza üzerinde büyük etkileri olmuştur. Bruno’ya göre her gerçek özde bir, nedende bir ve başlangıç noktasında birdir. Böylece Tanrı ile bu gerçek de birdir. Ayrıca zihin ile maddenin birliği ve fiziksel olan ile ruhsal olanın birliği de Bruno düşüncesinde söz konusudur. Felsefenin amacı ise bu çeşitlilikte birliği, maddede zihni, zihinde maddeyi algılamaktır (Durant, 1973: s. 139; Colepston, 1996: s. 11). Spinoza, yine Van den Ende sayesinde diğer öğrencilerle birlikte tiyatro ile de tanışmış ve 1657-1658 yıllarında bu öğrenci grubuyla birlikte tiyatro oyunları da sergilemiştir (Klever, 1996: s. 21).

Spinoza’nın Musevi cemaati tarafından aforozuna neden olacak “sapıkça” düşüncelerinin oluşum süreci, “kherem (herem)⁴ metni”nin sinagogun kapısına

⁴ Musevilikte birinin aforoz edilmesini ifade eden “herem”, haram ile yakın anlamlıdır. Tüm cemaat üyelerinin herem verilen kişi ile ilişkilerini kesmesi gerekir (Altaras, 2021). Detaylı bilgi için bkz. <https://www.avlaremaz.com/2021/12/05/bazi-aforozlar-yuzyillar-surer-bu-haftanin-spinoza-aforozu/>

asılmasından 4-5 yıl önce başlamıştır (Klever, 1996: s. 18). Musevi din adamlarının onu “doğru yola” döndürme çabaları da sonuçsuz kalmıştır. Bu çabalar, Spinoza’nın yılda 1000 florin karşılığında sapıkça düşüncelerinden vazgeçmesini sağlamaya çalışmakla başlamış, Spinoza rüşvet teklifini reddedince Spinoza’ya yönelik fiziksel bir saldırıya kadar devam etmiştir (Russell, 1972: s. 139). Bu süreçte Spinoza’nın Musevi öğretilerine yönelik eleştirileri artmış ve bu cemaatten özgürleşmek için babasının ticari faaliyetlerine katılmayı umut verici görmüştür. Bu doğrultuda çoğu “Mennonit” kökenli, özgür bir zihinsel dünyaya sahip ve Descartes’in felsefesiyle ilgilenen tüccarlarla temasa geçmiştir. Pieter Balling ve Jarig Jelles bu tüccarlar arasındadır. Spinoza’nın, ayrıca özgür düşünceli ve Kartezyen felsefeyi benimsemiş dindarlar olan Kolejantların toplantılarına katıldığı da bilinmektedir (Klever, 1996: s. 17).

Spinoza için bu süreç tam olarak, zihinsel dogmaları eleme ve tabulara karşı özgür düşünme egzersizleri anlamına geliyordu. Ancak bu süreçte Spinoza, Musevi cemaati tarafından dikkatlice izlenmiştir. Hatta sinagogun müdavimleri arasından seçilen iki Musevi tarafından sorgulanan Spinoza’ya, bir tür iman yoklaması yapılmıştır. Spinoza’nın bu tür sorgulamalara karşın ikiyüzlü bir tavır sergilememesi 22 Temmuz 1656 yılında (Balanuye, 2012: s. 29) onun sinagog kapısına asılan “kherem metni” ile aforoz edilmesiyle sonuçlanmıştır (Scruton, 1986: s. 8):

Baruch de Spinoza’yı cemaatten çıkıyor, dışlıyor ve lanetliyoruz. (...) Onu gündüz ve gecede, onu uyuduğunda ve uyandığında, onu sokağa çıktığında ve evine döndüğünde lanetliyoruz. Tanrı onu kendisinden esirgemesin, ancak Tanrı’nın öfkesi ve kıskançlığı onun üstüne olsun; Tanrı laneti onu süründürsün, bu kitapta yazılan tüm lanetler onun üstüne olsun ve onun ismi Tanrı’nın cennetinde yer bulamasın, Kutsal Kitap’ta anlatılan tüm lanetlerle Tanrı onu tüm İsrailoğullarından uzak tutsun...

Dindar Musevilere Spinoza’yla konuşmaları, yazışmaları, onunla aynı çatı altında kalmaları yasaklanmıştır (Kenny, 2017a: s. 73). “Baruch” ismiyle birlikte Musevi kimliğini de ardında bırakan Spinoza, 24 yaşındayken, Benedictus Spinoza olarak yeni hayatına başlamıştır (Ergün, 2019: s. 11). Yeni hayatında geçimini mercek

yontarak sağlamaya çalışan Spinoza hem gözlük camları hem de diğer optik aletler üretmeyi öğrenerek Antik Yunan'dan bu yana hayatını kendi el emeğiyle kazanan ilk filozof olmuştur (Kenny, 2017a: s. 73).

Amsterdam'da Ortodoks çoğunluğa karşın daha özgür düşünceli Museviler de vardır. Spinoza henüz 8 yaşındayken yaşanan *Uriel de Costa* trajedisi Spinoza ve ailesini derinden etkilemiştir. De Costa'nın Musevi şeriatını reddetmesi üzerine rabbilerin nefretini üzerine çekmiş, sonra dışlanmaya ve aşağılanmaya karşı sabrı tükenmiş ve sinagog ile resmen barışmıştır. İki kez dışlanan ve geri kabul edilen De Costa'nın hikâyesi nihayetinde intihar etmesiyle bitmiştir (Pollock, 1880: s. 8; Klever, 1996: s. 21-22). Benzer bir hikâyeye de İspanyol kökenli olup 1641'de Amsterdam'a göç etmiş tıp doktoru Juan de Prado sahiptir. Çalışmalarından dolayı bir naturalist olarak tanımlanan de Prado'nun 1650'lerde Spinoza ile iletişim hâlinde olduğu bilinmektedir. Musevi cemaati tarafından aforoz edilen bu isimlerin ortak özelliği Tanrı-doğa bütünlüğünü kabul etmeleri ve ruhun ölümsüzlüğünü reddetmeleridir (Klever, 1996: s. 22). Spinoza'nın aforozunda da hahamlar ondan pişmanlık ve uzlaşım beklemişse de Spinoza bu umutları boşa çıkarmıştır. Pişmanlık yerine sinagogtan ayrılışını doğrulayan bir *Savunma* (*TPI*'nin ilk kaba biçimi sayılabilecek) yazmıştır (Deleuze, 2011: s. 8).

Musevi cemaatinin öfkesi, aforozun gerekçesi olarak yazılan ifadeye “...*hem uygulamaya koyduğu hem de öğrettiği dehşet veren sapkın düşünceleri ve girdiği canavarca eylemleri...*” (Lyold, 1996: s. 1) olarak açıklanmıştır. Spinoza'nın o sıralardaki “canavarca” eylemleri düşünmek, okumak ve kısmen de tartışmaktan ibaretti. Ancak aforoz olayından sonra bu eylemler somutlaşacak ve Spinoza yazmaya başlayacaktı. 1660'a dek Amsterdam'da Spinoza düşmanlığı artarak sürmüştü ve sinagog, Amsterdam'da resmi makamlara başvurarak Spinoza'yı “tüm kutsallıklara ve ahlaka karşı tehdit oluşturduğu” gerekçesiyle ihbar etmiştir. 1660 yılında Leiden yakınlarında sakin bir kasaba olan Rijnsburg'a giden Spinoza, burada 3 yıl içinde 4 farklı kitap üzerinde çalışmıştır. Bunlar; *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*; *Tanrı, İnsan ve İnsanın Esenliği Üstüne Kısa İnceleme (Kısa İnceleme)*; *Descartes Felsefesinin İlkeleri*; *Etika* adlı eserlerdir (Balanuye, 2012: s. 30).

Aslında Spinoza'nın aforoz edilmesinde cemaat öğretilerine aykırı davranma gibi meselelerin ötesinde siyasi nedenler de vardır. Amsterdam şehrinde 1619 yılında Musevilere resmi olarak yerleşme izni verildiğinde onlardan Hristiyanlığa karşı bir saldırıda bulunmamaları da beklenmiştir (Elmas, 2015: s. 31). Oysa Spinoza ve De Prado gibi kişilerin düşünceleri bütün dinlere ve dinsel düşünme biçimlerine bir saldırı niteliğindedir. Spinoza'nın 1656'da De Prado'nun ise 1657'de gerçekleşen aforozunun nedenlerinden biri de Musevilerin İngiltere'ye yeniden kabul edilmesi meselesidir. 1290 yılında Kral Edward tarafından İngiltere topraklarından kovulan Museviler, 1642 yılında kurulan Cromwell hükümeti ile yeniden İngiltere'de yaşama serbestisi kazanmıştır. Amsterdam'da gerçekleşen bu aforozların nedeninin, Musevilerin İngiltere'ye karşı, aykırı ve heretik gibi görünmektense, mazbut insanlar olduklarını gösterme çabaları olabilir (Tatian, 2017: s. 38). Bununla birlikte, Spinoza siyasi olarak düşünce ve ifade hürriyetini savunan, liberal bir zihniyete sahipti. Spinoza'nın hocalarından olan Rabbi Menasseh ben Israel bile Doğu Hindistan şirketini eleştirdiği için 1640'ta neredeyse aforoz edilecekti. Spinoza'yı yargılayan heyet üyeleri Regent grubuna karşı, Oranj yönetimini destekleyen kimseler olmakla birlikte çoğu Doğu Hindistan Şirketi'nin ortağıydı. Spinoza'nın liberallerle olan bağları ve Regent grubundan bir politikacı olan Jan de Witt'in Cumhuriyetçi Parti'sine yakınlığı onu bir isyancı yapmıştır. Spinoza din çevresi ile bağlarını kestiğinde ekonomi çevresinden de ayrılmış ve aile mesleğini bırakarak gözlük camı yapımı öğrenmiştir. Spinoza zamanla optiğin yasalarını kavrayan ve el işçiliği ile donanmış bir filozof zanaatkar olmuştur (Deleuze, 2011: s. 9-10).

1663-1664 yıllarında babasının, üvey annesinin ve kız kardeşinin ölümlerini tecrübe eden Spinoza maddi olarak da sıkıntılı dönemler yaşamıştır. 1661'de Spinoza'nın Rijnsburg kasabasına taşınmasındaki neden Leiden'e olan yakınlığıdır. Bu bölgeye Spinoza, Kolejanlı arkadaşları tarafından yönlendirilmiştir. Leiden, söz konusu dönemde Kolejanlı grupların etkinlik merkezi ve din özgürlüğü arayışındaki mülteciler için yüksek hoşgörü sahibi bir yerdir. Spinoza'nın kaldığı ev, Kolejant üyesi bir kimyager ve cerrah olan Herman Dircksz Homan'a aittir. Spinoza, evin arka tarafında bir odayı mercek yontmak üzere hazırlamış, sadece gözlük camı değil,

teleskop ve mikroskoplar da yapmıştır (Nadler, 1999). Spinoza, Rijnsburg’da Latince yazmış olduğu *Kısa Deneme* adlı eserini arkadaşı Jelles’e sunmuş ve arkadaşı bu eseri Hollandacaya çevirmiştir. 1661 yılında, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* eserini yazmış ancak bu eser tamamlanmamıştır. Rijnsburg’da, ilişkisini sonra mektuplaşmalar yoluyla sürdüreceği dostu Henry Oldenburg ile de tanışmış ve bu entelektüel dostluk verimli felsefi paylaşımlarla devam etmiştir (Balanuye, 2012: s. 31).

1663 yılında Rijnsburg’dan ayrılan ve Hague (La Haye) yakınlarında Voorburg’a yerleşen Spinoza, bu yerleşmenin hemen öncesinde Amsterdam’daki dostlarının isteğiyle, *Descartes Felsefesinin İlkeleri* eserini sunmuş, Jelles finanse etmiş, Rieuwertz kitabı yayımlamış, Balling ise Hollandacaya çevirmiştir. Bir doktor, şair ve Amsterdam’da yeni tiyatronun oluşturucusu olan Lewis Meyer ise kitabın önsözünü yazmıştır (Deleuze, 2011: s. 10; Balanuye, 2012: s. 31). Meyer’in kitaba yazdığı önsözden anlaşıldığı üzere, Spinoza, Descartes’in Kartezyen felsefesinin bir takipçisi değildir. Voorburg’da geçen 6 yılın en önemli taraflarından biri de Spinoza’nın burada ünlü gökbilimci Christian Huygens ile tanışmasıdır. Bu bilim insanı, Satürn’ün Titan adı verilen uydusunun kâşifi, sarkaçlı saatin mucididir. Spinoza ile Huygens arasındaki verimli bilgi alışverişinde, Huygens, lens ve optik konusunda Spinoza’dan öğrendikleriyle kendi geliştirdiği teleskopunda önemli iyileştirmeler sağlamıştır (Balanuye, 2012: s. 33).

Voorburg’ta kaldığı yıllarda Spinoza başyapıtı olan *Etika*’yı büyük ölçüde tamamlamıştır. Ancak Spinoza, bu önemli yapıtı tamamlamayı erteleyerek *TPI’Yİ* bitirmiştir (Balanuye, 2012: s. 32). *TPI* yazar adı belirtilmeden ve sahte bir yayıncı adıyla basılmıştır. 1670’te okurlarla buluşan kitap çok sert bir biçimde eleştirilmiştir. Teolog Jacop Thomasius, kitabı tanrısız bir belge olarak tanımlamış, Leibniz de cevap olarak Thomasius’a “*felsefe yapma özgürlüğü üzerine yazılmış olan bu dayanılmaz derecede küstah kitabı hakettiği şekilde ele almışsınız*” sözleriyle hak vermiştir. Regnier Marsveld ise bu kitabın “*unutulmuşluk mezarına ebediyen gömülmesi gerektiğini*” yazmıştı. Bir zamanlar Spinoza’ya hayranlık besleyen Blijenbergh’e göre “*kitap, tüm makul insanlar, aslında tüm Hristiyanlar tarafından iğrenç bulunacak*”tı.

Çünkü kitap, eleştirenlere göre, Hristiyanlık dinini ortadan kaldırıp yerine doğa dinini koymaya çalışıyordu. Protestanlar, Kartezyenler ve hatta Spinoza'nın arkadaş çevresi olarak bilinen Kolejanlar bile *TPI*'yi sert bir biçimde eleştirmiş, Hobbes gibi sekülerizm konusunda en cesur adımlar atmayı başarmış bir kişi bile kitabın cesareti karşısında şaşkınlık içinde kalmıştır (Nadler, 1999: s. 293).

“Spinozacılık”ın bile hakaret olarak kullanılmaya başlandığı dönemlerde, 1669 yılında Spinozacı eğiliminden dolayı reddedilen felsefi bir sözlüğün yazarı Koerbagh tutuklanmış ve hapisnede ölmüştür. Spinoza'yı daha olumsuz endişelerden kurtaran şey Cumhuriyetçi Parti ile olan bağları ve Jan de Witt ile olan dostluğuydu. 1653'ten beri Regent grubundan Jan de Witt Hollanda eyaletinin sulh yargıç başkanıydı. Siyasi, askeri ve hukuki açılardan son derece deneyimli ve etkili olan De Witt, matematik ve felsefeyle de yakından ilgiliydi (Deleuze, 2011: s. 12). Spinoza'nın yaşamının rahipler tarafından güçleştirildiği varoştan Hague'ye taşındığı 1669 yılından itibaren, evinin kirası De Witt tarafından ödenmiş ve De Witt devlet işlerinde Spinoza'ya danışma karşısında ona bir emekli maaşı bağlamıştır (Deleuze, 2011: s. 12; Pollock, 1880: s. 30). 1672 yılında Fransızların istilasıyla eş zamanlı olarak gerçekleşen bir halk ayaklanmasında Spinoza'nın yakın dostu Jan de Witt'in kardeşleriyle birlikte katledilmesi, monarşik eğilimlerin Birleşik Eyaletler'de güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Spinoza'nın düşünce dünyasında derin izler bırakan bu olaydan sonra Spinoza'nın ilk kez sessizliğini bozduğu ve sokaklarda bağırıldığı bilinir (Ağaoğulları, 2018: s. 459-460; Klever, 1996: s. 40).

Öte yandan Spinoza'nın ünü yayılmaya başlamış ve takdir de toplamıştı. Örneğin, 1673 yılında Alman İmparatorluklarından Palatine'in prensi tarafından Heidelberg Üniversitesi'nde kendisine kürsü teklif edilmiş, ancak Spinoza bu teklifi münasip bir dille geri çevirmiştir (Steinberg, 2005: s. 5). Spinoza'ya gelen teklif mektubunda “...halkın dinî inançlarına saygı duyma gereği...” şeklindeki bir ifade (Scruton, 1986: s. 14), Spinoza'ya düşündüklerini ifade edebilme özgürlüğünün her an kısıtlanmaya hazır olduğunu hatırlatmış gibidir. Spinoza, kamusal dini rahatsız etmemek için felsefe yapma özgürlüğünün hangi sınırlara dahil edilmesi gerektiğini bilmediğini ifade etmiştir (Klever, 1996: s. 42). Diğer bir örnek ise Fransızların

Hollanda'yı işgali sırasında, Fransız Condé komutanının Spinoza'yı Utrecht'e davet etmesi ve Spinoza'ya kraliyet tarafından bir ödenek bağlanması karşılığında, Kral 14. Louis'e kitaplarından birini ithaf etmesi teklifidir. Spinoza, davete icabet etmesine karşın, Fransız kralına kitap ithaf etme teklifini geri çevirmiştir (Nadler, 1999: s. 315-316). Filozofun değerinin ağır ağır anlaşılması olarak değerlendirilebilecek bu gelişmeleri, Jan de Witt'in ölümünü izleyen yıllarda Oranjların iktidarı elde etmesiyle 1674 yılında *TPİ*'nin Hollanda'da tamamen yasaklanması takip etmiştir. Spinoza'nın henüz hayattayken anonim olarak yayımlanan en büyük yapıtı, Spinozacı ifade gücünden mahrum bırakılmak istenmişse de baskılar, fikirlerin "conatus"u karşısında yenilmiş ve eser günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başaramıştır (Balanuye, 2012: s. 35).

Spinoza, 1675 yılında son şeklini verdiği ve birkaç kişi dışında herkesten sakladığı, geometrik bir metot ile ortaya koyduğu ana eseri *Etika*'yı yayınlamak istemiş ve yayınlamak için Amsterdam'a gitmiştir. Ancak kitap baskıya girer girmez yayını durdurmuştur. *Etika*'yı yayınlamayı düşündüğü sırada uğradığı bıçaklı bir saldırı girişimi, onu, bu eseri yayınlamaktan vazgeçirmiştir. Spinoza, düşüncenin insanlar tarafından her daim sevilmediğini hiç unutmamak için bıçak darbesiyle yırtılmış paltosunu saklamıştır (Deleuze, 2011: s. 8). Spinoza, Amsterdam'dan Hague'ye döndüğünde, Oldenburg'a *Etika*'nın yayımlanmasını durdurma nedenini şöyle anlatmıştır (Spinoza, 2014: s. 325):

Ben işle ilgilenirken, benim Tanrı üzerine yazdığım ve Tanrı'nın var olmadığını göstermeye çalıştığım bir kitabın basılması dedikodusu yayıldı. Pek çok kişi bu dedikoduya inandı. Belki de dedikodunun yayılmasından sorumlu olan teologlar, bu fırsatı kaçırmadılar ve beni Prens'e ve Adli Yargıç'a şikâyet ettiler. Dahası aptal Kartezyenler beni destekledikleri kuşkusunu ortadan kaldırmak için, her yerde düşünce ve yazılarımı yermeye başladılar. Bunu hâlâ da sürdürüyorlar. Bu haberleri aldığım güvenilir kişiler, teologların her yerde bana karşı kumpaslar kurduğunu da söylediler, bunun için işlerin nasıl bir hâl alacağını beklemeye ve başladığım baskıyı durdurmaya karar verdim. Bundan sonra sana da yapacaklarımı bildirme niyetindeyim, ancak durum her gün daha da kötüye gidiyor ve bu konuda ne yapacağımdan emin değilim.

Spinoza'nın 1665 yılında *Etika* eserine ilişkin çalışmalarına ara vererek *TPI* için çalışmaya başlaması şaşırtıcı değildir. *TPI*, insanların akıldışı tutumlarının nedenlerini anlamaya çalışan, özgürlük savunusu yapmanın neden zor olduğunu sorgulayan (Deleuze, 2011: s. 12), bununla birlikte kutsal metinlerdeki peygamberlik ve mucizelere ilişkin mantıksal sorgulamalar yöneltten bir kitaptır. Bu kitabı önce yayımlamak istemesinin nedeni, içerdiği düşünce ve ifade hürriyeti fikirlerinin yayılacağı umuduyla, en radikal eseri olan *Etika*'nın kabul görmesinin zeminini hazırlamaktı. Ancak gerek dinî gerek seküler ve siyasi çevrelerden aldığı tepkiler ve kendisinin zararlı bir insan olduğunun ilan edilmesi, Spinoza'nın hesaplarının tutmadığını göstermiştir. *TPI*'nin, *Etika*'nın özgürce yayımlanabilmesi için kapı aralaması şöyle dursun, *Etika*'nın Spinoza'nın sağlığında yayımlanmasını imkânsız kılmıştır. (Elmas, 2018: s. 30-32).

Spinoza 1676 yılında Hague'deki evinde, dönemin ünlü filozoflarından Leibniz tarafından ziyaret edilmiştir (Colepston, 1996: s. 7-8). Leibniz ziyareti ile ilgili, Russell “...*Spinoza'nın felsefesine çok şey borçlu olan Leibniz, ona olan borcunu gizlemiş ve onun lehinde tek sözcük bile söylememiştir... Hatta daha da ileri giderek Spinoza ile olan tanışıklığını inkâr etmiştir...*” (Russell, 1947: s. 592) tespitinde bulunmuştur.

1676 yılında Spinoza'nın sağlığı giderek kötüleşmeye başlamış, bir tür tüberküloz hastalığı görülmüştür. Hastalığının ilerlemesinde, mercek yontma işinin etkili olduğu kabul edilmektedir (Balanuye, 2012: s. 37). Spinoza sağlığında yayımlayamadığı *Etika*'yı tamamladıktan sonra, *Politik İnceleme* üzerine çalışmaya başlamış, insan kalabalığını bir köle topluluğu olmaktan çıkarıp özgür insanlara dönüştürebilmenin imkânını sorgulamıştır. Ancak Spinoza'nın ömrü bu eseri tamamlamaya yetmemiş, 1677 yılının şubat ayında arkadaşı Meyer'in yanında akciğer hastalığından dolayı hayata gözlerini yummuştur. 1677 yılının sonunda, adı bilinmeyen bir yardımseverin katkısıyla Spinoza'nın beş eserinden oluşan *Opera Posthuma* yayımlanmıştır (Deleuze, 2011: s. 14-15). *Opera Posthuma*, Spinoza'nın *Etika*, *TPI*, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, *Epistolae* (Mektuplar) ve

İbranice bir dilbilgisi kitabı olan *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* eserlerinden oluşmaktadır.

Kırk dört yıllık kısa yaşamına yüzyılların düşünsel ve felsefi mücadelelerini sığdıran ve bunu *TPİ* ve *Etika* gibi zamanının çok ötesinde eserlerle somutlaştıran Spinoza, asla karamsar ya da çileci tipte bir düşünür olmamıştır. Bir kadeh şarap veya bir pipoyla bile hayattan zevk almayı bilen düşünür, bir mektubunda “*hayatımı keder ve yakınmayla değil, neşe ve huzur içinde geçirmeye çalışıyorum*” yazmıştır (Klever, 1996: s. 44). Spinoza’nın biyografi yazarı Johannes Colerus’tan aktarıldığı kadarıyla Spinoza, evde yalnız kaldığı zamanlarda bedensel ağrılarından şikâyet etmemiş ve hastalığını sükûnetle karşılamıştır. Colerus, “*birkaç örümcek bulup, onları birbiriyle dövdürürdü. Örümcek ağına sinekler atarak zaman zaman kahkahalara gömülerek, bundan zevk alırdı.*” sözleriyle filozofun çocuksu ruhunu ortaya koymuştur (akt. Pollock, 1880: s. 421; Deleuze, 2011: s. 15). Hayvanların doğal bir şekilde var kalmak için öldürme çabaları, acı ve ölümden içsel olarak kaçınmaları Spinoza’ya, varlığını sürdürme arzusu anlamına gelen *conatusun* ne kadar doğal bir eğilimi olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte Spinoza’nın düşünceleri tümel bir biçimde anlaşılmaya çalışıldığında, insandaki zalim-köle ilişkisine gönüllü boyun eğişi, yani kısacası doğal olmayan gönüllü köleliğe yönelik sorgulamaları görülecektir.

Spinoza yaşarken sadece iki eseri yayımlanabilmiştir. Bunlardan biri *Descartes Felsefesinin Temel İlkeleri*, diğeri ise anonim olarak basılan *TPİ*’dir. *Etik*, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*, *Kısa İnceleme* ve *Politik İnceleme* eserleri ölümünden sonra dostları tarafından yayımlanmıştır. Filozof, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* ve *Politik İnceleme* eserlerini tamamlayamamıştır.

Spinoza’nın İbn Rüşd, Farabi, İbn Bâcce, İbn Meymun, Hasdai Crescas gibi filozoflarla olan bağlantısallığı aldığı eğitimler gereği kaçınılmazdır. 17. yüzyıl aydınlanmasının kavşak noktasının Amsterdam olması, Spinoza’yı anlamaktan doğan sevinçten pay almasıyla nasiplendirmiştir. Amsterdam’da Spinoza’nın büyüdüğü mahallenin bir blok ilerisinde Spinoza’dan üç yaş büyük ve Satürn’ün halkalarını

keşfetmiş fizikçi olan Christine Huygens'in olması, Huygens'in Descartes'in öğrencisi ve Leibniz'in matematik hocası olması bilim/felsefenin bağlantısallığına bir örnektir. Bu bağlantısallık, Spinoza'nın felsefesine de her bütünün başka bir bütünün parçası olduğu, zihin-beden bütünlüğü biçiminde yansımış olabilir. Kılıç'a göre zihinsel etkileşim ağı zamanı aşan bir düşünce aktarımı ile yayılmış, Spinoza'nın düşünce ağı da Şeyh Bedreddin, Mevlâna, Maimonides, İbn Rüşd, İbn Sina ve Farabi'den ve elbette Antik Yunan düşünce modellerinden etkilenmiştir (Kılıç, 2023: s. 72-74).

Spinoza'nın zihinsel dünyasına esas zenginliğini veren şey, beslendiği kaynakların çeşitliliği ve beslendiği her kaynağa eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşımıdır. Çocukluktan itibaren Menasseh ben İsrail, Levi Mortiera gibi hocalardan aldığı teolojik eğitimden, kökleri Bağdat'a kadar uzanan Endülüslü filozofların Tanrı ve varlık felsefeleriyle tanışan filozofu, bu eğitim tatmin etmemiş, gençliğinde Van den Enden ile tanışıp Giardino Bruno gibi Rönesans düşünürlerini öğrenmiştir. Descartes'in Kartezyen felsefesini tam anlamıyla öğrenen filozof, bir Kartezyen felsefe takipçisi olmayı seçmemiş, Kartezyen felsefenin ruh-beden düalizmine karşı çıkmıştır. Düşünce dünyasını besleyen Kutsal Kitap'a, Endülüslü düşünörlere, Rönesans düşünörlere, Kartezyen felsefeye eleştirel bir biçimde yaklaşmayı başarmış olan Spinoza, kısmen bu düşünörlerin ve düşöncelerin etkisinde, kısmen de onlardan farklı bir varlık, Tanrı, insan ve siyaset, dolayısıyla da farklı bir özgörlük anlayışı geliştirmiştir.

1.4. SPİNOZA'NIN FELSEFESİ

Bir filozofun siyaset felsefesini varlık, bilgi ve din felsefesinden bağımsız ele almak, özgörlük tasavvurunu siyaset felsefesinden ve dolayısıyla varlık ve bilgi felsefesinden bağımsız düşünmek zordur. Orta Çağ filozofları ve Spinoza, özgörlüğü epistemolojik bir süreçle elde edilen içsel bir armağan olarak görmüştür. Tanrı-doğa özdeşliği kuran Spinoza, bu epistemolojik süreci nedenlerin bilgisi zinciriyle ilk nedenin bilgisine gitmekte yani Tanrı Doğa'nın bilgisini elde etmekle açıklamış ve tabiatın yasalarına vakıf olmakla tutkuların akla, edölgilerin etkilere dönüştöreceğini ve özgörlük ve etkin olunacağını ifade etmiştir. Bu düşönceden çıkacak olan mantıksal

sonuç ise tabiatın üstünde aşkın bir kuvvet arayışının insanı köleliğe götüreceğidir. Orta Çağ felsefesinin aşkını ve idealist düşüncesi Spinoza'da daha maddeye içkin bir biçime evrilmiş ve bu evrilme süreci yavaş ve kademeli de olsa özgür düşünceye zemin hazırlamıştır. Tanrı'nın aşkınlığı/içkinliği, antropomorfizm, yurttaşın devlet karşısındaki durumunun, kulun Tanrı karşısındaki durumunun bir prototipi olması gibi tartışmalar doğrudan teoloji, siyaset ve özgürlüğün bağlantısal bütünselliğini, bir bütün olan felsefenin birbirine bağımlı parçaları olduğunu gösterir. Bununla birlikte evrenin oluşu, varlıklar hiyerarşisi, ereksellik/determinizm, hür irade, din-felsefe ilişkisi, kutsal kitap yorumu gibi konularda Spinoza Orta Çağ filozoflarıyla pek çok benzerlik ve farklılıklara sahiptir. Spinoza'nın teolojik-politik sistemi ile Orta Çağ teolog ve filozoflarının teolojik-politik sistemleri arasındaki bu bağlantısallık, geniş bir perspektiften bakıldığında neden Orta Çağ'ın Müslüman, Hristiyan ve Musevi düşünürlerinin teolojik-politik felsefelerinden özgür bir düşünsel sistem ortaya çıkmadığı ve fakat Spinoza düşüncesinden böyle özgürlükçü bir siyaset felsefesi neşet ettiği sorusunun anakronist olmayan cevaplarını içermektedir.

Diyalektik materyalizmdeki “yadsımanın yadsınması” ilkesine göre ilk aşamada modası geçmiş, eski sosyal düzeni kutsallaştıran din ve devlet sistemi ideolojisiyle birlikte ortadan kaldırılmak istenir ve fakat bunu tam anlamıyla başarmak mümkün değildir. Bunun için eski toplumun üyeleri ve bunların düşünceleri yeni toplumun parçaları hâline getirilir ve bir önceki dönemin gelişmelerinden faydalanılır. Bu ilerlemelerin ve düşüncelerin üzerine yeni bir toplumsal ilişkiler ağı, dinî/felsefî düşünceler, devlet sistemi ve buna yönelik bir ideoloji yaratılır (Boguslavsky vd.: 1990: s. 128). Bu bölüm, diğer bölümlerle birlikte okunduğunda anlaşılacağı gibi, Spinoza'nın Orta Çağ filozoflarının bütün düşüncelerini yadsımamış, epistemolojileri, bazı filozofların kadim alem düşüncesi vb. bazı düşüncelerinden istifade etmiş ve bunları bağlantısal bütünsellik içerisinde kendi teopolitiğinin parçası hâline getirmiştir. Ancak bu filozofların çoğunda görülen teleolojik bakış açısını, aşkın ve amaç sahibi Tanrı anlayışını, insan merkezci düşüncelerini yadsıyarak daha tabiata içkin ve özgün bir özgürlük anlayışı geliştirmiştir. Bu başlık altında, söz konusu özgürlük düşüncesini temellendiren varlık, bilgi, din ve siyaset felsefeleri incelenecektir.

1.4.1. Spinoza'nın Varlık Felsefesi

Spinoza'nın bütün felsefi yapısı Tanrı'nın varlığında temellenir. Varlığın ilk nedeninin Tanrı olması, bilginin en son ve en üstün aşamasının Tanrı'yı bilmek olması bunun kanıtıdır. Var olan her şeyin Tanrı'nın sıfatlarının modusları olduğunu düşünen Spinoza'nın felsefesi sistemini çözümlemeye önce Spinoza'nın varlık felsefesinden, yani ontolojisinden başlanması gerekmektedir. Bu başlık altında önce, her şeyin ilk nedeni olan ve sonsuz etkinlik ve yetkinlik sahibi Tanrı, töz ve natura naturans kavramları incelenecek; sonra varlık nedeni Tanrı'ya dayanan ve etkinliği, yetkinliği, erdemi Tanrı bilgisine bağlı tekil ve sonlu şeyler olun modus, natura naturata ve insan kavramları anlaşılmalı çalışılacaktır. Zira Spinoza'nın özgürlük kavramı, varlığın dayandığı nedenleri bilmekte ve son kertede her şeyin dayandığı ilk neden olan Tanrı'yı bilerek mutlu, kutlu, erdemli, etkin ve yetkin olmakta kendini göstermektedir.

1.4.1.1. Tanrı-Töz-Causa Sui-Natura Naturans

Spinoza'nın ontolojisinin temelinde nedensellik bulunmaktadır. Buna göre bütün varlıkların var oluş nedeni, başka bir varlığa dayanır. Ancak bu nedensellik sonsuza dek gidemez. Buna göre tek bir varlık vardır ki, nedeni başka bir varlığa değil, kendine dayanır. Bu varlık, kendi kendisinin nedeni olan, biricik töz, özü varlığı kuşatan, ilk neden, nedenlerin nedeni Tanrı'dır. Spinoza'nın felsefesinin başlangıcı Tanrı'dır. Spinoza'nın Tanrısı hem kendisinin hem de tüm mevcut şeylerin ilk nedenidir. Tanrı, evrende var olan her şeyin özünü oluşturan biricik tözdür (cevherdir) (Spinoza, 2019a: s. 31; Fransez, 2004: s. 143-144). Tanrı kendi kendisinin nedeni (causa sui), özü gereği var olan, biricik töz ve mutlak varlıktır. Spinoza kendi kendisinin nedeni olmayı *Etika*'da şöyle tanımlamıştır: “*Özü varlığı kuşatan, başka bir deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek şeye, kendi kendisinin nedeni diyorum*” (Spinoza, 2019a: s. 31). Bir şeyin özü gereği var olması demek, varlığında yokluğu ihtiva edecek hiçbir şey bulunmaması demektir. Yani bir şeyin özü gereği var olması, var olmasının zorunlu ve mutlak olması ve o şeyin yokluğu diye bir durumun düşünülmemesi anlamına gelir. Öz gereği var olmak ile kendi kendisinin nedeni olmak arasında sıkı bir bağ vardır. Zira varlığı bir başka varlık nedeniyle meydana

gelen bir şeyin, yine bir başka varlık nedeniyle varlığının son bulması gerekir. Oysa varlığı kendine dayanan bir şeyin varlığını sona erdirecek bir dış etken ve bir neden düşünülemez. Tanrı'nın veya herhangi bir başka varlığın, kendi varlığını olumsuzlayan hiçbir unsur ihtiva etmesi de düşünülemez. Dolayısıyla biricik töz olan Tanrı'nın olmaması diye bir şeyin düşünülmesi söz konusu olamaz. Böyle bir Tanrı anlayışı Aristoteles takipçisi İbn Rüşt ve İbn Meymun gibi filozofların ve bunlardan esinlenen Thomas Aquinas, Brabantlı Siger gibi skolastiklerin Tanrı anlayışıyla örtüşmektedir. Böyle bir teolojik tasavvurda Tanrı'nın özgürlüğü hür iradesiyle istediğini yapmaya ya da yapmamaya karar vermesinden değil, Tanrı'nın varlığının ve eylemlerinin başka bir şey tarafından gerektirilmiş olmamasından ileri gelir.

Spinoza, *Etika*'da tözü (substantia) şöyle tanımlamıştır: “*Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum*” (Spinoza, 2019a: s. 31). Tekçi bir töz ve varlık anlayışına sahip olan Spinoza, “*Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan töze Tanrı*” demiştir (Spinoza, 2019a: 32). Töz, varlığı özünde olan ve kendi kendisinin nedeni olan Tanrı'dır. Tanrı kendisi aracılığıyla var olur ve kavranabilirken, var olan diğer her şey biricik töz olan Tanrı aracılığıyla var olup kavranabilir. Töz sonsuzdur, tektir, bölünemez ve sınırlanamaz bir varlıktır (Zelyut, 2003: s. 13).

Spinoza, sonlu töz diye bir şeyin olduğunu kabul etmemekte, tözün kendi türünde sonsuzca yetkin olduğunu savunmaktadır. Çünkü eğer töz sonlu olsaydı ya kendi kendini, hür iradesiyle sonlu kılmış olacaktı ya da kendini sonsuz kılma iktidarına sahip olmadığı için sonlu olacaktı. Ancak bu ihtimallerden ikisi de Spinoza'ya göre saçmadır (Spinoza, 2015: s. 32-33). Zira töz, özü varlığı kuşattığından dolayı özü ve doğası gereği sonsuzca yetkindir. Dolayısıyla tözün özü, sonsuz varlığını sınırlayacak hiçbir şeyi ihtiva edemez. Kısacası tözün sonsuzluğu özünün mecbur kıldığı bir yasadır. İkinci ihtimal göz önünde bulundurulduğunda, tözün, Tanrı tarafından sonsuz olarak belirlenmediği ya da belirlenemediği sonucu ortaya çıkar. Töz, eğer Tanrı tarafından sonsuz olarak belirlenememiş diye düşünülürse, Tanrı'nın

kadir-i mutlaklığına aykırı bir durum düşünülmüş olur. Fakat kadir-i mutlak Tanrı'nın, töze sonsuz yetkinlik verme iktidarının olduğu ortadayken, Tanrı bunu yapmamışsa, o zaman da Tanrı'nın kötü niyetli olduğu düşünülebilir ki, böyle bir şey iyi ve yetkin olan Tanrı'nın tabiatıyla tamamıyla çelişmektedir (Spinoza, 2015: s. 33-34).

Spinoza'ya göre aynı doğaya sahip birden fazla tözün olması mümkün değildir. Kendi kendisinin nedeni olmak ve var olan diğer bütün varlıkların da nedeni olmak, tözün tanımı gereğidir. Birden fazla tözün olduğu durum düşünülürse, örneğin A ve B birbirinden ayrı iki töz olarak kabul edilirse, A ve B tözleri hem kendi kendilerinin nedeni hem de birbirlerinin nedeni olacaklardır. Oysa bu durum, tözün doğasını içeren upuygun tanımıyla çelişmektedir (Spinoza, 2019a: s. 34-36). Tözün bölünemez olma özelliği, tözün sonsuzluğu ve tekliği özelliklerinin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Spinoza'ya göre mutlak olarak sonsuz bir töz bölünemez. Zira mutlak sonsuz töz bölünürse, parçalarının da mutlak sonsuz olması gerekir. Bu durumda da doğada birden fazla tözün mevcut olması söz konusu olur. Böylece parçalara bölünen töz, doğasını kaybeder ve artık töz olmaktan çıkar (Arıcan, 2004: s. 62-63).

Spinoza'ya göre töz sınırsızdır. Sınırsızlık, iki boyuta sahiptir. Bu boyutlardan biri kendi türünde sınırsız olmaktır. “*Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatla başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinde sonlu* (2019a: s. 31)” der Spinoza. Biricik töz olan Tanrı'nın sonsuzluğu mutlaklıktır. Tanrı'nın zaten kendisiyle aynı tabiatla olan başka bir şeyle sınırlanması imkân dâhilinde olamaz. Zira Tanrı, özü ve tabiatı gereğince tek tözdür. Tanrı mutlak sınırsızlığa sahip bir tözdür. Bunun manası, Tanrı'nın sonsuz sayıda sığata sahip olmasıdır. Yani Tanrı'nın sınırsız sayıda niteleyeni vardır. Sonsuz sayıda niteleyeni olan Tanrı birdir (Balanuye, 2012: s. 73).

Biricik töz olan Tanrı'yı niteleyen sonsuz sıfatlar, “attributumlar”dır. “Attribut” kelimesi, mantıkta yüklem, metafizikte sıfat olarak karşılanır. Spinoza'nın kullandığı anlam, bu ikisini de içermektedir. Tözde, “*Onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şey, sıfat (ya da yüklem)*” olarak adlandırılır (Spinoza, 2019a: s. 32). Her sıfat biz özü ifade eder ve şeyler, sıfatları aracılığıyla zihin tarafından

algılanır. Eğer ifade edilen şey, sonsuz bir var oluşu içeriyorsa hem nitelik hem de nicelik olarak sonsuz sığata sahip olmak zorundadır (Deleuze, 2011: s. 56-57; Zelyut, 2003: s. 12). Spinoza'nın ifadesiyle “*bir şeyin ne kadar gerçekliğı varsa, onun o kadar sıfatı vardır*” (Spinoza, 2019a: s. 39). Ezeli ve ebedi bir özü ifade eden sonsuz ve mutlak bir varlığı olup, sonsuz sıfatlara sahip biricik töz olan Tanrı'nın sıfatlarından yalnızca iki tanesini bilinebilir. Bunlar, Tanrı'nın düşünce (cogitatio) ve uzam (extensio-yayılım) sıfatlarıdır. Bu iki sıfat da aynı hakikati, Tanrı'yı farklı yollardan ifade eder. Düşünce sıfatından söz edildiğinde biricik töz olan Tanrı'nın düşünen varlık, uzam sıfatından söz ettiğimizde ise Tanrı'nın yer kaplayan, yayılımlı bir varlık olduğundan bahsetmiş oluruz (Spinoza, 2019a: s. 45-47). Spinoza'nın Tanrı'yı uzamlı bir varlık olarak tanımlaması, Aristoteles'in cisme bağılı olmayan boşluk anlayışının açık bir reddi gibidir. Spinoza'dan üç asır önce yaşayan Musevi filozof Hasdai Crescas'ın uzay ve maddeyi içine alan sonsuz süreklilik olarak tanımlaması ve mecazi olarak boşluğu Tanrı ile özdeşleştirmesi, Spinoza'nın bahsettiğı “uzam” sıfatının erken bir habercisi gibidir (Rudavsky, 2002a: s. 293; Fraenkel, 2009: s. 106-108).

Spinoza, Henry Oldenburg'a yazmış olduğu ikinci mektubunda sıfatı “*kendinde ve kendisi aracılığıyla kavranan*” olarak tanımlar (Spinoza, 2014: s. 62). Zira sıfatın tanımı, başka hiçbir şeyin tanımını içermez. Örneğın; uzam, herhangi bir nesnenin yardımı olmadan kendi kendine kavranırken, aynı şey hareket için söylenemez. Hareket, başka bir şeyde kavranır ve hareket kavramı uzamı içerir (Spinoza, 2014: s. 62). Sıfatın bu şekilde bir tanımı, töz ile sıfatın aynı şey olduğunu akla getirebilir. Zaten, Descartes Tanrı'nın yanısıra, Spinoza'nın sıfat olarak sunduğı düşünce ve uzam kavramlarını ifade eden madde ve ruhtan da tözler olarak bahsetmiştir (Descartes, 2007: s. 54; Descartes, 1996: s. 35; Descartes, 1942: s. 41-42). Ancak Spinoza tek bir tözün varlığından ve düşünce ile uzamın biricik tözün sonsuz sıfatlarından zihnımızle algılayabileceğimiz iki tanesi olduğunu söylerken, *Mektuplar* eserinde sıfatın tanımıyla tözün tanımının örtüşmesi akıl karıştırıcıdır. Bu karışıklığın, kendi içinde tutarlı sebebi de bulunmaktadır. Zira zihnımızle yalnızca iki tanesini algılayabildiğimiz sonsuz sıfatların her biri, tek bir hakikat olan Tanrı'yı ifade etmeleri bakımından, sıfatların her biri de birer hakikattir (Pollock, 1880: s. 152).

Kısacası tekçi bir varlık anlayışına sahip olan Spinoza'da, Descartes'in felsefesindeki gibi birden fazla töz yoktur.

Tanrı'nın sıfatları dendiğinde, zihnimizin Tanrı'yı algılamasını sağlayan niteliklerden bahsedilmiştir. Deleuze'a göre töz ve sıfatları arasında bir hiyerarşi ve ikisinin varlığı arasında bir üstünlük ilişkisinden bahsedilemez. Sıfatlar, varlığı görmeyi ve kavramayı sağlayan şeydir, onlar zihnin gözleri olarak nitelendirilir (Deleuze, 2011: s. 72-79). Sonsuz varlık olan Tanrı'yı niteleyen sıfatlar da sonsuz olmalıdır. Ancak Tanrı tek töz olduğu için Tanrı'nın varlığı, nedensel olarak kendine dayanmaktayken, sıfatların varlığı (Tanrı'yı niteledikleri için) Tanrı'ya dayanmaktadır.

İşte Spinoza'nın madde-tin düalizmini yıkan bağlantısal bütünsel felsefi sisteminin temeli Tanrı'ya atfettiği düşünce ve uzam sıfatlarından kaynaklanmaktadır. Düşünce ve uzam sıfatları birbirleriyle özdeş oldukları gibi birbirleriyle sınırlandırılmazlar. Bir cisim ile bir düşüncenin birbirleri ile sınırlandırılmaları mümkün değildir. Bir cisim ancak bir başka cisim ile, bir düşünce ise ancak bir başka düşünce ile sınırlandırılabilir (Deleuze, 2011: s. 101). Düşünen töz ve boyutsallık ile maddenin özünü ifade eden uzamlı töz aynı hakikat olan Tanrı'nın farklı biçimlerdeki anlatımlarından ibarettir. Spinoza'ya göre doğadaki her şey, Tanrı'nın içinde var olur ve anlaşılır. Bu minvalde Tanrı, doğada var olan her şeyin varlığının ve devamlılığının içkin nedenidir (Nadler, 2001: s. 187). Tanrı'nın düşünen töz olma niteliğinin yanında, uzamlı bir töz olarak nitelendirilmesi gerek Skolastik düşünceye gerekse Descartes'in Kartezyen felsefesine tam bir başkaldırı niteliği taşımaktadır. Spinoza Tanrı'yı "Deus sive Natura" yani "Tanrı veya Doğa" şeklinde ifade etmektedir. Bunun dışındaki şeyler ise kendi kendinde değil, başka bir şeyde var olan tekil kipler (tavır, tarz) yani moduslardır (Zelyut, 2003: s. 13-14). Spinoza *Kısa İnceleme* adlı eserinde, Doğaya ilişkin her şeyin ilineksel olduğunu ve netice itibarıyla Doğa'nın her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfattan meydana geldiğini, bunun da Tanrı'ya verilen tanımla örtüştüğünü ifade etmiştir (Spinoza, 2015: s. 35).

Spinoza'ya göre Deus sive Natura, her şeyin içkin nedeni olduğu gibi, özgür nedendir. Her şey öncesiz ve sonrasız bir zorunlulukla Tanrı'dan gelir. Doğadaki her şey, yazgısı daha önceden belirlenmiş olarak deterministik bir yapıda tasarlanmıştır. Dolayısıyla doğada yalnızca zorunlu ve imkânsız olandan bahsedilebilir. Eğer bir şeyin özü ya da tanımı bir çelişki içeriyorsa ya da o şeyin varlığını gerektirecek dışsal bir etken yoksa, o şeyin var olması imkânsızdır. Mümkün diye bir şey yoktur. Mümkün, şeylerin nedenlerine ilişkin bilgisizlikten kaynaklanan bir sanıdır (Mason, 1997: s. 67). Deus sive Natura öncesiz, sonrasız ve değişmez olarak, doğasının zorunluluğu gereği oluşturan, üreten, türeten ve yaratandır. Spinoza, Tanrı'yı bu boyutuyla "natura naturans" yani "doğalaştıran doğa" olarak adlandırır (Spinoza, 1963: s. 56). Doğalaştıran doğanın doğası sadece düşünce ve uzam yasaları ile yani geometri ile bilinebilir (Nadler, 2001: s. 187-188). Tanrı'nın uzamlı bir varlık olması, onun bir cisme matuf olduğu anlamına gelmez. Uzam sıfatını Tanrı'yı açıklamak için kullanmakla, O'nun cismani ve bölünebilen bir varlık olduğu sonucunu çıkarmak yanlıştır. Tanrı'nın yayılımından bahsetmek, O'nun natura naturans olarak her yerde hazır ve nazır, sonsuz ve sınırsız olmasından bahsetmek demektir. Evrende mevcut her şey, Tanrı'nın sıfatlarının duygulanımlarından türemiş şeyler olarak Tanrı'nın farklı tezahürlerini teşkil eder (Arıcan, 2004: s. 112-117). Böylece Spinoza'nın tasavvurundaki âlem, Tanrı'da mevcut bütünsel bir sistem olarak tasvir edilir.

Spinoza Tanrı'nın evrendeki var olan her şeyin fail nedeni olduğunu ifade eder. Şeylerin ilk nedeni olan Tanrı, ilineksel (geçici ya da tesadüfi) neden değil, zorunlu nedendir. Tanrı, hiçbir baskıya veya başka hiçbir nedene gereksinim duymaksızın sırf kendi tabiatının zorunluluğuyla var eder (Spinoza, 2019a: s. 50-51). Kısacası, şeyler Tanrı'nın özgür iradesiyle değil, zorunlulukla ve ezelden belirlenmiş olarak var olmaktadır. Tam da bu nedenle Spinoza'nın Tanrı'sı, heykel yontan bir heykeltıraş gibi zâti bir Tanrı değildir (Hampshire, 1951: s. 53). Tanrı'nın tabiatının zorunluluğunun diğer bir boyutu ise her şeyin O'nun zorunlu var oluşu nedeniyle, mevcut hâliyle olduğu gibi olmasıdır. Yani bu, Tanrı'nın, şeyleri şimdi olduğundan farklı bir biçimde tasarlayıp düzenleyemeyeceği anlamına gelir (Mason, 1997: s. 68). Oysa teist anlayışın Tanrısı, bir şeyi yapmak veya yapmamak, ayrıca bu şeyi falan ya da filan biçimde yapmak konusunda sonsuz bir hür iradeye sahiptir. Spinoza'ya göre

Tanrı'ya böylesi yanlış tanımlanmış bir özgürlük anlayışı çerçevesinde özgürlük atfetmek, aslında Tanrı'yı yetkinsizleştirmekten başka bir şey değildir. Zira Tanrı'nın varlığı, özü gereğidir. Yani varlık, Tanrı'nın mecburi olarak doğasına içkin olduğu için, Tanrı özgür bir irade göstererek “ben artık Tanrı olmaktan ve var olmaktan vazgeçtim” diyemez. Böyle bir şey, Tanrı'nın özünde yokluğu da barındırması manasına gelir ki bu da Tanrı'yı güçsüz ve yetkinsiz kılar. Teist görüş, Tanrısal iradenin şu veya bu biçimde tezahür edebileceğini ifade ederek Tanrı'ya eksiklik ve kararsızlık isnat etmiş olur. Böyle bir düşünce aslında Tanrı'nın mevcut şeyleri üstün bir yetkinlikle meydana getiremediğinin kabulü demektir (Spinoza, 2019a: s. 50-66). Spinoza'dan yüzyıllar önce Spinoza ile benzer gerekçeler öne sürerek Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar da Tanrı'nın zorunlu olarak var ettiğini, sonsuz failin failinin de faille kaim olduğunu ifade ederek zındıklıkla suçlanmışlardır.

Spinoza felsefesinin en belirleyici özelliklerinden biri olan Tanrı'nın varlığının ve yaratıcılığının zorunluluğu, Tanrı'nın özgür neden olmasıyla çelişkili bir durum arz etmez. Zira Spinoza'ya göre özgürlük, şu ya da bu alternatiflerden birini seçme, şunu ya da bunu yapma/yapmama serbestisi anlamına gelmez. Spinoza'nın tanımına göre “sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş olan şey hür”; “kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şey zorlama (cebrî)” demektir (Spinoza, 2019a: s. 32). Her şey, Tanrı'nın doğasından, üçgenin üç açısının iki dik açının toplamına eşit olması gibi bir zorunlulukla meydana gelmiştir. Bu zorunluluk, başka hiçbir dış nedene dayanmamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın özgürlüğü, Tanrı'nın zorunluluğu ile aynı anlama gelmektedir. Tanrı'nın özgürlüğü yasasızlık değil, kendi nedenselliğinden kaynaklanan belirlenmiş yasalarla işlemlerinden ileri gelir. Bu belirlenim, teistik anlamdaki kaderden farklı olarak, deterministik bir anlam taşımaktadır (Joachim, 1901: s. 53).

Spinoza, Tanrı'ya atfettiği mutlak yetkinlik, eksiksizlik ve mükemmellik nedeniyle, başta Aristoteles olmak üzere pek çok Antik Yunan filozofunun ve gerek Orta Doğu gerekse Batı dünyasından çıkan teist Orta Çağ filozoflarının ereksellik öğretisini reddetmiştir. Ereksellik düşüncesi, doğada, tekâmül etmek yönünde bir

amaca doğru bir hareketin söz konusu olduğunu var sayar. Oysa Spinoza, bir Rönesans düşünürü olan Giordano Bruno'nun doğa anlayışıyla örtüşen bir biçimde, tanrısal ve kendi kendine yaratan bir doğa tasavvur etmiştir. Spinoza'nın doğaya atfettiği içkinlik, doğa dünyasına değer katar. Doğanın kendi kendine yaratımının etkin yanını doğanın natura naturans, edilgin boyutunu ise natura naturata (doğalaştırılan doğa) deyimleri teşkil eder (Collingwood, 1999: s. 113-114).

Spinoza'ya göre doğaya mükemmelliğe doğru hareket yönünde bir ereksellik atfetmek, Tanrı'yı kusurlu görmek, Tanrı'nın mükemmel olmadığını söylemek demektir. Ereksellik düşüncesi, peşin hükümlerden doğmuş bir yanılgıdır. İnsanlar tabiatı kendilerinden yola çıkarak anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Kendisinin bir gayeye göre hareket ettiğini düşünen insan, tabiatın da bir gaye için etki ettiğini var sayar ve Tanrı'nın bütün şeyleri insan için, insanı da kendisi için, yani tapılmak için yapmış olduğunu söyler. Tabiatın bir parçası olarak kendi eylemlerini yönlendiren tabiat yasalarının ve eylemlerinin nedenlerinin bilincinde olmayan insan kendini de hür zanneder. İnsanlar kendilerinin sahip olduklarını var saydıkları sözde özgür iradeyi Tanrı'ya da atfeder. Bununla birlikte insanlar, kendi yaşadıkları hezeyanları Tanrı'ya da mal ederek, Tanrı'nın kendilerini seveceklerini, kendilerinden hoşnut olacaklarını, kötü bir şey yaptıklarında depremlerle, hastalıklarla ve türlü felaketlerle kendilerinden öç alacağını düşünürler. Oysa Spinoza'nın Tanrısı, eylemleri zorunluluktan kaynaklanan ve başka hiçbir nedene gerek duymayan bir Tanrı'dır. Bir şey Tanrı ile kendisi arasında ne kadar çok nedene gereksinim duyuyorsa, o kadar yetkinsizdir. Tanrı'nın bir neden olmaksızın, zorunlulukla ortaya koyduğu şeylerin bir gayesi olduğu var sayılırsa, bundan çıkan sonuç gayeye ulaşmazdan evvel Tanrı'nın meydana getirdiği şeylerin kusurlu olduğudur (Spinoza, 2019a: s. 68-73; Spinoza, 2015: s. 49-52).

Spinoza'nın tasavvur ettiği Tanrı, kendi kendisinin nedeni olmasından ve başka hiçbir neden tarafından gerektirilmediği için özgürdür. Oysa diğer bütün varlıklar, başka bir neden tarafından gerektirilmiş moduslardır.

1.4.1.2. Modus, Natura Naturata, İnsan

Spinoza “cevherin duygulanışına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde var olan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye tavır (modus)” demektedir (Spinoza, 2019a: s. 32). Spinoza bütün varlıkları kendi kendinde var olan ve başka bir şeyde var olan olarak ikiye ayırmıştır. Kendi kendinde var olan, sadece kendi başına kavranabilen, kendinden başka hiçbir dış nedene dayanmayan, özü varlığı kuşatan tek töz olan Tanrıdır. Başka bir şeyde var olan ise kendinde var olan dışındaki bütün varlıkları kapsar. Bu varlıklar kendi başına algılanamaz, yalnızca başka bir varlığın yardımıyla var olabilir ve algılanabilir. Bu varlıkların özü varlığı kuşatmaz. Bu varlıklar tikel, sonlu, mümkün ve özü varlığı kuşatmayan varlık ya da tavırlardır (tarz, kip, modus) (Spinoza, 2019a: s. 33-37). Evrendeki tüm varlıklar tek bir töz olan Tanrı’nın sıfatlarının farklı tezahürleri, görünüşleri, moduslarıdır. Tözü anlayabilmek için kendi tanımından başka hiçbir şeye gerek duyulmazken, diğer tüm varlıklar tözün tavırlarından başka bir şey olmadıkları için, bu varlıkları kavramak da tözün kavranmış olmasına bağlıdır (Fransez, 2004: s. 144).

Ancak Spinoza, Platoncu gelenekteki gibi tikel varlıkları sanı, yanılsama olarak ifade etmemektedir. Spinoza’ya göre sonlu ve tikel varlıklar olan moduslar, gerçekliğin kendini ifade etmesinin tek yoludur. Spinoza’nın tasavvurundaki tek töz olan Tanrı, moduslarından soyutlanmış bir biçimde düşünülemez. Ancak, moduslar, Tanrı’nın parçaları olarak değil, hâlleri, tavırları ve işlemleri olarak düşünülmelidir (Spinoza, 1963: s. 53-54; Ceylan, 2012: s. 57). Nasıl ki bir bütünün, parçalarının olduğu her şey olmasından söz edilebilmesine rağmen, parçaların bütünün olduğu her şey olduğu söylenemiyorsa, aynı şekilde Spinoza’ya göre Tanrı, moduslarının olduğu her şey olsa da modusları Tanrı’nın olduğu her şey değildir. Tüm moduslar, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasındaki zorunluluk gibi, Tanrı’nın tabiatından zorunlulukla çıkar. Var olan tüm şeyler, düzenli bir sistem oluşturur. Spinoza’nın ontolojik düzeninde bütüncül bir sistem oluşturmuş tüm tekil ve sonlu varlıklar tözün sıfatlarının farklı tezahürleri olarak tek ve bir gerçekliği ifade eder (Zelyut, 2003: s. 14-17). Spinoza’nın bütüncül sistemi, yaşamın içindeki parçaların kendi bütünlüklerinin keşfi (Kılıç, 2023: s. 73) ve nedenler zinciri yoluyla aralarında

kurulan bütünsel nedensellik, Kılıç'ın anlatmaya çalıştığı bir paradigma değişimi olan “bağlantısal bütünselliğin” habercisi gibidir.

Sonsuz nicelikte ve nitelikte sıfatlara sahip olan Tanrı'nın sadece düşünce ve uzam sıfatlarının bilgisine sahip olabildiğimiz için, Tanrı'nın tezahürlerinden ibaret olan modusları yalnızca düşünce veya uzam sıfatları altında kavramak mümkündür (Spinoza, 2014: s. 62). Buna göre bütün fiziksel cisimlerin uzam sıfatının duygulanımlarından meydana gelen moduslar, bütün hislerin ve düşüncelerin ise düşünce sıfatının duygulanımlarından meydana gelen moduslar olduğunu söylemek mümkündür (Pollock, 1880: s. 282-283).

Spinoza'ya göre, *“herhangi bir tekil şey, başka bir deyişle sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan her şey, kendisi de sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan başka bir nedenle bir eseri meydana getirmesi ve var olması gerektirilmiş değilse, var olamaz ve o eseri meydana getiremez”* (2019a: s. 59). Bu, çevremizde gördüğümüz tüm tekil şeylerin sonlu moduslar olduğu anlamına gelir. Sonlu moduslar hem sen, ben olarak gösterilen bütün tekil varlıkları, hem de olguları, nitelikleri, süreçleri ve bireysellikleri kapsar (Scruton, 1986: s. 39). Modusların tabiatı üzerinde belirleyici olan güç tözdür (Joachim, 1901: s. 16-17). Ancak töz ile moduslar farklı özlere sahiptir. Bu fark esas olarak tözün varlığının özü gereği olmasına karşın, modusların varlıklarının özleri gereği olmamasından kaynaklanır.⁵ Yani modusların, sonsuz varlıklarının olduğundan bahsedilemez. Ama yine de bütün varlıkların özlerinde varlıklarını devam ettirmek yönünde bir çaba bulunmaktadır. Spinoza'ya göre, *her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba (conatus), o şeyin fiili özü dışında bir şey değildir* (2019a: s. 138). Töz haricinde kalan bütün tekil şeyler olan moduslar, dış bir etken nedeniyle meydana geldikleri gibi, dış etkenlerin neticesinde daimî bir hâl değiştirmeye maruz kalırlar (Hampshire, 1951: s. 76-77). Biricik töz olan Tanrı ise dış bir etken nedeniyle oluşmadığı için ve varlığı her türlü yetkinsizliği dışladığı için bir etkiye maruz kalmaz ve yalnızca kendi tabiatının zorunluluğu ile işler.

⁵ Moduslar, sonsuz varlığa sahip olmadıkları ve varlıklarının bir kesinlik içermemesi bakımından mümkün; ama varlıklarının önceden belirlenmiş olması bakımından zorunludur. Spinoza'nın hem mümkün yoktur deyip hem de moduslara mümkün varlıklar demesi çelişki içermemektedir.

Spinoza, ontolojisini matematiksel bir akıl yürütmeyeyle oluşturmuş ve varlıkları sonsuz töz Tanrı'dan, tekil ve sonlu varlıklara doğru sıralamıştır. Spinoza felsefesinde, oluşturma görülen nedensellik, tesadüfîlik düşüncesine tamamen aykırıdır. Varlıklar dünyasında görülen tesadüfîlik reddi, insan dünyasındaki hür irade reddinin temelini oluşturur (Colepston, 1996: s. 15).

Modusların tümünü oluşturan natura naturata (doğalaştırılan doğa), Deus sive Natura'nın var ediciliğinin ifadesi olan natura naturansın (doğalaştıran doğa) tezahürü, matematiksel zorunluluğunun tabii sonucudur. *Kısa İnceleme* eserinde Spinoza natura naturatayı “Tanrı'ya bağlı yahut onun tarafından yaratılmış tarzlar veya mahluklar (2015: s. 63)” biçiminde tanımlamıştır. Deleuze'ye göre, töz ile sıfatları arasındaki ilişki bir ifade etme ilişkisiyken; moduslar basamağına gelindiğinde bir üretme ilişkisi söz konusu olmuştur. Bu ilişkiler zincirinde birincinin yer aldığı düzlem natura naturans; ikincinin yer aldığı düzlem ise natura naturata'dır (Deleuze, 1992: s. 14). Natura naturans ile natura naturata, bir ve aynı sistemin parçaları olarak bağlantısal bütünsellik gösterir.

Natura naturansın doğasının zorunluluğundan çıkmış olan natura naturata, natura naturans gibi düşünce ve uzam sıfatlarıyla algılanır. Spinoza'nın düşünce ve uzam sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamasındaki temel ilke paralelizmdir. Spinoza, paralelizm kelimesini hiç kullanmasa da Deleuze bu kelimeyle Spinoza'nın aynı hakikatin birbirinden farklı iki ifade biçimi olarak düşünce ve uzam sıfatları aracılığıyla zihin ve beden düalizmi ve hiyerarşisini aştığını belirtmiştir (Deleuze, 2011: s. 21). Spinoza, “fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır (2019a: s. 82) diyerek, Antik Yunan'dan Skolastik felsefeye, oradan da Kartezyen felsefeye kadar taşınan zihnin bedene, mananın maddeye üstünlüğünü ifade eden düalizmi yerle bir etmiştir. Spinoza'ya göre tabiatta bulunan bir daire ile dairenin idesi farklı iki sıfat dolayımıyla aynı şeyi anlatır (Spinoza, 2019a: s. 83). Spinoza'nın paralelizmi, her bir modusun yalnızca kendi sıfatıyla kavranmasının mümkün olduğu gerçeğini değiştirmez. Buna paralel olarak da her tekil şey, kendisiyle benzer doğaya sahip olan ve kendisiyle aynı sıfat altında tanımlanan bir başka tekil şey tarafından sınırlanabilir (Spinoza, 2019a: s. 82).

Düşünce sıfatının altında yer alan sonsuz moduslar da tıpkı uzam sıfatının altında yer alan sonsuz moduslar gibi natura naturata ile ilişkilendirilmelidir. “*İster sonlu ister sonsuz olsun, fiil hâlinde zihin, nitekim irade, arzu, sevgi vb. yaratıcı tabiata değil, yaratılmış tabiata nispet edilmelidir*” (Spinoza, 2019a: s. 62). Spinoza’nın zihinden anladığı mutlak düşünceden ziyade düşünmenin herhangi bir tarzı olarak arzu, sevgi gibi öteki tarzlardan ayrı bir şeydir (Spinoza, 2019a: s. 62). Spinoza’ya göre, sevgi, arzu gibi düşünme modusları, sevilen veya arzu edilen bir şeyin fikri verilmiş olduğu zaman vardır (Spinoza, 2019a: s. 79). Dolayısıyla Spinoza’nın bir düşünce sıfatı olarak fikre, sevgi, arzu, nefret vb. tutkular/duygular karşısında ontolojik bir öncelik tanıdığını söylemek mümkündür. İnsan zihni, var olan şeylerin fikirlerinden oluşur (Spinoza, 2019a: s. 87-88).

Spinoza, şeylerin Tanrı tarafından üstün yetkinlikte meydana getirildiğini, çünkü bu şeylerin en yüksek dereceden yetkin olarak verilmiş bir tabiattan zorunlulukla çıktığını ifade etmiştir. Spinoza’ya göre bunu reddedenler, Tanrı’nın hür bir iradeyle eylediği sanısına kapılanlardır (Spinoza, 2019a: s. 65). Spinoza’ya göre eğer akıl ve irade Tanrı’nın tabiatına ait ise bu bizim anladığımız ve insanda bulunan türden akıl ve iradeyle alakasızdır. İnsana ait akıl ve irade ile Tanrı’ya ait akıl ve irade birbirlerine yalnızca ad bakımından benzer (Spinoza, 2019a: s. 53). İbn Meymun, Gersonides gibi Musevi filozoflar, Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Brabantlı Siger gibi Hristiyan filozoflar ve İbn Bâcce, Farabi, İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar da yüzyıllar önce Tanrı’nın iradesinin insaninkine benzer olmadığını vurgulamışlardır.

Spinoza’nın ontolojisi deterministik bir nedensellik zincirinden oluşmaktadır. Bu ontolojide Tanrı, her şeyin içkin nedenidir (Spinoza, 2019a: s. 54). Spinoza’nın ontolojisinde bir ve çok ilişkisinin, içkinlik ilkesi olarak tanımlanması yolunda kullanılan matematiksel metot sayesinde, tüm varlıklar eş türden bir ortamda değerlendirilir (Bumin, 1996: s. 80). Deleuze’ye göre Spinoza’nın Tanrı’nın şeyleri, içkin neden olarak meydana getirmesi ile Plotinusçu südür teorisi arasında benzerlik ve farklar vardır. Benzerlik, her iki düşüncede de “neden” olarak kabul edilen şey, sonlu varlıkları oluştururken kendisi dışına çıkmak zorunda kalmıştır. Fakat südür

teorisinde sonlu varlıklar, varoluşlarını Bir'in dışına çıkmalarına borçludurlar ve sonlu varlıklar Bir'e yönelmeleri ölçüsünde bir mana ve değer kazanır. Südür teorisinde, sonlu tikel şeylere aşkın olarak taşma yoluyla sonlu tikel şeyleri meydana getiren Bir, sonlu tikel şeylerde Bir'e nedensel yakınlık ve uzaklık manasında bir hiyerarşi ve tikel varlıkların tekâmül etmeleri anlamında Bir'e yönelme çabasını temsil eden bir ereksellik vardır. Oysa Spinoza'da neden içkin bir neden olduğundan dolayı, sonuç ya da eser nedenin içerisinde (Deleuze, 1992: s. 170-171).

Spinoza'nın tekçi ontolojisi “*var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz* (2019a: s. 46)” sözünde kendini gösterir. Spinoza'nın Tanrı'nın, var olan tüm şeylerde içkin olduğunu savunan ve Tanrı ile doğayı aynileştiren panteist düşünceye sahip olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür (Russell, 1972: s. 243; Kenny, 2017a: s. 79). Spinoza'nın Tanrı-doğa bütünlüğünü savunan ikinci bir panteist düşünceye sahip olduğunu belirten Magee'ye göre; Spinoza açısından Tanrı ile doğanın ayrı kavramlar olduğunu kabul etmek demek, Tanrı'nın varlığına sınır koymak anlamına gelir (Magee, 2017: s. 92). Diğer taraftan Spinoza'nın Tanrı ile doğayı aynileştirmeyen, ikinci ve aşkinci görüşlere bir arada sahip olduğuna inanan Spinoza yorumcuları da bulunmaktadır. Bu yorumcuların temel argümanı ise Spinoza'nın *natura naturans* ve *natura naturata* kavramları üzerinden, varlığı kendinde olan ve varlığı bir başka nedene dayanan varlıklar olarak ikiye ayırmasıdır. Zaten *natura naturata*, *natura naturans*ın sıfatlarının moduslarını ifade etmektedir (Sullivan, 1958: s. 27; Dijn, 1991: s. 125). Kazım Arıcan ise *Etika*'daki “her şey Tanrıdadır” ifadesinden yola çıkarak, Spinoza'nın Tanrı ile doğayı özdeşleştiren panteizm düşüncesinden ziyade, var olan her şeyin özünün Tanrı'da olduğunu ve Tanrı'yı hem içkin hem de aşkın kabul eden panenteist düşünceye yakın olduğunu ifade etmiştir (Arıcan, 2006: s. 142). Spinoza'nın Tanrı anlayışı ve Tanrı-doğa ilişkisi ister salt ikinci panteist bir açıdan, ister hem içkinciliği hem de aşkinciliği beraber barındıran panenteist bir açıdan değerlendirilsin, bu düşüncenin teistik Tanrı ve Tanrı-doğa ilişkisinden tamamen farklı olduğu açıktır. Spinoza'ya göre insanların Tanrı ve doğaya ilişkin bilgileri bulanıktır. İnsanlar, Tanrı'yı herhangi bir nesneyi tahayyül ettikleri gibi tasarlarlar (Elmas, 2013: s. 20). Spinoza, *Etika* ve *TPI*

eserlerinde insanların Tanrı'yı kendi doğalarından yola çıkarak tasavvur etmelerini eleştirir. *TPI'*de Spinoza şunları söylemiştir:

Kutsal Kitap Tanrı'yı genelde bir insanmış gibi tanımlar ve sıradan insanın yetersizliği yüzünden, Tanrı'ya belli bir zihin, bir can, duygular ve hatta bir bedenle bir soluk bile yakıştırır. Bu nedenle Tanrı'nın ruhu deyimi kutsal metinlerde çoğu zaman Tanrı'nın zihni, canı, tutkusu, gücü, ağzından çıkan soluk anlamlarında kullanılır...

...Kavrayışı, yığınların kavrayışının biraz üstüne çıkan herkes, Tanrı'nın sağının solunun bulunmadığını, hareketli ya da hareketsiz olamayacağını, herhangi bir yerde duramayacağını ama mutlak anlamda sonsuz ve bütünüyle kusursuz olduğunu bilir. (...) Tersine, yığınlar, bir krallığın hâkimi olan, kafalarında yarattıkları biçimde gök kubbede, yeryüzüne yakın sandıkları yıldızların üstündeki tahtta oturan cismani bir Tanrı hayal ederler (Spinoza, 2019b: s. 63-130).

Spinoza *Etika'*da ise insanların Tanrı'ya ve doğaya bir ereksellik atfetmesini, Tanrı'ya, aynı insanlara atfedilen gibi yanlış tanımlanmış bir hür irade atfedilmeleriyle ve aynı insanlar gibi Tanrı'nın da şeyleri yapmak ya da yapmamak konusunda bir seçimleri, niyetleri olabilecekmiş gibi düşünmeleriyle ilişkilendirmiştir (Spinoza, 2019a: s. 68-74). Spinoza'ya göre, Tanrı'ya bir amaç atfeden insan, meydana gelen her şeyin Tanrı tarafından insana hizmet etmesi amacıyla yaratıldığını zanneder (Spinoza, 2019a: s. 73). Böyle bir anlayışa sahip olan insan, doğadaki her varlığı kendisine faydalı olup olmamasına ya da daha az veya daha çok faydasına göre bir değerlendirmeye tabi tutmuş ve böylece iyi-kötü, güzel-çirkin gibi kavramlar oluşturmuşlardır (Spinoza, 2015: s. 65; Spinoza, 2019a: s. 73). Spinoza'ya göre böylesi kavramların doğada nesnel varlıkları olmayıp, insanın başka şeylerle ilişkilere göre oluşturduğu akla ait varlıklardır (Spinoza, 2015: s. 65). İnsanı, doğadaki diğer şeylerle aynı yasaya tabi ve doğanın bir parçası olarak gören Spinoza, insanın kendisini tabiata aşkın bir varlık olarak görmesini ve insanların doğalarından kaynaklanan duygu ve tutkularının hor görülmesini eleştirmiştir (Spinoza, 2019a: s. 129).

Spinoza'ya göre insan, doğanın zorunluluklarına göre eylemlerini yerine getirir: *İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanırlar ve bu aldanma zorunlulukların nedenlerine ilişkin bilgisizlikten kaynaklanır* (Spinoza, 2019a: s. 109). Spinoza, iradeye hür denilemeyeceğini, yalnızca zorunlu neden denilebileceğini ve iradenin

düşünce sıfatının bir tavrından ibaret olduğunu belirtmiştir (Spinoza, 2019a: s. 63). Spinoza, iradeyi bir şeyi olumlama ya da yadsıma kudreti olarak tanımlamıştır (Spinoza, 2015: s. 114). Bu olumlama ya da yadsıma conatustan kaynaklanır. Sadece insan ve canlılar değil, her şey var olduğu sürece kendi varlığını sürdürmeye çabalar. Dolayısıyla hiçbir varlığın özünde kendi varlığına karşıt bir unsur bulunmaz. Tanrı dışındaki varlıklar, özleri varlıklarına karşıt hiçbir unsur ihtiva etmese de varlıkları dış bir etken nedeniyle gerçekleştiği için, yine dış bir etken nedeniyle sonlandırılacaklardır. Spinoza'ya göre şeylerin fiili özleri, onların var kalma çabalarıdır (Spinoza, 2019a: s. 138). Bu çaba zihne atfedildiğinde irade, fakat ruh ve bedene atfedildiğinde iştah adını alır. Zihin, iştahın bilincine vardığında, bu iştah, arzu adı verilen duyguya dönüşür. Yani *arzu, bilincine varılan iştahdan başka bir şey değildir* (Spinoza, 2019a: s. 139).

İyi-kötü, güzel-çirkin olarak ifade edilen tüm akıl varlıkları, conatus tarafından güdümlenen arzu ve iştahın yöneliminden kaynaklanır. Yani bir şeyin kendi varlığını geliştiren, çoğaltan, besleyen her şey iyi, güzel, doğru olan; tersi ise kötü, çirkin ve yanlış olandır. Yani Spinoza'ya göre bir şey iyi olduğu zannedildiğinde arzulanmaz; o şey arzulandığı için iyi olarak adlandırılır (Spinoza, 2019a: s. 139). Spinoza'ya göre insanın üç temel duygusu vardır: Bunlar arzu, sevinç ve kederdir. Diğer tüm duygular sevinç ve kederin türevlerinden ibarettir. Spinoza, varlık ile yetkinliği doğru orantılı kabul eder. Duyguları da yetkinliği artırıcı ve azaltıcı olarak belirler. Ruhun özünü kuran ilk şey fiille var olan cisim fikri, ruhun ilk ve başlıca çabası beden varoluşunu tasdik etmek olduğu için, beden etki gücünü artıran ya da eksiltiren her şeyin fikri, ruhtaki düşünme gücü üzerine de aynı etkiyi yapar. Buna göre Spinoza sevinçten, ruhu daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutkuyu; kederden ise ruhu daha az yetkin kılan tutkuyu anlar (Spinoza, 2019a: s. 140).

Sevinç ve keder arzudan türemiştir. Ancak arzu, bir sevinç veya keder değildir. Arzu, conatustaki bir artışı ya da azalışı değil, conatusun mevcut niceliğini ifade eder. Bu nicelik, içinde bulunulan bir sevinç ya da keder durumunun sonucu olarak yaşanan bir yetkinlik artışı ya da azalışının sonucudur (Joachim, 1901: s. 205-206). Diğer bütün duygular ise ne kadar karmaşık ve tanımlanması zor da olsalar, sevgi veya keder

altında sınıflandırılır. Örneğin sevgi, bir dış nedenin fikri ile olan sevinçtir (Spinoza, 2019a: s. 142) ve bir şeye ilişkin algımızdan ve bilgimizden kaynaklanır. Bu şey kendini daha büyük ve muhteşem olarak gösterdikçe sevgimiz giderek artar (Spinoza, 2015: s. 86). Nefret ise dış bir nedenin fikriyle birlikte olan kederdir (Spinoza, 2019: s. 142). Bize fenalığı dokunan bir şeyden kaçınma isteğini ifade eden nefret, kedere, hasede ve öfkeye yol açar. Nefret edilen şeye karşı, yok etme isteği ortaya çıkar (Spinoza, 2015: s. 90-91). İnsan conatusu gereği sevdiği yani kendisine sevinç veren şeylerin varlıklarını sürdürmesine çabalarken, nefret ettiği şeylerin zarar görmesinden ya da yok olmasından da sevinç duyar (Spinoza, 2019a: s. 143-148).

Spinoza'ya göre bir şeyin başka bir şeyi oluşturması ya da ona etki etmesi onun etkinliği anlamına gelmekteyken; bir şeyin başka bir şeyin kısmi nedenini oluşturması ya da dışardan bir etkiye maruz kalması onun edilginliği anlamına gelir. Aslında umut, korku, utanç, sevgi, kin, merhamet, hayranlık, melankoli vb. sevinç ya da keder kaynaklı tüm tutkular dışarıdan maruz kalınan olay ve olguların bilinçteki yansımalarıdır. Diğer bir deyişle yetkinliği artırıcı ya da azaltıcı tüm duygular birer maruz kalmadır. Bu anlamda sevincin hakiki bir yetkinlik durumu, kederin de tam anlamıyla bir yetkinsizlik durumu olduğunu ifade etmek zordur (Colepston, 1996: s. 46). Spinoza'nın ifade etmek istediği, aslında sevinç ve kederden kaynaklanan tutkulardan dolayı hakiki yetkinliği ifade eden varlığını devam ettirme kudretindeki artış ya da azalıştır.

Spinoza'da var olmak demek, güce sahip olmak demektir. Güç, etkilemeyi ve etkilenebilmeyi bir arada kapsar (Hardt, 2012: s. 138). İnsanın yetkinliği, kendi varlığını devam ettirmek için sarfettiği güce bağlıdır. İnsanın güçlü ve yetkin olması, yani varlığını devam ettirme ve özünü gerçekleştirme çabası, insanı erdeme taşıyan ilk ilkedir. İnsanın kendi doğasına uygun olanı yapması, kendisi için faydalı olanı araması, kendini korumaya çabalaması Spinoza'ya göre erdemdir. Güç, Spinoza'ya göre erdemdir (Spinoza, 2019a: s. 201-215). Ancak kendisinin nedeni olmadığı için, başka nedenlerden etkilenen ve maruz kalan insan, doğanın gereği olarak tutkulara maruz kalan insan, kısacası edilgin insanın ne kadar güçlü olabileceği tartışma konusudur (Rocca, 2008: s. 27). Spinoza bu sorunun cevabını eyleme gücünü artıran ya da azaltan

duygularla açıklamıştır (Hardt, 2012: s. 168). Elbette bu açıklama, bütün duygular dış kaynaklı bir nedene dayandığı için yetersizdir. Yani sevinçle ne kadar ilişkili olursa olsun, hiçbir duygu, mevcut hâliyle tam bir etkinlik durumu meydana getiremez. Böylesi bir etkinlik tek şartla mümkündür: O da dış bir neden dolayısıyla maruz kalınan duygunun nedenine ilişkin bulanık fikirlerden kurtulup, duyguyu nedenleriyle birlikte upuygun fikirleriyle kavramaktır. Bedendeki bir etki, eyleme gücünü artırsa da azaltsa da bu etkiye ilişkin olan nedenlerin bilgisi insanın edildiden etkiye geçişinin koşuludur (Balanuye, 2013: s. 189-190). Spinoza'nın conatus kavramıyla bağlantılı ve neşenin bir getirisi olan bu özgürlük ve kurtuluş anlayışı, 14. yüzyılda yaşamış Musevi filozof Gersonides'in, aklı ölçüsünde ilahi inayetten pay alan insanın özgürlüğü ve kurtuluşu düşüncesine benzemektedir.

Spinoza'ya göre duyguların ve tutkuların nedenlerine ilişkin bilgi, insanın kavrama yetisini geliştirir ve varlığını destekler. Çünkü insanı yetkinleştiren her ne varsa, insanın zihinsel ve bedensel varlığını güçlendirmeye yarar. Erdem, bu var oluş gücünde kendini gösterir. Spinoza için özgürlük, şu veya bunu seçme serbestisi demek değildir. Spinoza'nın özgürlüğü, başka hiçbir nedene dayanmamak, sadece kendi kendinin nedeni olmak ve bütün dış etkilerden azade olmak bakımından sadece Tanrı'ya nispet ediliyor gibi görülebilir. Öyleyse insan hem kendi kendisinin nedeni değilken, varlığının ve hâl değiştirmelerinin nedeni başka bedenlerin etkileriyle belirleniyorken, hem de eylemlerini tabiatın zorunluluklarıyla eyleyorken, nasıl bir özgürlükten bahsedilebilir? Spinoza *Etika*'da şöyle demektedir (Spinoza, 2019a: s. 197).

İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum; gerçekten, duygulanışlara bağlı olan insan kendi kendisine sahip değildir, fakat kendi üzerindeki gücü çoğu kere baskı altında olmasına ve en iyisini görerek en kötüsünü yapmasına sebep olan bir servete sahiptir.

Spinoza'nın bu sözleri insana ilişkin özgürlük anlayışını ortaya koymaktadır. Spinoza'ya göre doğasının zorunluluklarına göre duygulanmasına ve eylemesine rağmen, bu zorunlulukların bilincinde olan insan, hürdür. Spinoza'ya göre böylesi bir bilince varmış insan, duygularını kontrol altına almayı başarıp, aklıyla eyleyebilir ve

yalnız akılla yönetilen insan hürdür. Hür iradeyi reddeden, insanın tüm yönelimlerinin tabiatının koşullandırmasına, conatusuna göre belirlenmiş olduğunu düşünen Spinoza açısından özgürlüğe dair bir imkânın bulunduğunu düşünmek, Spinoza'nın kendi içinde çelişkiler olduğunu akla getirmektedir. Eğer insanın kendi doğasının gereklerine göre, tutkularına göre eylemekten başka bir şansı yoksa insan tutkularının nedenlerini bilerek nasıl özgürleşecektir? Eğer insan tutkularının nedenini öğrendiğinde o artık tutku olmaktan çıkıyorsa ve insan böylece tutkularını aklıyla dizginleyip özgürleşme imkânına sahipse ve bunu gerçekleştirebilmeye herkes muktedir değilse, o hâlde bir özgür iradenin olduğundan, bazılarının tutkularının güdümünde yaşadığından, bazılarının da tutkularını akıllarıyla dizginleyip özgür olduğundan bahsedilemez mi? Ancak eğer, tutkularının güdümünde hareket edenlerin de doğaları gereği böyle yaptığı, tutkularının nedenlerini bilip aklıyla tutkularını dizginleyenlerin de doğaları gereği bu şekilde davrandığı kabul edilirse, o hâlde doğa kimilerini özgür, kimilerini köle olmaya mahkûm etmiş oluyor. O hâlde insani çabanın öneminin nerede olduğu sorgulanabilir.

Spinoza ontolojisindeki insan, gücünü, erdemini ve hürriyetini, kendisini belirleyen ve etkileyen şeylerin bilgisine ve fikrine bağlamıştır. Spinoza'ya göre insanların Tanrı hakkında upuygun bilgisinin olmaması, onları din olarak kabul edilen hurafelerin pençesine düşürür ve bu hurafeler insanları umut ve korku arasında sıkıştırdığı ve köleleştirdiği için despotik yönetimlerin can simididir (Ergün, 2016: s. 16). Spinoza'ya göre umut ve korku tamamen maruz kalmaların, insanların nedenler hakkındaki bilgisizliği dolayısıyla kontrollerini kaybederek sürekli dış etkenler tarafından verili olanı kabul etmelerinin, böylece şans, kader vb. kavramlara bel bağlamalarının sonucudur (Spinoza, 2016: s. 43-44). Umut ve korku, insanın etkinliğinin, yetkinliğinin, erdeminin ve özgürlüğünün önündeki en büyük engellerdir.

Umut ve korku ise anlama yetisi ile ters orantılı olduğu için, hayal gücü arttıkça artar. Dolayısıyla Spinoza'nın özgürlük tasavvuru, onun bilgi felsefesinde aranmalıdır. Spinoza'ya göre gerçek özgürlük, anlama yetisini iyileştirmeden elde edilmesi imkânsız bir ödüldür. Bunun için ise olaylar hakkında yanlış kanaatlere neden olan

hayal gücünün aşılması gerekmektedir. Spinoza, hayal gücü ile anlama yetisinin farkını şu sözlerle vurgulamıştır:

(...) Ancak kişi, onun anlayıştan farklı olduğunu ve ruhun ona karşı pasif olduğunu kabul ettiği sürece, hayal gücü hakkında istediği görüşü benimseyebilir. Eğer hayal gücünün, ruhun pasif olduğu, belirsiz bir şey olduğunu ve anlayışın yardımıyla kendimizi bir şekilde bundan kurtarabileceğimizi biliyorsak, benimsenen görüş önemsizdir. O halde, cismin ve diğer gerekli şeylerin varlığını ispatlamadan önce, cismin hayal gücünden ve onun bileşiminden bahsettiğime kimse şaşırmasın. Tekrar ediyorum, hayal gücünün belirsiz bir şey olduğunu bildiğimiz sürece benimsenen görüş önemsizdir, vb.

1.4.2. Spinoza'nın Bilgi Felsefesi

Spinoza'nın şeylerin düzen ve bağlantılarının, fikirlerin düzen ve bağlantılarıyla aynılığını ortaya koyan ilkesi, onun ontolojisiyle epistemolojisinin bağlantısal bütünselliğini göstermektedir. Bilgi felsefesinde, ilk çağlardan beri devam eden bilginin elde edilmesinde deney, gözlem ve duyumlara önem veren empirist düşünceyle, bilginin elde edilmesini duyumların yanıltıcılığı görüşünden yola çıkarak salt akıl yürütmeye dayandıran rasyonalizm tartışmasında Spinoza, rasyonalist kanatta yerini almıştır. Spinoza, bilgi felsefesini oluştururken, varlık felsefesinde yaptığı gibi hem kadim felsefeden ve Orta Çağ din felsefesinden beslenmiş, hem de modern Kartezyen felsefeden yararlanmıştır (Wilson, 1996: s. 89). Spinoza, Descartes'in ruh ve beden düalizmini aşarak, ikisinin aynı Tanrısal tözün farklı biçimleri olduğunu ifade etmiştir. Onun bilgi kuramının temelini oluşturan düşünce, her şeyin Tanrı'dan belli ve değişmez bir düzen doğrultusunda türediği, dolayısıyla şeylerin Tanrı'da oluşu gibi şeylerin idealarının da Tanrı'da olduğu ve böylece Tanrı kavramı bilinince, Tanrı'nın kapsadığı tüm varlığı nesnelerin ve nesnelerin idealarının (fikirlerinin) bilinebileceği akıl yürütmesine dayanır (Spinoza, 2019a: s. 51-52). Spinoza'ya göre en mükemmel varlık olan Tanrı'nın bilgisi, diğer varlıkların bilgisinden daha seçkin olacaktır. Zihnin, en mükemmel varlığın verili fikrinin normu uyarınca nasıl yönlendirmesi gerektiğini gösteren yöntem, bilgi edinmek için en mükemmel yöntemdir (Spinoza, 2019c: s. 24).

Spinoza'nın Tanrı'sı fiilen var olan tikel bir şeyin fikrinin nedenidir. Bu, sonsuz olması bakımından değil, fiilde var olan başka bir tikel şeyin fikriyle duygulanmış olması bakımındandır. Bu şey de üçüncü bir şeyle duygulanmış olması bakımından nedendir ve bu böyle sonsuza dek gider. Sonuçta, herhangi bir fikrin tikel nesnesinde meydana gelen her şey, sırf bu nesnenin fikrine sahip olması bakımından Tanrı'nın bilgisine gider (Spinoza, 2019a: s. 85). Fikir, nesnenin zihnindeki ideası olarak düşüncenin bir modusudur. Buradan hareketle Spinoza, kavram ve algı arasında bir ayırım yapmış, algıyı zihnin edilginliğiyle, kavramı ise zihnin etkinliğiyle özdeşleştirmiştir. Çünkü zihnin algılaması, bir nesneden duygulanmış olduğu anlamına gelir. Zihin, kavram düzeyine ulaştığında ise etkin hâle gelir (Spinoza, 2019a: s. 78).

Zihin ile beden, aynı hakikatin iki farklı ifade biçimi olarak bağlantısal bütünselliği gibi, nesneler de fikirleriyle bağlantısal olarak aynı hakikati ifade eder. Düşünce sıfatı altındaki fikrin, uzam sıfatı altındaki yansıması, o fikrin nesnesine tekabül eder. İnsan zihnini teşkil eden fikrin nesnesi ise bedendir (Spinoza, 2019a: s. 83). Ancak beden ile zihin birbirini içermez. Bir fikirle onun kavramlarını içeren başka bir fikir arasında, bir bedenle de başka bir beden arasında ilişki olabilir. Bu iki sistem birbirleriyle nedensellik değil, paralellik ilişkisi içindedir (Scruton, 1986: s. 63). Bunun ahlaki olarak yansıması, beden, zihnin yönlendirmeleri nedeniyle zihnin şu ya da bu şeyi düşünemeyeceği ya da zihnin yönlendirmesi nedeniyle beden, zihnin şu ya da bu şeyi eyleyemeyeceği; fakat beden, zihnin istediği bir şeyi zihnin, zihnin olumladığı ve arzuladığı bir şeyi de beden, zihnin arzulanmasıdır (Deleuze, 2011: s. 21-22). Bu paralelizmden yola çıkarak, Spinoza'da beden için söz konusu olan conatusun zihin için de söz konusu olduğu ortadadır. Spinoza'ya göre fiziksel varlığını sürdürmeye çabalayan insanın zihninde fiziksel varlığını olumsuzlayacak bir fikir bulunamaz (Spinoza, 2019a: s. 139).

Spinoza'ya göre, insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının moduslarıyla, yani düşünme moduslarıyla kurulmuştur. Bu moduslardan tabiatça en önde gelen ise dolaysız bir

sonsuz modus olarak fikirdir. O halde insan ruhunun⁶ varlığını meydana getiren ilk şey bir fikirdir. Ancak bu fikir, var olmayan bir şeyin fikri olamaz. İnsan ruhu, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçasıdır (Spinoza, 2019a: s. 87-88). Spinoza, zihnin yalnız bedenın duygulanışlarını değil, bu duygulanışların fikirlerini de algıladığını kabul eder. Bir şeyi bilen kimse bu şeyi bildiğini bilir, onu bildiğinin bilgisini de bilir ve bu böylece sonsuza dek gider (Spinoza, 2019a: s. 101-102).

Spinoza, doğru bir fikrin var olduğunu kabul etmektedir. Ancak doğru fikir, nesnesinden farklı bir şeydir. Söz gelimi, daire bir şey, dairenin fikri başka bir şeydir. Dairenin bir merkezi ve çevresi olmakla birlikte, daire fikrinin bir merkezi ve çevresi yoktur. Fikir, nesnesinden ayrı olduğu için kendinde anlaşılır bir şey olur (Spinoza, 2000: s. 14-15). Böylece Spinoza doğru bilginin kesinliğini, nesnel özün kendisinde görür. Başka bir deyişle, biçimsel özün farkına varmamıza aracılık eden bizatihi kesinliktir. Yani, doğruluğun kesinliği için, doğru bir fikre sahip olmaktan daha fazlası gerekmez. Bilmek için, bildiğini bilmekten daha fazlasına ihtiyaç yoktur. Bir şeyin uygun fikrine, yani nesnel özüne sahip olmadıkça, en yüksek kesinlik bilinemez. Kesinlik, nesnel öz ile bir ve aynı şeyi ifade eder (Spinoza, 2000c: s. 15).

Deleuze'ye göre Spinoza'da fikir ile duygu arasında da bir ayrım yapılmalıdır. Deleuze, Spinoza'ya göre hiçbir şeyi temsil etmeyen düşünme tarzına “duygu” adı verildiğini belirtir. Fikrin, duygu karşısında bir üstünlüğü vardır. Fikir ve duygu moduslarının ikisi de düşünce sıfatı altında tanımlansa da ikisi birbirine indirgenemez farklı tabiatlara sahiptir. Ancak yine de ikisi arasında bir ilişki vardır. Zira duygu, ne kadar karmaşık olursa olsun bir şeyin fikrinden ileri gelen bir maruz kalmayı ifade eder (Deleuze, 2000: s. 10-12). Ruhta, fikir olması bakımından fikrin içerdiği başka hiçbir istek, yani hiçbir olumlama ve olumsuzlama yoktur. Tekil istek ve fikir tek ve aynı şeyden ibaret olduğu için, Spinoza'ya göre irade ve zihin de aynı şeydir (Spinoza, 2019a: s. 121-122). Spinoza açısından, zihinde mutlak ya da özgür ya da mutlak hiçbir irade yoktur. Ruhun şu ya da bu şeyi istemesi bir nedenle gerektirilmiş, bu neden de bir başka nedenle gerektirilmiş ve bu böyle sonsuza dek gider. Ruh, düşünmenin bir

⁶ Spinoza, *Etika* eserinde zihin, ruh ve irade kelimelerini özdeş kullanmıştır.

modusu olduğu için, eylemlerinin de hür nedeni olamaz. Ruhun bir şeyi arzulaması, sevmesi, bir şeyden tiksilmesi hep başka nedenlerle gerektirilmiştir (Spinoza, 2019a: s. 120-121).

Spinoza'ya göre fikirler ya upuygundur ya da upuygun değildir. Spinoza, upuygun fikir deyince, “*obje ile ilişkisi olmadan kendi başına göz önüne alınca doğru bir fikrin bütün içsel özellikleri ya da adlandırmalarını*” anlar (Spinoza, 2019a: s. 78). Yani bir fikir eğer upuygunsa, o fikrin doğruluğu, o fikrin nesnesinin varlığından bağımsızdır. Diğer bir deyişle, upuygun fikrin doğruluğu, kendi tabiatında içkindir (Ramsperger, s. 1950: 245-246). Spinoza'ya göre upuygun, açık ve seçik fikirler karşısında hayali ve yanlış fikirler vardır. Bu türden fikirler, şeyler açık ve seçik algılanmadığında oluşur. Bir şeyin doğru ve upuygun kavranışı, onun varoluşunun basitliğiyle orantılıdır. Bir şey ne kadar tikel düzeyde kavranırsa, o kadar net anlaşılır. Zihin daha fazla şeyi algılayarak, ne kadar az anlıyorsa, o kadar fazla hayaller oluşturur; ne kadar fazla anlıyorsa da o kadar az hayal kurar. Zihin, doğası gereği hem hayali hem de yanlış bir şeyle, o şey üzerine düşünmek ve anlama yetisine ulaşmak amacıyla meşgul olup, sonrasında ondan çıkarsanacak olanı uygun bir usulle çıkarsadığı zaman, kendi hatasını kolayca bulur. Hayali bir fikir, doğru ve upuygun bir fikirden ayırt edilebilir. Zira doğru fikir net ve pürüzsüzken, hayali ve yanlış bir fikir bulanık ve karmaşıktır. Yanlış ve hayali bir fikir, birçok bileşenden oluşur ve düşüncede en basit parçalarına bölünüp, her bir parça ayrı ayrı anlaşılırsa karışıklık ortadan kalkar. Doğru ve upuygun düşünce basitliği, nesnesinin herhangi bir nedenden kaynaklanmamasından, sadece kendi vasıtasıyla, kendi içinde bilinen bir temel ilkenin özüne tekabül eden düşünce olmasından kaynaklanır (Spinoza, 2019c: s. 56-64).

Spinoza'ya göre, insan zihni, bedeni terkip eden parçalara ilişkin upuygun bilgi içermez. İnsan bedenini terkip eden parçalar, beden ile ilgisiz bireyler gibi düşünölmeleri bakımından değil, hareketlerini gerektirilmiş bir tarzda birbirlerine ulaştırmaları bakımından bedenin özüne aittir. Bedeni terkip eden her kısmın bilgisi, tikel şeylerin fikirleriyle duygulanmış olmaları bakımından Tanrı'da bulunmaktadır (Spinoza, 2019a: s. 103). İnsan bedenine ait duygulanışların fikri, upuygun bilgi değildir. Çünkü bu duygulanışlar, belli tarzlarda gerektirilmiş olması bakımından bir

dış cismi kuşatır ve bu dış cismin bilgisi de Tanrı'dadır. Ancak, zihnin var olan bir dış cismi kavraması, ancak kendi bedeninin duygulanışlarına ait fikirlerle gerçekleşebilir. Yani dış cisimle duygulanmış olmayan bir beden zihni, o dış cismin varlığını da kavrayamaz. Fakat dış cismin hayal edilmesi, ona dair upuygun bir bilgiyi beraberinde getirmez (Spinoza, 2019a: s. 103-104).

Gerçeklikteki bütün düşünce ve şeyler, açık ve seçik bir biçimde tam bir birlik oluşturur. Bunun için tam anlamıyla upuygun olan bir fikir, yalnızca Tanrı'nın sonsuz ideasıyla alakalıdır. Ama sonlu zihin ve fikirler doğruluğun dereceleri olabilirler. Sonlu bir zihnin düşünmesi, Tanrı'nın zihni içerisinde olan bir şey olması bakımından anlamlı, yani, ikincil derecede doğrudur (Joachim, 1901: s. 151). Spinoza, doğruluğun anlamına ilişkin düşüncelerini “insan için en üstün iyi” arayışı çerçevesinde geliştirmiştir. Spinoza bilgi felsefesini bu temele oturtur. Doğruyu araştırmak için bir metot gereklidir. Ancak doğruyu araştırma metodunu araştırmak için başka bir metoda gerek yoktur (Spinoza, 2000: s. 13). Doğru bir fikre sahip olan, doğru bir fikre sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin hakikatinden şüphe etmez. Doğru fikir ise insan ruhunun tabiatıyla ifade edilmesi bakımından Tanrı'da upuygun olan fikirdir (Spinoza, 2019a: s. 115). Tanrı'da bulunan bütün fikirler, nesnelere tam olarak uygun olduğu için, bütün fikirler Tanrı ile ilişkilendirilmeleri bakımından doğrudur (Spinoza, 2019a: s. 107-108). Spinoza, doğru bilgidен asla şüphe edilmeyeceğini söyleyerek, Descartes'in şüpheciliğini reddetmiş ve şüpheciliğe kesinliğe ve doğru bilgiye ulaşmanın önünde bir engel olarak bakmıştır. Spinoza'ya göre mantıksal zorunluluk ve açıklık, doğru ve upuygun bilginin garantisidir (Hamipshire, 1951: s. 100).

Spinoza'da doğrunun ölçütü, doğruluğun kendisidir. Bir çıkarımın doğruluğunu açığa çıkarmak, çıkarımı kavramaya bağlı olduğu gibi, bir kez kavranan bir çıkarım için başka hiçbir kanıta gerek yoktur. Doğruluğu ortaya çıkaran şey, anlama gücüdür ve bunun yolu, doğru bir fikre sahip olmaktan geçer (Spinoza, 2000: s. 18-19; Mark, 1972: s. 38). Bizde olan tüm doğru fikirler Tanrı'da vardır. Ancak bizde, Tanrı'dakinden farklı olarak yanlış fikirler de bulunmaktadır (Mark, 1972: s. 73-74). Spinoza'ya göre, fiili olarak var olan herhangi bir tekil şeyin fikri, zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli ve ebedi özüne bağlıdır (Spinoza, 2019a: s. 118). Dolayısıyla bu

tikel şeylerin kavranması, Tanrı'nın kavranmasıyla mümkün olabilir. Spinoza, Tanrı'yı tam gerçek varlık olarak kabul ettiği için, bütün fikirlerin doğruluk ölçütü, bu gerçekliğe uygun düşmesine bağlıdır (Mark, 1972: s. 56-57). Spinoza'ya göre yanlışlık ve hata, upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık fikirleri olan bilgi yokluğundan ya da eksikliğinden ibarettir (Spinoza, 2019a: s. 108). Spinoza, yanlışmanın, bilgi yoksunluğundan kaynaklandığını şu sözlerle ifade etmiştir (2019a: s. 109):

İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: bu sanı yalnız hareketlerinin şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor. O hâlde hürliklerinin fikri ancak hareketlerinin hiçbir nedenini bilmemeleri üzerine dayanmaktadır. Zira insani etkilerin iradeye bağlı olduğunu söyledikleri zaman, bu sözleri, karşılığında hiçbir fikir bulunmayan kelimelerden ibarettir. Çünkü olanlar iradenin ne olduğunu ve bedeni nasıl harekete geçirdiğini bilmiyorlar; daha çok iddiası olanlar ve ruha duracak ve oturacak bir yer kuranlar kendileriyle alay ettiriyor ve nefrete sebep oluyorlar. Nitekim güneşe baktığımız zaman, onun bizden 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz ve bu yanlış yalnız hayal gücü ile kayım değildir. Fakat aynı zamanda onu böyle hayal ettiğimiz sırada hakiki uzaklığını ve bu hayal gücünün nedenini bilmememizden ileri gelmektedir. Gerçi sonradan onun dünyadan 600 arz ve diyametreden daha fazla uzaklıkta olduğunu kabul ediyorsak da bununla birlikte onu her zaman daha yakın diye hayal ediyorduk. Zira güneşin gerçek uzaklığını bilmediğimiz için değil, bedenimizin onunla duyulanmış olması bakımından güneşin özü bedenimizin duyulanışını kavradığı için güneşi bu kadar yakın hayal ediyorduk.

Spinoza'nın akıl yürütme yöntemi tümdengelimcidir. Bu açıdan rasyonel bir açıklama, tümdengelimci bir yöntem kullanarak mümkün olur. Bu da Spinoza'nın, doğanın düzenin determinist ve tekdüze karakterinin bilime yansıması düşüncesinden kaynaklanır (Mark, 1972: s. 27-28). Spinoza, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine* adlı eserinde şunları söyler (2019c: s. 71): “*Hakiki bilim nedenden etkiye doğru ilerler-sadece, bildiğim kadarıyla antikler (burada bizim yaptığımız gibi) ruhu bir tür tinsel otomat gibi değişmez yasalar uyarınca etkiyen bir şey olarak kavramamıştır hiç.*” Doğanın yasalarının her yerde ve her zaman aynı düzende ve mutlak bir zorunlulukla tecelli etmesi gibi, doğadaki şeylerin kavranması da aynıdır. Doğada şeyler, zorunlu ya da imkânsızdır. Doğada olumsuzluktan yani zorunsuz ve mümkün şeylerden bahsetmek, bilgi eksikliğinden kaynaklanır (Spinoza, 2019a: s. 60-64).

Böylesi bir zorunluluktan bahsetmek, özgürlük sorununu akla getirir. Ama Spinoza'nın özgürlükten anladığı, şu ya da bunu yapma serbestisi değil, zorunluluk doğrultusunda eyleyip, eylemin nedenlerinin bilgisini haiz olmakla alakalıdır. Yani Spinoza'da özgürlük, bilmekle bağlantılıdır. Çünkü insanı umut ve korku arasına sıkışmanın köleliğinden kurtaracak tek şey, hayallerden kurtulmak ve şeylerin upuygun bilgisine sahip olmaktır. Spinoza, insanı bilme eyleminde başat bir konuma yerleştirir ve insanın her türlü ilkeyi keşfedebilme kapasitesine sahip olduğunu düşünür. Ancak bunu yapabilmesi için, gerekli donanıma sahip olunmalıdır (Deleuze, 2000: s. 19).

Spinoza'ya göre bilmenin temel işlevi Tanrı bilgisine ulaşmaktır. Zira Tanrı'yı bilmeden hiçbir şeyin upuygun bilgisine ulaşmak mümkün değildir. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adlı tamamlanmamış eserinde, Spinoza, okuyucusuna Tanrı bilgisine ulaşabilmek için anlama yetisini geliştirebilmesine yönelik bilgiler verir. Buna göre öncelikle bir iyi yaşam için gerekli birtakım kurallar vardır. Bunlar; çokluğun kavrayışına hitap etmek ve amacımıza ulaşmamıza mâni olmayacak her ne varsa onu yapmak; sağlığı korumaya elverdiği kadarıyla hazların tadına varmak ve hayatı idame ettirmeye elverecek ölçüde maddiyat elde etmeye çalışmak (Spinoza, 2000: s. 9; Spinoza, 2019c: s. 44).

Spinoza'da etkin olmak, bilgi ile mümkündür. Spinoza etkinlik ve edilginlik hakkında şöyle bir tanım yapmıştır (Spinoza, 2019a: s. 130-131):

Ya bizde ya dışımızda bizim upuygun nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman, yani tabiatından ya bizde ya da dışımızda yalnız başına açık ve seçik olarak bilme gücünde bir şey çıktığı zaman etkili olduğumuzu söylüyorum. Tersine olarak, bizde içten ya da dıştan ancak kısmi olarak parçalı nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiğimiz zaman edilgin oluyoruz diyorum.

Spinoza'ya göre etkin olmak, bir yetkinliktir. Edilgin olmak ise yetkinsizlik durumudur. Tanrı sonsuz yetkin olduğu için, insanlarda bulunan edilgiler Tanrı'da olmaz. Bunun için Spinoza, insanlara ait duygular olan tutkuların Tanrı'ya mal

edilerek Tanrı'nın insanlaştırılmasına karşı çıkmıştır. Spinoza, ruhun etkilerinin (aksiyonları) yalnız upuygun fikirlere, ruhun edilmelerininse (passionlar) yalnız upuygun olmayan fikirlere bağlı olduğunu (Spinoza, 2019a: s. 136) söylemiştir. Spinoza'ya göre bazı duygular etkinliği artırır, bazıları ise etkinliği azaltır. Edilgin bir duygu ya da tutku, kişinin kendisinde içkin bir nedenden değil, bir dış nedenden kaynaklanan ve maruz kalmayı anlatan değişimdir. Diğer taraftan etkin bir duygu, kişinin kendisinin neden olduğu bir değişimdir (Nadler, 2006: s. 201-202). Etkin duygular ve tutkular arasındaki fark etkin duyguların yetkinliği artırırken, tutkuların yetkinliği azaltmasıdır ki bu da conatustaki artış ve azalıştır. Spinoza'ya göre, edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi olmaktan çıkar. Bir duygulanış bizim tarafımızdan bilindiğinde, ruh onun etkisinde daha az kalır ve daha az edilgin oluruz (Spinoza, 2019a: s. 267).

Bütün bu açıklamalar doğrultusunda Spinoza'da güç, erdem, etkinlik, yetkinlik ve varlığı güçlendiren diğer her şeyin bir ve aynı şey olduğu sonucu ortaya çıkar. Varlığı güçlendiren ve yetkinleştiren bütün her şeye anlama yetisini iyileştirerek ulaşılabilir. Anlama yetisini geliştirmek, doğru ve upuygun fikre sahip olmakla amaçsallık ilişkisi hâlinedir. Sonsuz yetkinlik ve mükemmellikteki tek varlık Tanrı olduğu ve diğer bütün varlıkların fikirleri Tanrı'da içerildiği için, doğadaki şeyler hakkında bilgiye sahip olmak, Tanrı'nın bilgisine sahip olmak demektir. Ancak edinilen her türlü bilgi, bizi Tanrı bilgisine götürmez.

Spinoza, *Etika* eserinde, üç tür bilgiden bahseder. Bunlar; sanı/imgelem bilgisi, akıl bilgisi (bilimsel bilgi) ve sezgisel bilgi. Spinoza'ya göre sanı ya da imgelem olan birinci türden bilgi, yanlışlığın biricik nedenidir. Upuygun olmayan, bulanık fikirler, bu bilgi türüne aittir (Spinoza, 2019a: s. 113-114). Bunlar, beden dış etkilere maruz kalması sonucunda oluşur. Bu tür bilgilerde kesinlikten bahsedilemez. Zira imgelemler, mantıksal çıkarsamalar yoluyla diğer bilgilerden türememiştir (Colepston, 1996: s. 33). Spinoza'da insan bedeninin de dahil olduğu tekil ve sonlu moduslar üzerinde dış cisimlerin etkilediği bütün edilmeler, imgelem fikirleridir. Zihin, imgelemin fikirleri tarafından oluşturulan belirsiz fikirler tarafından edilgin hâle geçer. Çünkü bu imgelemin fikirleri, bize ait bir eylem içermez (Hamsphire, 1951: s. 84). Bu

nedenle sanı ya da imgelem bilgisi Spinoza'da bilginin hiyerarşik olarak en aşağı düzeyini ifade eder. Spinoza'nın imgelem dediği bilgi seviyesi, duyuusal algıdan çıkan bilgiye de tekabül eder. Duyusal bilgi, akıl bilgilerinin formlarına karşıttır (Çüçen; 1999: s. 152). Ancak yine de Spinoza, bilgi hiyerarşisinde en alt düzeydeki imgelemin yararını yadsımamıştır Spinoza, pratik kullanıma elverişli her şeyin bu bilgiyle bağlantılı olduğunu savunur (Spinoza, 2019c: s. 45). Ancak, sadece bu bilgi türünde kalarak, hakikate erişilemez. Çünkü nedenlerin bilgisine ve şeylerin tabiatının bilgisine akıl yürüterek ulaşmadan, duyular ve deneyimlerle elde edilen bilgiler yanıltıcı olabilir. Görünün doğasını bilmeden, sırf duyulara güvenirse, güneş çok yakınmış gibi algılanır (Spinoza, 2019c: s. 46). Kısacası imgelem bilgisi upuygun değildir.

Upuygun bir bilgi türü olan akıl bilgisine, yalnızca bilim insanları değil, bütün insanlar sahip olabilir (Colepston, 1996: s. 36). Spinoza'ya göre bütün fikirler Tanrı'dadır ve Tanrı'ya nispet edilmeleri bakımından upuygundur. Bütün şeylerde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey, hiçbir tekil şeyin özünü meydana getirmez. Her şeyde ortak olan ve bütün olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir tarzda tasarlanabilir. Bütün insanlarda ortak bazı fikirler ve kavramlar vardır. Bedenin başka cisimlerle ortak ne kadar özelliği varsa ruh da birçok şeyleri o kadar upuygun kavrayabilir (Spinoza, 2019a: s. 109-111). Ortak kavramlar tüm zihinlere ortak oldukları için değil; uzam, hareket, dinginlik gibi tüm cisimlerde ortak ya da birtakım cisimlerde ortak bir şeyi temsil ettikleri için böyle adlandırılırlar. Ortak kavramlar somut ve tikeldir, soyut ya da genel fikirler değildir (Deleuze, 2011: s. 60). İmgelem fikri, bir bedenin başkasıyla dıştan karışımının veya bir bedenin diğeri üstündeki etkisi iken; ortak kavramlar, nedenin yakalanmasına yükseltir (Deleuze, 2000: s. 32-33). Ortak kavramlar, matematiğin ve fiziğin temel ilkelerinin dayanaklarıdır. Bu ilkelere mantıksal sonuçlar ya da açık seçik fikirler çıktığı için bilimsel bilgiyi olanaklı kılar (Colepston, 1996: s. 36). İkinci cinsten bilgi, zorunlu olarak doğrudur (Spinoza, 2019a: s. 114). Spinoza, doğru bilgiye, kavramlardan yola çıkarak tümdengelimci bir yolla ulaşılabilirliğini düşünür. Spinoza'da bütün doğru fikirler ya ortak kavramlardan ya da ortak kavramlardaki kurallardan çıkarılır (Yovel, 1994: s. 96). Akıl ile elde edilen ikinci türden bilgi upuygun bilgi olsa bile,

mükemmelliğe erişmekte yeterli değildir. Cisimlerin özsel nitelikleri mantıksal çözümleme yoluyla çıkarsanabilir olsa da tabiatın tümünün, bütün somut moduslarıyla, mantıksal bir karşılıklılık dizgesinde kavranması insan zihni için bir hayli zordur (Colepston, 1996: s. 37).

Sezgisel bilgi, Spinoza'nın bilgi hiyerarşisinde en üst basamakta yer alır. Spinoza'ya göre bu bilgi cinsi, Tanrı'nın bazı sıfatlarının şekilli özü hakkında upuygun fikirlerden şeylerin özü hakkındaki upuygun fikre kadar yayılır. Spinoza, bu bilgiyi diğer bilgilerden şu örnekle ayırır (2019a: s. 114):

İkincinin birinciye karşı durumu ne ise dördüncünün üçüncüye karşı durumu aynı olmak üzere, dört sayı verilmiş olsun. Tüccarlar ikinci ile üçüncü sayıyı çarpmak ve çarpımı birinciye bölmede tereddüt etmeyeceklerdir, çünkü hiçbir kanıtlama olmaksızın ustalarından öğrendikleri şeyi henüz unutmamışlardır, ya da bu usule ait çoğu kere pek basit sayılarda, ya da Öklides'in 7'nci kitabının 19'uncu önermesinin kanıtlanması kuvveti ile yani orantılı sayıların ortak özelliği kuvveti ile deney yapmışlardır. Fakat basit sayılarda bütün bunlara ihtiyaç yoktur. Diyelim: 1, 2, 3 sayıları verilmiş olunca, herkes orantılı dördüncü sayının 6 olduğunu görür ve ilk bakışta birinci sayının ikinciyle oranını görünce, daha açık olarak dördüncüyü buluruz.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, ilk bakışta üçüncüyle orantılı dördüncü sayıyı, ikinciyle orantılı birinci sayının oranından çıkarsamak, sezgisel bilgiyle alakalıdır. İkinci tür bilgide, doğanın bir bölümü tümdengelimci bir yöntemle bilinirken, üçüncü tür bilgi doğanın bütünü Tanrı ile ilişkisi içinde kavrar. Üçüncü tür bilgiye ulaşan kimse, doğayı sonsuz töze bağlı büyük bir sistem olarak görür (Spinoza, 2000: s. 17). Scruton, Spinoza'nın kastettiği anlamdaki sezgiye, Tanrı'nın biçimsel özünün upuygun düşüncesini kavradığımız zaman, Tanrısal töz ile ona bağlı şeyler arasındaki gerçek ilişkiyi gördüğümüz zaman sahip olabileceğimizi (Scruton, 1986: s. 153) ifade etmiştir.

Spinoza'ya göre özgürlük ve mutluluk, anlama yetisini mümkün olduğunca en mükemmel düzeye çıkarmak ve upuygun olmayan imgelem düzeyini aşmakla orantılıdır. Spinoza şöyle der: “*Ruhun yüce çabası ve onun yüce erdemi, şeyleri üçüncü*

bir bilgi tarzı ile bilmektir. Ruhun en yüce erdemi, Tanrı'yı bilmektir; bu bilgi, insanı en yüksek sevinç ile duygulandırır" (2019a: s. 282). Bu bilgi tarzından zorunlu olarak Tanrı sevgisi doğar. Bu sevgi, Tanrı'ya karşı duyulan zihinsel sevgidir (Spinoza, 2019a: s. 284-285).

Spinoza felsefesinde ruh, düşünen şeyde, doğada bulunan şeyin varoluşundan kaynaklanan bir fikirdir. Dolayısıyla ruhun karşılık geldiği şeyin ölümü, ruhun da ölümü anlamına gelir. Ruh, bedenle birleşir ve sevgisinin temelini bedenden alırsa, bedenle beraber ruh da yok olur. Ancak ruh, değişmeden kalan başka bir şeyin fikrine sahip olursa, o şeyle birlikte değişmeden kalır (Spinoza, 2015: s. 141-142). Spinoza'ya göre bilgidен kaynaklanan sevgi, bozulabilir bir nesneye yönelikse, seven kişiyi yetkinleştirmez. Oysa özü gereği var olan, ezeli ve sonsuz Tanrı'ya yönelik sevgi, gerçek sevgidir (Spinoza, 2015: s. 87-89).

Spinoza'ya göre, insanın kutluluğu, imgelem bilgisini önce akıl ve sonra en nihayetinde sezgi yoluyla aşmasına bağlıdır. Bu da tutkuları kavrayışa; edilgileri etkilere dönüştürmekle mümkündür. Edilgiler, maruz kalınan etkinin nedeninin fikrine sahip olunduğu zaman edilgi olmaktan çıkar. Her şeyin ilk nedeni Tanrı olduğu için, tutkuların ortadan kaldırılmasını sağlayacak bilgi, Tanrı bilgisidir (Spinoza, 2015: s. 149). Tanrı'nın özü sonsuz olduğu için, şeyler Tanrı'yla birleştiği ölçüde etkinleşir ve yetkinleşir. Dolayısıyla gerçek anlama yetisi, yok oluşuna yol açacak hiçbir neden barındırmaz. Spinoza'ya göre insan özgürlüğü anlama yetimizin Tanrı ile dolaysız birlik vasıtasıyla edindiği ve bu yolla kendi içinde fikirler üretirken kendi dışında da doğayla iyice bağdaşan etkiler ürettiği, bununla beraber etkilerinin onları değiştirip dönüştürebilecek herhangi bir dış nedene tabi olmadığı sağlam bir varoluştur (Spinoza, 2015: s. 150-152). Bu anlamda Spinoza açısından duyusal hazların, şehvetin ve dünyevi şeylerin peşinde koşmak insanı mahveder (Spinoza, 2015: s. 150). *İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik* (Spinoza, 2019a: s. 197) diyen Spinoza, gerçek özgürlüğü *Tanrı sevgisinin müşfik bağlarıyla sarmalanmak ve öyle kalmak olduğunu* (Spinoza, 2015: s. 150) ifade etmiş, *sevginin de bir şeye ilişkin algı ve bilgidен kaynaklandığını* (Spinoza, 2015: s. 86) belirtmiştir. İyi, yetkin ve sevinç dolu bir yaşam, ancak upuygun bilgidен kaynaklanan gerçek

sevgiyi kucaklayan böyle bir erdemle mümkündür. Spinoza'nın Tanrı'dan başlayıp, insanın özgürlüğüne kadar geometrik bir metotla serimlediği kült eserinin adının *Etika* olmasının nedeni bu noktada aranmalıdır.

1.4.3. Spinoza'nın Din Felsefesi

Spinoza, teolojik görüşlerini kapsamlı bir biçimde *TPI*'de ele almıştır. *TPI* eserinde Spinoza'nın vurguladığı en temel nokta insanların Tanrı'ya bağlanma tarzında ve her konuda özgür düşünce hakkına sahip olması gerektiğidir. Bu özgürlük, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar verilmediği sürece ortadan kaldırılamaz (Spinoza, 2019b: s. 46). Ancak bu noktada Spinoza için dine bağlılığın ve devletin huzurunun ne anlama geldiğini irdelemek gerekir (Balanuye, 2012: s. 211).

İnsanlar var oldukları andan itibaren birtakım deneyimlere, dış etkilere maruz kalır. Bu etkilerden kimi *conatus*u destekleyici yönde, kimi *conatus*a zarar verici yöndedir (Balanuye, 2012: s. 212). Spinoza, insanların işler yolunda gittiğinde ve talihleri istedikleri şeyleri yapmaları için kendilerine yardım ettiğinde herkesin kendini bilge sandığını ama işler yolunda gitmediğinde insanların geleceğe yönelik olarak bir şeylerin düzeleceğine ilişkin umut ya da daha kötüye gideceğine ilişkin korku hissettiklerini ifade etmiştir. Düşünre göre böylece, insanların gücünün yetmediği şeylerden dolayı kurbanlar, adaklar gibi birtakım ayinlerle hurafelerin pençesine düşer. Yine bilgisizliklerinden dolayı, anlamlarını ve nedenlerini kavrayamadıkları bazı durum ve olayları Tanrı'nın muhteşemliği, tabiat üstünlüğü, sevgisi, öfkesi gibi nedenlere dayandırmışlardır (Spinoza, 2019b: s. 43-44). Spinoza'ya göre, bilgisizliklerinden, geleceğe dair umut veya korkularından dolayı hurafelere inanan insanlar, despotik siyasi iktidarların tam da aradığı topluluktur. Dolayısıyla cennet ödülüne yönelik umut ve cehennem cezasına yönelik korku veren, hurafelerle dolu bir din anlayışı, despotik iktidarlar için en önemli vasıttır. Böyle bir teopolitik yapıda, devlete bağlılık bir kutsiyet meselesi hâline getirilir (Balanuye, 2012: s. 211-212).

Spinoza *TPI*'de tabii ışık ile Tanrısal ışığı aynı anlamda kullanmıştır. İkisi de tek tözü ifade eden Deus sive Natura'yı kavramaya yarayan akıldır. Spinoza'nın din eleştirisi de tabii ışığın hor görülmesine, aklın dinsizlik kaynağı olarak görülmesine, dine bağlılığın saçma sapan gizlerden ibaret olmasına, Tanrı'yı sevmek yerine ona dalkavukluk edilmesine yöneliktir (Spinoza, 2019b: s. 47). Spinoza, yığınların Tanrı'nın sözünden çok kutsal kitaplara hayran olduğunu ifade etmiş, Tanrı'nın sözünün belli sayıda kitaptan ibaret olmadığını, ilahi kelamın peygamberlere vahyedilmiş olan tanrısal zihne ilişkin basit kavramlarda yattığını göstermiştir. *Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek* Spinoza açısından ahlâklılı, dindar ve Tanrı sevgisine nail olmuş bir kişinin yapması gereken tek şeydir (2019b: s. 50).

Spinoza siyasi güç ile teolojiyi ve din ile felsefeyi birbirinden ayrı alanlar olarak görür. Düşünür, ilk olarak inanç hürriyetini tesis edip, akıl ve teolojiyi birbirinden bağımsız hâle getirmeyi, sonra siyasi özgürlük düşüncesini oluşturmayı amaçlamıştır. Spinoza'nın din eleştirisindeki bütün temel bu noktadadır. Spinoza'nın yaşadığı dönemde ruhban sınıfının insanların üzerindeki baskıları düşünüldüğünde, onun, böylesi bir hürriyet fikrini ön plana çıkarması anlaşılabilir (Arslan, 1984: s. 116-117). Spinoza, *TPI* eserinde din ile alakalı bütün ritüel ve törenlerin, uygulama ve pratiklerin kişinin kendisine kalmış olduğunu, Tanrı'nın insanlardan adalet ve yardımseverlikten başka hiçbir şey beklemediğini ifade etmiştir (Spinoza, 2019b). Bir taraftan insan eylemlerini tabiatın zorunluluklarının belirlenimi altına koyarak hür iradeyi reddeden Spinoza, diğer taraftan düşünce ve inanç hususunda, yaşadığı zamanın ötesinde kabul edilebilecek bir hürriyet kavramını savunmuştur.

Spinoza'ya göre dinleri yozlaştıran şey, kurumsal dine ve ruhbanaya gösterilen sorgusuz sualsiz saygı ve itaattir. Din adamları bu saygıyı istismar etmiş, onlara toplumda sevgi ve dayanışmayı yayma misyonuna sahip olduklarını unutturup onları haris ve açgözlü hâle getirmiştir. Bu nedenle tapınaklar tiyatro, din adamları ise hatipler hâline gelmiştir (Spinoza, 2019b: s. 46-47). Spinoza dindar ve ahlaklı olmayı şöyle tarif eder (2019a: s. 225):

Yaşamda devam etmek için Tanrı hakkında fikir sahibi olmamız veya Tanrı'yı bilmemiz bakımından bizim nedeni olduğumuz bütün etkiler ve bütün arzuları dine irca ediyorum. Aslı aklın düsturuna göre yaşamamızdan ileri gelen iyilik yapma arzusuna ahlak diyorum. Yaşayan insanı aklın düsturuna bağlı olarak ele alan, başkalarına da dostluk bağı ile bağlanan arzuya, namusluluk diyorum.

Spinoza'da Tanrı bilgisi, nedenlerin bilgisine bağlıdır. Şeyler arasındaki ilişkileri nedensellik bağı içinde kavramak, sonsuz varlığın zorunluluğunu kavramak ruhun erişebileceği en yüksek iyidir. Bu, üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye bağlıdır (Rızk, 2012: s. 263). Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan, iyiyi, bizzat iyinin kendisi için ister. Bunu, kötü bir sonuçtan kaçınmak için istemez (Spinoza, 2019a: s. 334-335). İnsanın korkunun güdümünde kötü bir şeyden kaçınmak için iyi bir eylemde bulunması, onun aklın güdümünde hareket etmediğini gösterir (Spinoza, 2019b: s. 112-113). Musevi filozof Hasdai Crescas'a göre de Tanrı'nın emirlerinin yerine getirilmesinin, iyinin insanda yarattığı neşeden başka bir ödülü yoktur (Crescas, 2018: s. 197). Tabii ışık ile kavrayan dindar insan, özgürlüğünün, nedenlerin bilgisine sahip olmaktan geçtiğini, her şeyin olduğundan başka şekilde olamayacağını ve bunun için de aşkın bir güce gerek olmadığını bilir. Dolayısıyla aklın kılavuzluğunda yaşayan dindar insan, umut ve korku gibi duygulardan azade ve özgürdür.

Tanrı ya da Doğa her şeyin kendinden çıktığı tek töz ve kendi kendisinin nedeni olarak, kendi başına kavranabilir; kesin bilgi ise Tanrı doğasını ifade eden upuygun bilgidir. Dolayısıyla Tanrı bilgisine ulaşmak için bir vasıtaya gerek yoktur (Spinoza, 2019b: s. 53-54). Peygamberlik olgusunu ele alan Spinoza, peygamberlik ile vahiy kelimelerini eş anlamda kullanmış, *“peygamberlik ya da vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir”* demiştir (2019b: s. 53). Spinoza'ya göre Kutsal Kitabın sözleri, tabii ışık ve değişmez tanrısal yasayla uyumlu olduğu ölçüde vahiydir. Ancak insanlar, inanca ilişkin hakikatleri doğa üstü güçlerde arama eğiliminde oldukları için, vahiy söz konusu olduğunda akli hemen dışlayıverir (Spinoza, 2019b: s. 54). Kutsal Kitap'ta yazan her şey, tanrısal (doğal) yasaya uygun değildir ve Spinoza, bu çelişkileri incelediğinde peygamberlerin doğa olaylarına ilişkin bilgisiz oldukları sonucuna varmıştır (Balanuye, 2012: s. 218).

Farabi'yi okuyup okumadığı bilinmese de Spinoza'nın nübüvvet konusundaki temel tezleri büyük ölçüde Farabi'yi andırmaktadır. Spinoza'ya göre peygamberler tanrısal vahiyleri hayal güçlerinin yardımıyla kavramış ve hayal gücüne uygun düştüğü için hemen her şeyi meseller ve bilmecelele kavrayıp öğretmiştir. Spinoza, peygamberliğin saf anlama yetisinden çok muhayyileye dayandığını ve muhayyile yeteneği güçlü olan kişilerin saf anlama yeteneğinin fazla gelişmemiş olduğunu ifade etmiştir. Spinoza, buna örnek olarak *Çölde Sayım* kitabının XI-17 bölümünde ya da *Krallar* kitabının 1 XXII-2 bölümünde Mika'nın Tanrı'yı tahtında otururken görmesini; Daniel'in onu giysileri ve saçları kar gibi beyaz bir ihtiyar olarak görmesini; Hezekiel'in onu ateş saçan büyük bir bulutla gelirken görmesini ve Pavlus'un Hristiyan olmazdan önce, onu gökten düşen büyük bir ışık olarak görmesini verir. Kısacası Spinoza'ya göre peygamberler, kesin zihinsel ilkelerle değil, muhayyile ile kavrarlar (Spinoza, 2019b: s. 66). Aynı şekilde Farabi'ye göre de muhayyile kuvvetiyle mükemmeliyetin son haddin varmış olan bir insan uyanıkken bile faal akıldan feyz alırsa, o kimse peygamberdir (Farabi, 2001: s. 77).

Spinoza'ya göre iki tür vahiy vardır. Birincisi klasik teistik anlayıştaki, Tanrı'nın peygamberler vasıtasıyla insanlara aktardığı ilahi bilgi (vahiy); ikincisi ise tüm insanlar için ortak olan tabii bilgi (akıl). Tabii ışıkla bilinen tabii bilgi, Tanrı'nın ve onun sonsuz kararlarının bilgisine dayanır ve doğuştan her insana Tanrı tarafından bahşedilmiştir (Spinoza, 2019b: s. 53-54). İnsanlar, tabiat üstü güçlere inanmaya eğilimli olduğu için, ilahi bilgiden bahsedildiğinde tabii bilgiyi reddederler (Spinoza, 2019b: s. 54). Oysa Spinoza'ya göre, tabii bilgi, insanların ilahi bilgi diye adlandırdığı şeyden daha değersiz değildir. Ancak insanların ilahi bilgi diye adlandırdığı şey, tabii bilginin ötesine uzanır ve tabiatın yasalarına dayanmaz. Tabii bilgi, her ne kadar ilahi de olsa, sadece peygamberler değil, her insan algılayabilir ve bunu yapabilmeleri için salt inanç da gerekmez (Spinoza, 2019b: s. 54). Ancak tabiat yasalarına dayanmayan ilahi bilgi peygamberler tarafından ulaştırılmıştır. Böyle bir şeyin akılla kavranması mümkün olmadığı için de Spinoza peygamberliği tarihsel bir olgu olarak kutsal kitaplar üzerinden incelemiştir (Spinoza, 2019b: s. 54-55).

Spinoza'ya göre peygamberler, dindarlık ve ahlak yönünden yaşadıkları dönem ve coğrafyadaki insanlara karşı rol model konumunda kimselerdir (Spinoza, 2019b: s. 75). İnsanların büyük bir çoğunluğu, aklını kullanmadığı ve ilahi bilgi yanında tabii bilgiyi küçümsediği için peygamberlerden duydukları mucizeler, meseller, metaforik menkıbeler anlayış düzeylerine hitap etmiştir (Spinoza, 2019b: s. 72). Bu bakımdan Spinoza, peygamberliğin yararlı bir olgu olduğu görüşündedir.

Spinoza'ya göre peygamberliğin kesinliği üç unsura dayanır: Biri onların şeyleri çok canlı olarak hayal eden muhayyile güçleri, diğeri peygamber olduklarına ilişkin bir belirti, üçüncüsü de yalnızca adil ve iyi olana eğilimli olmaları. Peygamberlikteki belirtilere dayanan kesinlik matematiksel değil, ahlaki bir kesinliktir ve bunlar peygamberlerin fikir ve bedensel durumlarına göre konumlanır. Örneğin peygamber çok şen şakrak bir adamsa ona insanları neşelendiren şeyler vahyedilir; hüzünlü bir adamsa savaşlar, azap ve bela vahyedilir; askerse ordu ve komutanlar, kırsal bir bölgenin insanıysa inek, öküz görür (Spinoza, 2019b: s. 70-71). Dolayısıyla ahlaki olarak diğer insanlara örnek olacak konumdaki peygamberler, algılarından doğan yanlış kanaatler aktarabilirler. Örneğin Âdem, Tanrı'nın her yerde olduğundan habersiz bir şekilde işlediği günahı dolayısıyla Tanrı'dan saklanmaya çalışmış ve Nuh, Filistin dışında hiçbir kimsenin yaşamadığını düşünmüştür (Spinoza, 2019b: s. 75).

Spinoza, Tanrı'nın vahiyleri peygamberlerin kavrama yeteneği ve fikirlerine uyarladığını düşünmektedir. Bununla birlikte peygamberler, yardımseverlik ve hayatı sürdürme tarzından olmasa bile, salt spekülasyona ilişkin gerçeklerden habersiz kaldılar ve bunlara karşıt fikirlere sahip oldular. Buradan Spinoza'nın vardığı sonuç, insanların sadece vahyin özü konusunda (yardımseverlik ve adalet) peygamberlere inanmak zorunda olduğudur. Diğer konularda herkes kendisine uygun gelene inanmakta özgürdür. Spinoza, buradan felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesine varır (Spinoza, 2019b: s. 81-82). Zira teolojinin tek hedefi itaatken, felsefenin tek hedefi gerçekliktir (Spinoza, 2019b: s. 218-220). Spinoza'ya göre inanç, gerçeklikten çok, dine bağlılığa gereksinim duymaktadır (Spinoza, 2019b: s. 219). Ama gösterdikleri ortak hakikat olan adalet ve yardımseverlik emretmeleri bakımından tabii ışık/ilahi ışık, akıl/vahiy, felsefe/din arasındaki metodolojik ayrım ve

felsefeyi yetkin ve eğitimli akılların hakikati arama yolu, vahiy ve dini ise yığınlara hakikati metaforik mesellerle anlatma yolu olarak görmesi bakımından Spinoza'nın İbn Rüşd ile çarpıcı bir benzerliği vardır.

Spinoza, Kutsal Kitap'ta yazan, akılla çelişkili ilkelere karşı sorgulayıcı bir tutumla yaklaşır. Kutsal Kitap öğretisinin nasıl anlaşılması gerektiğini irdeleyen Spinoza, Kutsal Kitap'ta geçen Musevilerin seçilmiş olduğu ve peygamberlik yeteneğinin sadece Musevilere özgü olup olmadığını sorgular. Spinoza'ya göre, her insan için gerçek dünyevi mutluluk ve gerçek sonsuz mutluluk yalnızca iyi olandan yararlanmaktan ibarettir. Ama bunu, öteki insanları dışlayacak biçimde yapmak kimseye bir şey kazandırmaz. Başkaları aynı iyiden faydalanmadan, kendi faydalandığı iyi ile mutlu olan kişi ya çocuksudur ya da kıskanç ve kötü yürekli. *Yasanın Tekrarı* kitabının X-15, IV-4, 7, 8 ve 32. bölümlerinde Tanrı'nın Musevileri diğer uluslara tercih ettiği, diğerlerine değil onlara yakın olduğu, adil yasaların Musevilere verildiği ve Tanrı'nın kendini yalnızca onlara tanıttığı ifade edilmiştir. Spinoza, Musa'nın Tevrat'taki bu yasaları buyururken, Musevilerin çocuksu kavrama seviyesine inerek, onları daha fazla ibadete sarılmaya ittiğini ifade etmiştir (Spinoza, 2019b: s. 83-84). Spinoza, Musevilerin Tanrı tarafından seçilmişliğini, Musevilere diğer toplumlardan üstün verilen bir özellikle ilişkilendirmemektedir.

Spinoza'ya göre, insanların en büyük arzuları, şeyleri ilk nedenleriyle tanımak, tutkuları dizginlemek (yani erdemi alışkanlık hâline getirmek) ve sağlıklı bir bedende güvenlik içinde yaşamak olmalıdır. Birinci ve ikinci husus insanın kendi elindedir ve kazanımları hiçbir ulusa özgü değildir. Ama üçüncü husus dışsaldır ve bahtın yardımı gerekir. Güvenlik içinde yaşamak için toplumsal hâlde yaşamak gerekir. Ancak akıllı ve sağduyulu insanlardan oluşan toplumlar istikrarlı olabilirken, kaba saba insanlardan oluşan toplumlar istikrarsız ve bahtın gelgitlerine açık olur. Bu tarz toplumlar, büyük tehlikeler atlatmış ve işler yolunda gitmiş ise Tanrı'ya daha çok hayranlık duyar ve bunu beklenmedik mucizeler olarak görürler. Buradan yola çıkarak, Spinoza, Musevilerin seçilmiş olduklarını, bir topluma ve siyasi bütüne sahip olup, bahtın yardımıyla bunu yüzyıllar boyu ayakta tutabilmelerine ilişkin görüp, geri kalan her şeyde Museviler ile diğer ulusların eşit olduğunu belirtir (Spinoza, 2019b: s. 84-85).

Spinoza'ya göre, yasa sözcüğü, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davranmalarını anlatır. Yasa ya tabiatın zorunluluğuna ya da insanların bir kararına bağlıdır. İnsanların kararına bağlı olan yasa, hukuk kurallarını içerir ve insanlar tarafından insanların daha iyi ve güvende yaşamaları için oluşturulmuştur. Spinoza felsefesinde her şey, tabiatın evrensel yasaları uyarınca, kesin ve belirli bir nedene göre var olmak ve hareket etmek üzere belirlenmiştir (Spinoza, 2019b: s. 95-96). İnsan da tabiatın bir parçası olduğu için insanı da yönlendiren tabiat yasaları vardır. Conatusu gereği insanın her zaman kendi menfaatini gözetmek üzere eylemesi, tabiat yasası gereğidir. Ancak, insanlar tarafından koyulan yasalar, bazen insanların tabiat yasalarına göre eylemde bulunmalarını kısıtlar. Bu da insanların hayatlarını aklın kurallarına göre düzenlemekte beceriksiz olmalarından, zorunlulukların nedenlerine ilişkin bilgi eksikliklerinden ve dolayısıyla tutkularını yönetememelerinden kaynaklanır (Spinoza, 2019b: s. 96-97). Spinoza'ya göre en üstün yararı, yani gerçek Tanrı bilgisini ve sevgisini gözetken yasa Tanrısal yasadır. İnsanın varlığını mükemmelleştirmesi, birincil hedefi olmalıdır ve bu da anlama yetisinin geliştirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla en üstün yarar ve varlığın mükemmelleşmesi, Tanrı bilgisiyle mümkündür. Tabiattaki her şey Tanrı'da içkin olduğu için, tabii şeylere ilişkin bilginin artması demek, Tanrı bilgisinin artması demektir (Spinoza, 2019b: s. 97-98).

Tanrı sevgisi, Tanrı bilgisine bağlıdır ve yalnızca Tanrıyı bilen ve seven insanlar Tanrı yasalarını gözeterek eylemde bulunabilir. Ancak, bunun gerçek nedeni ceza ya da eziyet korkusu veya arzu edilen bir mükâfata kavuşma umuduysa, orada erdemden söz edilemez (Spinoza, 2019b: s. 98). Spinoza'ya göre Tanrısal yasa sadece insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak bile anlaşılabilir. Bu yasa, tarihi anlatılara inanılmasını gerekli kılmaz. Tarihi anlatılara inanç ne Tanrı'yı tanıtır ne de Tanrı sevgisini kazandırır. Buradan hareketle Spinoza, toplumların törenlerini, ritüellerini, âdetlerini sadece toplumsal bütünleşmeye hizmet etmesi açısından yararlı görüp, Tanrı nezdinde bir anlam ifade etmediğini düşünmüştür. Zaten yalnızca emirlere ve ait olduğu kuruma göre ya da herhangi bir iyiliği temsil ettiği için yarar sayılan şeyin anlama yeteneğini mükemmelleştirmesi de beklenemez. Tanrısal yasaya uymaktan herhangi bir ödül ya da yarar beklenemez. Yasanın ödülü, yasanın

kendisidir. Tanrı'yı bilmek ve onu özgürce sevmektir. Uymamanın yaptırımı da cehennem değil, “*Tanrı sevgisinden yoksun kalmak, etin köleliğine girmek ve değişken ve istikrarsız bir kafa yapısına sahip olmaktır*” (Spinoza, 2019b: s. 99-100).

Spinoza, tanrısal yasa derken, Tanrı'nın yasalar buyuran bir hükümdar gibi düşünmekten sakınılması gerektiğini ifade eder. Tanrı'nın yasaları iradi bir özgürlükten değil, sonsuz bir zorunluluktan çıkar. Örneğin Tanrı, Âdem'den iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvesinden yemesini istemediği hâlde, Âdem'in bu meyveyi yemesi çelişkilidir. Çünkü Tanrısal karar zorunluluk ve gerçeklik içerir. Ama Kutsal Kitap, Tanrı'nın Âdem'e meyveyi yememesi gerektiğini söylemesine rağmen, Âdem'in meyveyi yediğini anlatır. Spinoza'ya göre, Tanrı sadece Âdem'e meyveyi yerse ortaya çıkacak olan kötülüğü açıklamış, ama bunun nedenini açıklamamıştır. Bu yüzden Âdem söz konusu vahyi, sonsuz ve zorunlu bir gerçeklik olarak değil, insan tarafından konulan bir yasa gibi algılamış, Tanrı'yı da canının istediği biçimde hükümler koyan bir kral olarak tahayyül etmiştir (Spinoza, 2019b: s. 100-102). Halbuki Tanrı, Âdem'e kötünün karşıtı olduğu için değil, iyi olduğu için iyiyi aramasını söylemiş ve ondan kötülükten korkusuna değil, iyiyi sevdiği için iyiyi aramasını istemiştir. İyi olanın gerçek bilgisi ve sevgisiyle eyleyen kişi özgür, bunu kötülük korkusuyla yapan kişi köle gibi davranandır (Spinoza, 2019b: s. 104).

Spinoza'ya göre insanlar tabiatta meydana gelen nedenini bilmedikleri değişimlere mucize der. Bu insanlara göre, şeyleri ve mucizeleri tabii nedenlerle açıklayan ya da onları anlamaya çalışan herkes, Tanrı'yı reddetmektedir. Spinoza, bu zihniyeti eleştirir. Tabiatta her şey olağan hâliyle seyrettiğinde, Tanrı'yı hiçbir şeye karışmıyormuş gibi algılayıp, nedeni bilinmeyen bir olay olduğunda bunu Tanrı'nın mucizevi müdahalesi zannetmek, Tanrı ve tabiat hakkında hiçbir şey bilmemek demektir. Tabiat, değişmez ve sonsuz bir düzene sahip olduğundan, mucizeler tanrısal özü veya tanrısal var oluşu tanıtmaz, aksine Tanrı'yı tanıtan tabiatın determinist yasalarıdır. Zaten var olan her şey Tanrı'da olduğu için, tabiatta meydana gelen bir istikrarsızlık, Tanrı'nın kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelir ki bu da saçmadır. İnsanların mucize diye adlandırdığı şeyler, tabiatın yasalarını bilmemelerinden kaynaklanır (Spinoza, 2019b: s. 118-133).

Spinoza'ya göre yanlış din anlayışının yerini doğru din anlayışının tesis edilebilmesi için Kutsal Kitap'ın yeniden yorumlanmasına ihtiyaç vardır (Nadler, 2020). Ona göre yapılması gereken şey, Kutsal Kitabın sadece açık seçik öğretilerine uymaktır (Balanuye, 2012: s. 233). Spinoza, tabiatın bilgisinin yalnızca tabiat incelenerek çıkarılması gerektiği gibi, Kutsal Kitap'a ilişkin bilginin tamamının da kitabın kendisinden çıkarılması gerektiğini söyler (Spinoza, 2019b: s. 136). Bunun için kitabın yazıldığı döneme ilişkin tarihi iyi bilmek, kitabın indiği coğrafyada yaşayan toplumun gündelik dilini iyi bilmek, kitapta birbiriyle uzlaşmaz görünen savları dilin kullanımına göre yorumlayamaya çalışmak ve dilin kullanımı ona başka bir anlam kazandırmıyorsa, akla aykırı olsa da farklı bir yorum yapmamak gerekir (Spinoza, 2019b: s. 137-138). Son olarak da Kutsal Kitap'ı oluşturan her kitabın tarihsel araştırması yapılmalıdır. Kitapta yazan öğretilerin hangi ulus için, hangi yüzyılda, hangi şartlarda yazıldığı düşünülmelidir. Metinlerin güvenilir insanlar tarafından mı gözden geçirildiğinden şüphelenilmelidir⁷ (Spinoza, 2019b: s. 139). Bu tespit edildikten sonra, Spinoza, direkt peygamberlerden kaynaklanmayan bilgilere güvenilmemesi gerektiğini söyler (Spinoza, 2019b: s. 139). Spinoza *TPİ* eserinde kutsal kitap yorumu konusunda, kitabı mecazi olarak anlamak ve metaforik olarak yorumlamak gerektiğini düşünen ve İbn Rüşdçü bir çizgide bunu gerçekleştirmeye çalışan İbn Meymun'u sert bir biçimde eleştirmiş, diğer bir Musevi düşünür Juda b. Alphakar için ise "*Kutsal Kitap'ı Kutsal Kitap'la açıklamak istediği ölçüde övgüyü hak ediyor*" yazmış, devamında ise Juda b. Alpakar'ı aklı Kutsal Kitap'ın hizmetine sunduğu gerekçesiyle eleştirmiştir (Spinoza, 2019b: s. 222-223).

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap öğretileri, en çok evrensel olan yargılardan daha az evrensel olana göre bir sıralamaya tabi tutulmalıdır. Daha az evrensel meselelerin gündelik hayata ait olduğu ve dolayısıyla bunların da evrensel öğretilere yönelik olarak düşünülmesi gerekmektedir (Spinoza, 2019b: s. 140). Spinoza, Kutsal Kitap yorumuyla alakalı olarak, onun tabiat üstü bir ışıkla yorumlanabileceği görüşünü

⁷ Spinoza, *Tevrat*'ın tüm bölümlerinin yazarının Musa olduğunu düşünmemektedir. Buna kanıt olarak da *Çölde Sayım* kitabında yazarın Musa'dan üçüncü şahıs gibi söz ederken, *Yasa'nın Tekrarı*'nda Musa'nın birinci şahıs kipiyle konuştuğunu söyler. Bunun yanında bazı yerler, *Yaratılış* ve *Hakimler* kitaplarında Musa'nın yaşadığı dönemdeki adla değil, daha sonra ortaya çıkan adlarla anılmıştır. Spinoza bunun gibi başka örnekler de vererek, *Tevrat*'ın Musa tarafından değil, Musa'dan yüzyıllar sonra yaşayan bir başkası tarafından yazıldığını ifade etmiştir (Spinoza, *TPİ*: 157-158).

reddeder. Yani her insanın, aklıyla Kutsal Kitap'ı yorumlayabileceğini kabul eden Spinoza, bu konuda ruhban sınıfının üstünlüğünü savunan tekelci görüşlere karşı çıkmıştır (Spinoza, 2019b: 149). Bu noktada, Spinoza kendisini eleştirenlere şöyle karşılık vermiştir (Spinoza, 2019b: s. 198):

Tanrı'nın sonsuz sözü, anlaşılması ve gerçek din, Tanrı tarafından insanların yüreklerine, yani zihinlerine kazanmıştır. Tanrı'nın mührünü, yani tanrısallığının görünümü olarak idesini bastığı asıl özgün metin budur.

Spinoza, insanların “*mürekkebe tapmak*” (Spinoza, 2019b: s. 199) suretiyle kutsallaştırdıkları, dikkatsizce ve hatta belki de kötü niyetle yozlaştırılan (Spinoza, 2019b: 139) bir Kutsal Kitap metninin mevcut olmasıyla birlikte, kurtuluş ve itaat⁸ için gerekli olan şeyi öğrettiği ölçüde, Kutsal Kitap'ın yozlaştıramayacağını ifade etmiştir (Spinoza, 2019b: s. 200). Spinoza'ya göre, Tanrı insanlara belli sayıda kitap iletmek istediği için değil; orada öğretilen gerçek din nedeniyle Kutsal Kitap yazarı olarak anlaşılmalıdır (Spinoza, 2019b: s. 202). Zaten, evrensel öğretiler olan adalet ve yardımseverlik, hâlâ Kutsal Kitap'tan anlaşılabiliriyorsa, bazı metinlerin kaybolması, bazı metinlerin yüzyıllar sonraki tarihçiler tarafından farklı şekillerde yorumlanması onun tanrısallığından bir şey eksiltmez. Spinoza, bunun için tanrısallığın günümüze kadar bozulmadan ulaştığını düşünür (Spinoza, 2019b: s. 204). Adaleti savunmak, muhtaç olana yardım etmek, öldürmemek, başkasının malına göz koymamak vb. ahlaki kurallara uyulduğu sürece herkes geri kalan meselelerde istediğine inanmakta özgürdür (Spinoza, 2019b: s. 205-206).

Strauss, Spinoza'nın teolojik bilgi olarak ifade ettiği Kutsal Kitap bilgisiyle, akli bilgi olarak ifade ettiği felsefi bilginin birbiriyle uyum göstermediğini, birinin bizi itaatkârlığa ötekinin de hakikatin bilgisine yönelttiğini ifade ederken çelişkiye düştüğünü söyler. Buna göre, Spinoza, hem Kutsal Kitap'ta akıl üstü bilgiler olduğunu kabul etmiş, hem de mucizelerin tabiatı bilmemekten kaynaklandığını ifade ederek teolojiyi temelsizleştirmiştir (Strauss, 1988: s. 170). Diğer taraftan Spinoza Kutsal

⁸ Spinoza'nın *TPİ* eserinde sayfa 219'da “*itaat için gerçeklikten çok dine bağlılık gereklidir*” demesi de dine bağlılığın gerçeklik olmadığını söylemek anlamına geliyor. Diğer taraftan da sayfa 200'de Kutsal Kitap'ın kurtuluş ve itaat içerdiği ölçüde yozlaştıramayacağını söylüyor.

Kitap'ta çoğu zaman tabii ışıkla tanınan ilkelerden çıkarsanamayacak konuların işlendiğini ifade ederek, tabiatüstü mucizelerin, tarihi anlatıların Kutsal Kitap'ta yer aldığına dikkat çeker (Spinoza, 2019b: s. 137). Buna karşın çelişkili bir biçimde *“Kutsal Kitap'ın açıklamalarını iyice incelersek, tabii ışığı aşan hiçbir şey içermediklerini görürüz (2019b: s. 148-149)”* ve *“Kutsal Kitap'ın açık olarak öğrettiğinde, anlama yeteneğiyle uyuşmayan ya da ona aykırı hiçbir şey bulamamıştım”* (2019b: s. 49) demiştir.

Harris'e göre, Spinoza felsefesi doğanın zorunluluğuna karşı çıkacak ve mantığın yasalarıyla aykırı her şeyi reddetmektedir. Dolayısıyla zorunluluk ile çelişecek bilgi türü de imkânsız olmak durumundadır. Tanrı'nın iradesi, Tanrı'nın anlama yetisiyle aynı şeydir ve Tanrı'nın vahyettiği yasalar da insanlar tarafından doğa yasalarını aşacak biçimde kazanılamaz. Buna dayanarak Harris, Spinoza'nın bahsettiği vahiy bilgisi ile akıl bilgisi arasındaki farkı “aracı fark” olarak yorumlamıştır. Vahiy bilgisi muhayyile ile elde edilirken, akıl bilgisi tabii ışık olan akılla elde edilir. Spinoza hayal gücünü yanlışlığın biricik nedeni olarak gösterse de hayal gücüyle elde edilen her şey yanlış değildir. Buradaki hayal gücünün doğa üstü olarak kabul edilmemesi gerektiğini belirten Harris, böyle bir yetiye sanatçıların da sahip olduğunu ve Spinoza'nın doğa üstü güçlerin varlığını kabul ederek kendi felsefesiyle çelişkiye düşmediğini ifade eder (Harris, 1995: s. 136). Harris'e göre Spinoza'nın muhayyilenin hata kaynağı olduğunu söylerken kastettiği şey, insanın kendi iştahına hitap eden, menfaatine hizmet eden şeyi kabul etmesidir (Harris, 1973: s. 127).

Spinoza, bir taraftan inancın gerçeklikten çok dine bağlılık istediğini ama felsefenin tek gerçeklik olduğunu (Spinoza, 2019b: s. 219-220) ifade ederken, diğer taraftan Tanrı'nın en üstün gerçeklik olduğu savını felsefesinin başlangıç noktası olarak almıştır. Eğer teoloji Tanrı kelamını, Tanrısal yasayı içeriyorsa o hâlde teolojiyle felsefenin Spinoza'da neden özdeş bir biçimde en üstün gerçeklik olarak kabul edilmediği sorusu akla gelmektedir. Ancak Spinoza'ya göre Tanrı sevgisi, Tanrı'ya itaat etmeyi gerektirmez. Spinoza, Tanrı sevgisinin itaat değil, Tanrı'yı doğru tanıyan bir insanda zorunlu olarak var olan bir erdem olarak kabul eder (Spinoza, 2019b: s. 301). Aklın gerçeklik ve bilgelik alanını, teolojinin de dine bağlılık ve itaat

alanını elinde tuttuğunu (Spinoza, 2019b: s. 225) savunan Spinoza'ya göre, Tanrı sevgisinin, inançtan ziyade Tanrı bilgisinden kaynaklandığı ve tabiatın sonsuz yasalarının Tanrı yasası olduğu (Spinoza, 2019b: s. 84) düşüncesine dayanarak, Tanrı bilgisinin tabiatın sonsuz ve zorunlu düzeninden kaynaklandığı sonucuna varılabilir. Spinoza, Tanrı'yı akılla sevmenin erdemini vurgulamıştır. Saf ve edilgin imanı her şeye önceleyen teolojik öğretinin tam zıttı konumunda bu düşünce özgürlüğün bir anahtarı olarak kabul edilmelidir.

Spinoza'nın özgürlük düşüncesinin kilit noktası onun din felsefesindedir. Çünkü Spinoza, insanları umut-korku arasına sıkıştırdığından dolayı, *TPI* boyunca kurumsal din anlayışıyla mücadele etmiş ve hür insanın yalnızca aklın ve doğanın kurallarına göre eylediğini öne sürmüştür. Spinoza özgürlüğü akla dayalı bir yaşam tefekküründe bulmuş ve bu düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir (Spinoza, 2019a: s. 249):

Hür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm hakkında değil, hayat hakkında derin bir düşüncedir. Hür bir insan, yani yalnız Aklın emrine göre yaşayan insan ölüm korkusu ile yöneltilmiş değildir, fakat doğrudan doğruya iyi olanı ister, yani asıl faydalının aranması ilkesine göre etki yapmak, işlemek, yaşamak, varlığını korumak ister; bundan dolayı, hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği hayat hakkında derin bir düşüncedir.

Spinoza, Kutsal Kitap'taki yardımseverlik ve adalet dışındaki bütün meselelerde insanların istediği şekilde yorumda bulunma hakkına, Tanrı'yı istediği gibi sevme ve ona dilediği gibi ibadet etme noktasında özgür olduklarına vurgu yapar (Spinoza, 2019b: s. 50). Spinoza'ya göre Kutsal Kitap sadece itaatsizliği mahkûm eder ve insanların eylemlerine göre onların inançlı ya da inançsız olarak değerlendirir. Ama aslında, insanların düşünceleri, dini dogmalara ters düşse bile, adaletli ve yardımsever kimseler ise Kutsal Kitap'a uygun yaşamış olur (Spinoza, 2019b: s. 216-218). Spinoza düşüncesinde bu ilkelere hiç aklını kullanmayan bir insanın Kutsal Kitap vasıtasıyla ulaşabilir. Ancak vahye dayalı bilginin, insanlardan tek beklentisi itaat olduğu için, akıl ve felsefi bilgi ile farklı amaçlara hizmet eder ve farklı alanlarda hüküm sürerler. İkisinin kullandıkları araçlar bakımından da farklı olduğuna değinen Spinoza, felsefenin kaynağının nosyonlar olduğunu ve onun tabiatıtan çıkarılabileceğini; inancın kaynağının ise tarihi anlatılar ve dil olduğunu ifade etmiştir (Spinoza, 2019b: s. 220).

Spinoza'ya göre tarihi anlatıların doğanın bilgisiyle özdeş kabul edilen Tanrı bilgisine ulaşmak konusunda hiçbir değeri yoktur. Tanrı bilgisi ve sevgisi genel aksiyomlardan türetilir (Mason, 1997: s. 172).

Spinoza'nın çabası felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırarak kişisel düşünceyi özerkleştirmek ve inanç hürriyeti tesis etmektir. İkisini metodolojik ayrıma tâbi tutan Thomas Aquinas, İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi Hristiyan, Müslüman ve Musevi filozoflar son kertede dini felsefenin, peygamberi ise filozofun üstünde konumlandırmış ya da böyle yapmak zorunda kalmışlardır. Spinoza, dini kişisel ve içsel bir mesele hâline getirerek, günümüzdeki seküler toplumsal yapılarla bağdaşan bir akıl yürütmeyi 17. yüzyılda eyleme geçirmeyi başarabilmiştir. Spinoza, inanç için herhangi bir ara otoritenin gereksiz olduğunu kabul etmiş, siyaseti dini odağa karşı özgürleştirmeyi hedeflemiştir. Buna göre ruhani egemenlik tüm insanları kapsadığı ve evrensel olduğu ölçüde içseldir ve dünyevi egemenlikleri ilgilendirmemelidir (Akal, 2004: s. 108). Barış içinde ve istikrarlı bir toplumsal bütün için Kutsal Kitap'ın adalet ve yardım severlik dışındaki bütün meselelerinin herkesin kendi fikir ve vicdanına göre yorumlanması ve herkesin Tanrı'ya kendi gönlünden geçen biçimde ibadet etmesi gerektiğini savunan Spinoza, dinin, devlet üzerindeki hakimiyetinin zararlı olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir (2019b: s. 269):

Gerek din gerekse devlet açısından en zararlı şey, kararlar vermeye ya da siyasi bütünü çekip çevirmeye yönelik herhangi bir hakkı din görevlilerine tanımaktır. Tersine, onlara şu sınırlar getirildiğinde her şeyin çok daha istikrarlı olduğunu görürüz: Din görevlileri sadece kendilerine sorulara cevap vermelidirler.

1.4.4. Spinoza'nın Siyaset Felsefesi

Spinoza'nın devlet, toplum ve siyaset gibi konulara bakış açısı, yaşadığı dönemin ve içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak şekillenen varlık, bilgi ve din felsefesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. Oranj Hanedanının muhafazakâr eğilimine karşın, De Witt kardeşlerin liberal eğilimlerinin çatıştığı 17. yüzyıl Hollanda'sının sosyo-politik ortamında siyasi düşünceleri şekillenen Spinoza (Deleuze, 2000: s. 125), muhafazakâr eğilimlere karşı liberal eğilimlerin, teokratik rejime karşı seküler bir rejimin

temsilcisidir. Her şeyin varlığını bir nedene dayandırarak açıklamayı felsefesinin metodu hâline getirmiş Spinoza için, devletin varlık nedeni özgürlüktür.

Spinoza'nın siyaset felsefesini anlayabilmek için, onun insan doğasına olan bakışını analiz etmek gerekir. Siyaset felsefesi üstüne kuramlar geliştiren bilim insanları, teolog ve filozoflardan Hobbes, Machiavelli, Agustinius vb. gibi isimler insanın tabiatında kötü olduğunu, insanı iyi davranışlara yöneltmek için bir otoritenin cebir ve baskısından duyulan korkuya ve yaptırıma gerek olduğunu savunurlar. Buna karşın Sokrates, Jean Jeacque Rousseau, John Locke vb. düşünürlere göre insan doğası iyiye daha meyillidir ve kötülük sonradan öğrenilir. Spinoza, doğada nesnel olarak bulunan iyiye ve kötüye inanmadığı için, doğanın bir parçası olan insan da iyi veya kötü değildir. Sadece öyle, olduğu gibi zorunlulukları tarafından belirlendiği şekildedir. Ancak, filozoflar şeyleri olduğu gibi görmemiş ve zorunlulukla belirlenmiş bir biçimde öyle olduklarını anlayamamışlar ve bunun yerine insan iradesine sınırsız bir hürriyet vererek bu hürriyetle ya en iyiyi ya en kötüyü seçeceklerini düşünmüş ve böylesine gerçekten uzak bir insan doğası görüşünden, gerçeklerden kopuk bir siyaset felsefesi tesis etmişlerdir (Spinoza, 2007: s. 11).

Spinoza'ya göre, *insan, özü arzu olan ve bütün diğer şeyler gibi bireysel varlığını sürdürmekten başka hiçbir çabası olmayan tutkular bütünüdür* (2019a: s. 135). İnsan dahil tüm tekil ve sonlu modusların var olma çabaları, dış bir neden tarafından yıkılmadığı sürece, fiili olarak sonu belirsiz bir zamanı kuşatır (Spinoza, 2019a: s. 138). Diğer bir deyişle, her varlık sonsuza dek var olmak ister. Hayatta kalma çabası olan *conatus*, ruh ve bedenle ilgilidir. Ruhla ilgili boyutu irade, bedenle ilgili boyutu ise iştahdır. Sevinçle ve kederle birlikte insanın üç temel duygusundan biri olan arzu, bilincine varılmış iştahdan başka hiçbir şey değildir (Spinoza, 2019a: s. 139). İnsanın sahip olduğu diğer bütün duygular sevinç ve kederden türer ve ruhu daha büyük bir yetkinliğe geçiriyorsa sevinç duygusundan, ruhun yetkinliğini azaltıyorsa keder duygusundan türediği söylenebilir (Spinoza, 2019a: s. 140). Ruh, *conatusu* gereği, elinden geldiği kadar kendi yetkinliğini ve bedeninin yetkinliğini artıran şeyi hayal etmeye çalışırken, azaltan yetkinliğini azaltan şeyi hayal etmekten kaçınır (Spinoza, 2019a: s. 141).

Diğer bütün duyguları sevinç ve kederin türevleri olarak gören Spinoza'ya göre, sevgi bir dış nedenin fikriyle beraber olan sevinç, kin ise bir dış neden fikriyle birlikte olan kederdir (Spinoza, 2019a: s. 142). İnsanı sevince götüren duyguların eksiksizlik durumuna geçmeye yardım ettiğini, kedere götüren duyguların da yetkinliği azalttığını söyleyen Spinoza'ya göre bir insan birinin sevdiği bir objeye sevinç verdiği durumda onu sever, aynı objeye keder verdiği durumda ondan nefret eder. İnsanların duygulanışları da birbirlerine bağlı olduğu için, Spinoza, insanların başkalarının sevdiği şeyleri yapmaya çalışacağını, başkalarının nefret ettiği şeyleri yapmaktan kaçınacağını söyler (Spinoza, 2019a: s. 147-154). Spinoza'da insana dair bütün tutku ve duygulanımlar, doğanın zorunluluğundan kaynaklanır. Burada, genel olarak anlaşıldığı gibi bir seçim yapma özgürlüğüne ve bir erekselliğe yer yoktur.

İnsanlar, zorunlulukları ve şeyler arasındaki nedensellik bağıını bilmediğinde, şeyleri Tanrı'nın içinde ve tanrısal tabiatın zorunluluğunda kavrayamadığında yetersiz bir biliş düzeyinde (Scruton, 1986: s. 99-101), şeyleri iyi veya kötü olarak sınıflandırır. İnsanlar bu yanılgıyla, ahlakın emrettiği iyi ve ahlakın yasakladığı kötü ile insan tutkuları arasında bir çelişki tahayyül eder. Oysa insan doğası olduğu gibi anlaşıldığında, ahlaki iyi ve kötüyle insanın tutkuları arasında bir çelişki olmadığı; insana zarar vermesi anlamında kötü şeylerin zaten insan doğasıyla da uyummadığı ve insanları mutsuzluğa götürdüğü de anlaşılacaktır (Scruton, 1986: s. 106-107).

Spinoza, hiçbir zorunluluk olmaksızın karar vermek ve eylemek anlamında bir özgürlüğe inanmamaktadır. Özgür olmak ve olmamak meselesini, başka nedenler tarafından gerektirilmek veya kendisi tarafından gerektirilmek sorunsalına indirgeyen Spinoza'ya göre, insanın etkinliği ve yetkinliği demek olan özgürlüğü dış nedenler tarafından yönlendirilmekten kurtulup, kendi conatusunu oluşturan çabadan dolayı eylemesine bağlıdır. Edilgenlikten etkinliğe, tutsaklıktan hürriyete, tutkudan akla geçmenin yolu, yeterli fikirlere sahip olmaktır (Scruton, 1986: s. 107-108). Ancak tutkuları tarafından yönlendirilenler, hür oldukları yanılgısıyla yaşarlar. Aklı uyarınca yaşayan gerçek özgür kimseler ise tabiatlarınca belirlendiklerinin bilincinde olanlardır (Ağaoğulları, 2018: s. 466).

Spinoza, siyaset kuramına sözleşmecî düşünürler gibi, insan doğası ve doğa durumundan yola çıkarak başlar. Her ne kadar doğanın nesnel hâliyle olduğu durumuna iyilik veya kötülük atfetmese de Hobbes’a benzer şekilde insanların doğasındaki gayeyi varlığını sürdürme ve geliştirme çabası olarak görür. Spinoza’ya göre, siyasi bütün tarafından insanın özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar, insanın çıkarıyla örtüşür (Colepston, 1996: s. 53).

Spinoza, siyasi bütün olan devletin temeline hak kavramını yerleştirir ve tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlar. Spinoza, tabiat kuralları aracılığıyla, her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlendiğini söyler. Buna göre, tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçük balıkları yemek için belirlemiştir. Spinoza’ya göre Tanrı’nın gücüyle aynı şeyi ifade eden tabiatın gücünün, kendisine tabi olan her şey üzerinde hakkı vardır. Yani, tabiatın hakkı, onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır. Tüm tabiatın gücü, onu oluşturan bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey olmadığına göre, her bireyin, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Her birey, tabiatın hükmü uyarınca, varlığını sürdürme çabasında olduğu için, her birey tabiatının belirlediği biçimde var olmak ve davranmak üstün hakkına sahiptir. Spinoza’ya göre akıllı uyarınca yaşayan bir bilge de doğasına göre hareket etmektedir; tutkuları tarafından yönlendirilen bir cahil de doğasına göre eylemektedir; ikisini de yapmak insanın doğası tarafından kendisine verilmiş üstün haktır. Yani hakkı belirleyen şey akıl değil, arzu ve güçtür (Spinoza, 2019b: s. 230-231). Tabiat, insana yapmaya gücünün yetmediği şeyler dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Hilekârlık, kin, öfke, çatışma vb. hiçbir şey tabiat tarafından insana yasaklanmamıştır. Zaten insana kötü gelen şey, evrensel tabiatın düzeni ve yasalarına göre kötü değildir; insanın kendi yasalarına göre kötüdür (Spinoza, 2019b: s. 232).

Spinoza’ya göre, aklın yasaları, insan için gerçekten yararlı olanı hedefler. Akıl yasaları gereğince her insanın mümkün olduğu kadar güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak istemesi gerekir. Ancak, tabii gücü denkliğinde tabii hakkı olan insan istediğini yapabildiği sürece korkudan uzak ve güvenlik içinde bir yaşam tesis etmek imkânsızdır. Zaten yardımlaşma olmaksızın, insanlar sefil bir hâlde yaşarlar ve

akıllarını da yetkinleştiremezler. Bunun için aklı uyarınca yaşayan insanların iş birliği yapmaları zorunludur. İnsanların güvenlik içinde ve iyi bir yaşam sürmek için birlikte hareket ederek, her birinin tabii olarak güçlerinin yettiği her şey üzerindeki hakkının topluca kullanılmasını ve bu hakkın, her insanın gücü ve iştahınca değil, topluca herkesin gücü ve iradesince belirlenmesini sağladığı toplum siyasi bütündür, devlettir. Bu yapının kurulabilmesi için insanların birbirlerine her şeyi yalnızca aklın buyruklarına göre yönlendirmeye, başkasına zarar verebilecek yöndeki iştahı dizginlemeye, kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamaya, başkalarının haklarını kendi hakları gibi korumaya ilişkin söz vermesi gerekir. Ama verilen bu sözlere dayanan bir akit ne kadar sağlam olabilir? İnsan tabiatı, insanı iki iyi şey arasında kendisine daha faydalı, daha iyi olanı; iki kötü şey arasında da daha az kötü, daha az zararlı olanı seçmeye yönlendirir. Dolayısıyla hiç kimse daha büyük bir iyilik ummadan ya da daha büyük bir kötülükten korkmadan kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamaya veya diğer meselelere ilişkin verdiği sözü tutmaz. Kısacası, yararlı değilse, sözleşme geçersizdir. Aklının emirleriyle yaşayan kimseler, bu sözleşme olmadığı durumunda ortaya çıkacak şiddeti düşünerek, bu sözleşmenin yararlığının kavrayabilir ve sözleşmeyi bozmaz. Ama insanların büyük çoğunluğu tutkularının yönlendirmesiyle hareket eder ve tabii hakları gereği hilekâr davranabilir. Bu tabii hak da güçleriyle belirlenmiştir ve dolayısıyla her insan zorla ya da gönüllü olarak güçlerinden bir şeyleri topluma devrettiğinde, hakkını da topluma devretmiş olur. Böylece üstün güce sahip, uyruklarını baskı altına alan, ölüm cezası tehdidiyle kendisine bağlayan ve herkes üzerinde üstün hakka sahip devlet ortaya çıkar. Kimi insan, aklını kullanarak, yararının bilincinde olarak devlete itaat eder, kimi insan daha büyük bir kötülüğün, bir cezanın korkusuyla devlete itaat eder (Spinoza, 2019b: s. 232-234).

Spinoza'ya göre, sözleşmeyle ortaya çıkan ve insanların yasalar koyarak oluşturduğu ve varlığını sürdürdüğü toplum devlet, bu siyasi bütün kent (civitas) (Spinoza, 2019a: s. 227), sivil hukuk uyarınca siyasi bütünün sağladığı haklardan faydalanan insanlar yurttaş, kent tarafından konulan kurallara uymak zorunda olan yurttaşlar da uyruklardır (Spinoza, 2007: s. 28).

İnsanların akıllarını yetkinleştirmeleri, iyi yaşayabilmeleri, güvenlikleri ve gündelik işlerini devam ettirebilmeleri için siyasi bir toplum olarak devletin yararlığı ve gerekliliğini kanıtladıktan sonra, Spinoza, nasıl bir devlet sorusu üzerinde düşünür. Bir kere devletin, insanın doğal haklarıyla çelişmemesi gerekmektedir. Bunun için, insanlar güçlerini bir kişiye değil, topluma devretmelidir. Spinoza'ya göre insan doğasına en uygun olan yönetim biçimi demokrasidir. Demokrasi, gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliğidir (Spinoza, 2019b: s. 234-235). Ona göre bu birlik hiçbir yasayla bağlı değildir ama uyruklar, siyasi birliğin bütün kararlarına itaat etmek zorundadır. Akıl, üstün güce her koşulda itaat etmeyi gerektirir, zira kötü iki şeyden daha az kötü olanının seçilmesi insanın tabiatı ve aklı gereğidir. Böylece Spinoza, devlet saçma bir buyruk verdiğinde de ona itaat edilmesi gerektiğini öngörür. Zaten Spinoza'ya göre devletin saçma buyruklar verdiği ender görülen bir durumdur. Zira Spinoza'ya göre devlet demokratikse, pek çok insanın saçma bir ilke üzerinde oydaşım sağlaması zor bir ihtimaldir. Ayrıca, devletin varlık amacı ortak yararı gözetmek, insanların varlıklarının sürmesine ve yetkinleşmesine hizmet etmektir. Üstün gücü elinde tutanlar, insanların iki iyi şeyden daha iyiyi, iki kötü şeyden daha az kötüyü seçeceklerini de bilirler. Dolayısıyla devlet, kendi varlık nedeninin ortadan kalkacağı durumda, kendisinin de yok olacağını bilir. Kısacası, devletin ortak yararı gözetmesi ve özgürlüğü tesis etmesi conatusu doğrultusunda yapması gerektirir. Uyuğun yapması gereken de devlete itaat etmektir. Bu, kölelik değildir. Kölelik, eylemin nedeniyle bağlantılı bir durumdur. İtaat eğer bir efendinin menfaatine hizmet ediyorsa, itaat eden kölelik olur. Ancak itaat, tüm toplumun yararına hizmet ediyorsa, itaat eden uyruk olur. Yasaların sağlıklı akla dayandığı devlet, özgür devlettir ve böyle bir devlette uyruk da özgürdür (Spinoza, 2019b: s. 235-236).

Demokrasi, en doğal ve doğanın insana tanıdığı özgürlüğe en yakın yönetim biçimidir. Çünkü demokrasilerde kimse doğal hakkını tamamen başkasına devretmez. Her insan, haklarını kendisinin de bir parçası olduğu topluma devreder. Zaten hiç kimse gücünü, dolayısıyla da hakkını onu insan olmaktan çıkaracak biçimde başkasına devredemez. Siyasi bütünle uyruk arasındaki ilişkiyi sağlayan sivil hak, üstün gücün buyruklarıyla belirlenen ve yalnızca onun otoritesiyle korunan hâliyle, her insanın

kendi varlığı içinde kendi varlığını sürdürme özgürlüğüdür. Spinoza'ya göre hak ihlali, uyrukların arasında düşünülebilir. Üstün gücün, uyruğunun hakkını ihlal etmesi söz konusu olamaz. Adalet ve adaletsizliği; eşitlik ve eşitsizlikle aynı anlamda kullanan Spinoza'ya göre adalet, her insanın sivil hak uyarınca sahip olduğu şeyi elinde tutmasına yönelik istikrarlı bir ruh hâli; adaletsizlik ise doğru dürüst bir yasa yorumu uyarınca herhangi birine ait olan şeyin, sözde bir hak görünümü altında onun elinden alınmasıdır. Üstün gücün hakkını elinden almaya kalkışmak, siyasi bütün aleyhine işlenen suçtur (Spinoza, 2019b: s. 237-240). Aslında Spinoza'nın siyasi bütün ile uyruk arasındaki ilişkiye bakışını Etienne Balibar, özlü bir biçimde şu şekilde ifade etmiştir (2016: s. 44):

Devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünün birbirinden ayrılmasına, daha da uygun bir şekilde belirtecek olursak, uzlaştırılmasına da gerek yoktur, çünkü onlar birbiriyle çelişmezler. Çelişki, onları karşı karşıya getirmek olacaktır.

Spinoza'ya göre, her birey, devletin buyruklarını yorumlama özgürlüğüne sahip değildir. Neyin adaletli neyin adaletsiz olduğuna, neyin ahlaklı neyin ahlak dışı olduğuna devlet karar verir. Aklın buyruğuna göre yaşayan insan, iki kötünden daha az kötü olanı seçme ilkesi doğrultusunda buna uymalıdır (Spinoza, 2007: s. 30-32).

Spinoza, devletin egemenliği ile bireyin özgürlüğünü birbirleriyle çatışan ve dengelenmesi gereken menfaatler olarak ele almak yerine, birinin varlığının koşulunu, diğerinin varlığıyla mümkün gören bir siyaset felsefesi oluşturmuştur. Dolayısıyla bireyin özgürlüğü ile devletin hakkı/gücü arasında çelişkili hiçbir şey söz konusu olamaz. Spinoza, tüm yapıtlarında inanç ve ifade hürriyetine yer vermiş ve bunu insan varlığının temellerinden biri olarak ortaya koymuştur (Bumin, 2010: s. 69). Örneğin *TPİ* eserinde şöyle söylemiştir (2019b: s. 284):

Üstün gücü kullananlar her konuda hak sahibi olsalar ve yasa ile dine bağlılığın yorumcusu sayılsalar bile, her şey hakkında mizaçlarına göre yargıya varmaktan ve aynı çerçevede, şu ya da bu duygunun etkisi altında kalmaktan insanları alıkoymazlar. Elbette, her konuda kendileriyle hemfikir olmayan herkesi düşman sayabilirler. Ama biz burada neye hakları olduğunu değil, neyin

yararlı olduğunu tartışıyoruz. Kabul ediyorum en şiddetli biçimde hüküm sürmeye ve en sudan bahanelerle yurttaşları ölüme göndermeye hakları vardır. Ama herkes bunun sağlıklı bir aklın yargısıyla yapılabileceğini reddedecektir. Dahası var: tüm siyasi bütünü çok büyük tehlikelerin içine atmadan böyle davranamazlar. Öyleyse bu ya da buna benzer bir biçimde davranmaya mutlak güçleri olduğunu, dolayısıyla da buna mutlak hakları olduğunu bilerek reddedebiliriz.

Demek ki, hakkı güçle eşitleyen Spinoza için, devletin gücü yettiği ölçüde saçma bir nedenle bile uyruğunu öldürme hakkı varken bile, bunu yapması akli değildir. Zira yurttaşların iyi yaşamını varlık sebebi olarak belirlemiş olan bir siyasi toplum, bunu yaparak varlık nedenini yok edecektir. Spinoza'ya göre insanların kafalarına hâkim olmak, dillerine hâkim olmak kadar kolay değildir. Düşünce özgürlüğü kimsenin istese bile başkasına devredemeyeceği bir haktır (Spinoza, 2019b: s. 284). Kimsenin bir başkasıyla aynı doğrultuda düşünmeye zorlanamayacağını savunan Spinoza'ya göre farklılıkların devlet tarafından tanınması ve insanlara düşünce hürriyetinin sağlanması gerekir (Gatens, 2002: s. 2). Spinoza'ya göre insanların düşüncelerinin tektipleştirilmesi, onların hem aynı şeyi istemelerine hem de aynı deneyimleri yaşamış olmalarına bağlıdır ki, böyle bir şey imkânsızdır (Balibar, 2006: s. 45-46).

Düşünce hürriyetinin sağlanması ancak ifade ve yargı hürriyetinin elinden alınması da devleti başarısızlığa sürükler. Fikirleri birbiriyle karşıt ve birbirinden çok çeşitli olan insanların aynı doğrultuda konuşmalarını beklemek, devleti yıkıma götürür. Spinoza'ya göre herkesin düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğüne saygı gösteren devlet ılımlı, karşı çıkan devlet ise şiddetli siyasi bütündür (Spinoza, 2019b: s. 284-285). İnsanın özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunması conatusu destekleyen en önemli yetilerdir. Tam da bu nedenle özgürlük, siyasi bütünün conatusudur (Scruton, 1986: s. 139-140). Diğer taraftan Spinoza, bu özgürlüğe bir sınır koymuştur: *“özgürlük, devletin huzurunu ve üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden tanınmalıdır.”* Yurttaşın yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinmesini, kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden; hile, öfke ve kinle değil yalnızca akıl yoluyla görüşlerin savunulması gerektiğini söyler (Spinoza, 2019b: s. 286). Spinoza'ya göre herhangi bir yasanın akla

aykırı olduğunu, düşüncesini devletin yargısına sunarak ortaya koyan ve bunu yaparken yasaya aykırı davranmayan yurttaş en iyi ve erdemli yurttaş olarak övgüyü hak ederken; yöneticiyi suçlayarak yığınların öfkesini ona yönlendiren yurttaş bozguncu ve asidir (Spinoza, 2019b: s. 286). Kısacası, Spinoza'ya göre sınırlanması gereken şey düşünce ve ifade özgürlüğü değil, eylem özgürlüğüdür.

Ancak yine de bazı düşünceler “kışkırtıcı” olabilir. Kışkırtıcı düşünceler ise devletin varlığını ortadan kaldırma tehlikesi taşıyan düşüncelerdir. Bunlara örnek olarak “üstün güç kendi hakkına dayanmamaktadır, her insan kendi iradesine göre yaşamalıdır, hiç kimse verdiği sözü yerine getirmek zorunda değildir” gibi fikirler gösterilebilir (Spinoza, 2019b: s. 287). Elbette bu sınırları düşünceye değil, düşüncenin ifade edilmesine getirilen sınırlar olarak düşünmek gerekir.

Siyasi bütünün sınırları ise kendi conatusu gereğince. Siyasi bütün, yurttaşlarını genel olarak hissettiğine ve düşündüğüne aykırı bir şeye inandıramaz. Spinoza'ya göre uyruklar eğer korkudan devlete itaat ediyorlarsa, orası barışın hüküm sürdüğü bir devlet değil, sadece savaşın olmadığı bir devlettir. Barışın olduğu bir devlet, kaynağını akıldan alan bir devlettir. Korkunun hüküm sürdüğü bir devlette erdem olmaz, sadece kötülüğün yokluğu söz konusu olur. Böyle bir devlette insanların bir araya gelip isyan etmeleri de son derece muhtemeldir (Spinoza, 2007). O hâlde, korku, baskı ve cebirle itaati sağlamaya çalışan bir devlet, kendi yok oluş nüvelerini de içinde taşıyan zayıf bir devlettir. Spinoza'da özgürlük aklın yönetiminde yaşamaktır. Özgürlük, zorunluluğu ortadan kaldırmaz, onu gerektirir (Spinoza, 2007: s. 22). Akıl, insanın kendi varlığı için bir devlet egemenliğini gerektirdiğinden dolayı, devletin egemenliği ile insanın özgürlüğü arasında ne bir çelişki ne de bir ters orantı düşünülebilir.

Spinoza, üstün gücün buyrukları ile Tanrı'nın buyrukları arasında bir çelişki olduğu durumda yapılması gerekenin her şeyden önce Tanrı'ya itaat etmek olduğunu söylemekle birlikte, insanların din konusunda çok yanılığa düştüğünü ve hurafelerle

dolu inancına uymayan devlet kararlarına itaatsizlik etmenin tehlikeli olduğuna dikkat çeker (2019b: s. 241):

Üstün güç, tabii olduğu kadar tanrısal hak gereği, siyasi bütünün hakkını korumak ve elde tutmakla yükümlüyken, din konusunda uygun bulduğu düzenlemeleri yapma üstün hakkına da sahiptir. Herkes, ona verdiği sadakat sözü uyarınca ve Tanrı bu sadakate bütünüyle bağlı kalınmasını emrettiği için, bu konudaki karar ve buyruklarına itaat etmek zorundadır.

Bu sözlerle, devleti, dinin üstünde konumlandıran ve düşünce hürriyeti kapsamında inanç hürriyetini, insanın en temel özgürlükleri arasında değerlendiren Spinoza'ya göre ibadet ve dine bağlılık uygulamaları yalnızca devletin huzuru ve yararına ters düşmezse özgür bırakılabilir. Bu konuda Spinoza şunları ifade etmiştir (2019b: s. 272):

Din, yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla yasa gücü kazanabilir. Tanrı'nın insanlar arasındaki krallığı, siyasi bütünü elinde tutanlar aracılığıyla kurduğu krallıktan başka bir şey değildir. Şunu da göstermek istiyorum: İbadet ve dine bağlılık uygulamaları devletin huzuru ve yararıyla uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla, bunların yalnızca üstün gücü kullananlar tarafından belirlenmesi ve demek ki onların bu konuda da yorumcu olmaları gerekir.

Politik İnceleme eserinde Spinoza, yönetim biçimlerini incelemiş ve monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç tür yönetimden bahsetmiştir. Monarşi ve aristokrasi yönetimlerini ayrıntılı bir biçimde inceleyen Spinoza'nın ömrü, *TPI* eserinde insan doğasına en uygun yönetim biçimi olarak adlandırdığı demokrasiyi ele almaya yetmemiştir. Onun için, *Politik İnceleme* eseri yarım kalmıştır. Ancak yine de demokrasiye kısmi de olsa değinebilmiştir.

Spinoza'ya göre monarşide olduğu gibi ortak esenliği ilgilendiren meselelerin tek bir kişinin iyi niyetine bırakmak sorunlu ve başarısız bir yönetim biçimi ortaya çıkarır. Çünkü tek bir kişi, böylesine bir güç ve yetkinliğe sahip olamaz (Spinoza, 2007: s. 52). Bununla birlikte pratikte tek kişinin yönetimi diye bir şey mümkün

değildir. Hiçbir monark; danışmanları, kurmayları ve kendisine yardım eden bürokrasi kadrosu olmadan tek başına yönetemez (Spinoza, 2007: s. 52). Dolayısıyla mutlak monarşiler aslında gerçek gücün bir sınıfa ait olduğu gizli aristokrasilerdir (Balibar, 2016: s. 77-78).

İktidar eğer tek kişide değil de çokluğun arasından seçilen patrisyen de denilen soylu kişilerin elindeyse, bu yönetim aristokrasidir (Spinoza, 2007: s. 67). Demokraside yönetime iştirak etme hakkı, doğuştan ya da kura ile kazanılır. Eğer bir devleti yönetme hakkına sahip olan seçilmişler, halkın tümü bile olsa o devlet yine de aristokratiktir (Spinoza, 2007: s. 67). Aristokrasi, monarşiye göre daha akılcı bir yönetim şeklidir. Çünkü aristokraside bir kast, yönetim için bir meclis oluşturur ve bu bir kurumsallaşmaya tekabül eder (Spinoza, 2007: s. 69). Devletin yönetimi, ortak esenliği ve kamu yararını ilgilendirdiği için bir kişinin inisiyatifine bırakılamaz. Soyluluk devletin yetkinliği ve güçlülüğü kendisini mutlak bir devlete en çok yaklaştıracak kurumları tesis etmesine bağlıdır (Spinoza, 2007: s. 70).

TPİ'de “gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka sahip evrensel insan topluluğu”na demokrasi diyen Spinoza, demokrasiyi *Politik İnceleme*'de şöyle tanımlamıştır (2007: s. 24):

Çoğunluk gücünün belirlediği hukuku kamu gücü diye adlandırmak alışlagelmiş bir şeydir ve çoğunluk gücü, genel istem gereği, kamuyla ilgili şeylerden sorumlu olan güce kesinlikle sahiptir, yani bu güç, yasaları saptamakla, yorumlamakla ve kaldırmakla, şehirleri savunmakla, savaşa ya da barışa karar vermekle, vb. ile yükümlüdür. Bu görev tüm halkın meydana getirdiği bir meclisin elindeyse, kamu gücü demokrasi diye adlandırılır.

Spinoza'nın demokrasi anlayışı her ne kadar 17. yüzyılın kusurlu bir demokrasi anlayışına da dayansa (Balanuye, 2012: s. 244), farklılıkları görmezden gelmeye dayanmayan, inançları ve yaşam tarzlarını insanların kendilerine bırakan bir kamusal yaşam ortaya koyar. Bu kamusal yaşamda politik varoluş, farklılıkları mümkün kılan bir praksistir (Tatian, 2017: s. 70-71). Devletler tarihi boyunca yaşanan siyasi

uygulamalar, Spinoza'nın devletin özgürlükleri askıya almasının ender olduğu, böyle durumlarda devletin varlığının uzun sürmesinin mümkün olmadığı, devletin var oluş sebebinin özgürlükleri korumak olduğu tarzındaki düşüncelerinin gerçekçi olmadığını göstermiştir. Her ne kadar böyle de olsa, Spinoza'nın yapmak istediği şey, devlete koşullar ne olursa olsun itaat edilmesi gerektiği düşüncesini haklı çıkarma olarak algılanmamalıdır. Spinoza'nın göstermek istediği şey, aslında baskıcı rejimlerin akla uygun olmadığı, akla uygun olmayan devletlerde özgür yurttaşların bulunamayacağı, özgür yurttaşları olmayan devletlerin de önünde sonunda felakete sürükleneceğidir. Çünkü özgürlük yetkinlik, kölelik ve bağımlılık ise yetkisizlik ve yokluktur.

Spinoza'nın varlık ve bilgi felsefesindeki zorunlulukların ve nedenlerin bilincine vararak, tutkulardan azade olup, akıl ile özgürleşmek düşüncesi, siyaset felsefesine devletin her şeyin üstündeki yasalarının zorunluluklarını ve nedenlerini bilerek özgür yurttaş olmak biçiminde yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın varlık, bilgi, din ve siyaset felsefelerinin bağlantısal bütünselliği açık bir biçimde görülmektedir. İlerleyen bölümlerde Spinoza'nın felsefi sistemine ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda ilham kaynağı olan Orta Çağ Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozofları ile Spinoza düşüncesi arasındaki bağlantısallık ve kopukluk serimlenecek ve aralarındaki farklılıkların özgürlük düşüncelerine nasıl yansıdığı karşılaştırmalı bir biçimde ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SPİNOZA’NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLER

Spinoza’nın bütüncül bir biçimde inşa ettiği varlık, bilgi, din ve siyaset felsefesi tarafından içerilen teolojik-politik sistemi, temelini Endülüs’ten ve daha da geriye gidilecek olursa Abbasiler’in kültür başkenti Bağdat’tan almıştır. Spinoza, onuncu ve on dördüncü yüzyıllar arasında yaşamış olan ve kendi teopolitik sisteminin temelini oluşturan Musevi ve Müslüman şarih ve filozofların çoğuna atıf vermemiş olsa da üstünde durdukları felsefi konular ve vardıkları sonuçlar, Spinoza’nın düşünce dünyasının onlardan beslendiğini tanıtlamaktadır. Spinoza’nın biyografisi göz önünde bulundurulduğunda Levi Mortiera, Menasseh Ben İsrail, Aboab gibi Orta Çağ teoloji ve felsefesinde uzman rabbilerden aldığı eğitim, Spinoza ile Orta Çağ teolog ve filozoflarının düşünce sistemleri arasındaki zamanı ve mekânı aşan bağlantısallığı çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır.

9. yüzyılın başlarında Abbasiler döneminde Bağdat’ta Yunanca eserlerin Arapça çevirilerinin yapıldığı “Beytü’l-Hikme” kurulmuş, Arap bilim insanları tıp, matematik, felsefe, teoloji gibi konularla ilgilenmiştir. Sonra Musevi bilim insanları ve çevirmenlerinin yardımıyla Yunan düşüncesinin eleştirisi ve aynı zamanda bunu ileriye götüren bir bağlamda yeni bir bilgi bütünlüğü oluşturulmuştur. Bu sürece, Bağdat’ın küresel ekonominin merkezinde yer alması ve yeni Asya düşüncelerinin alınmasının ötesinde onların Müslüman İspanya’ya aktarılması da katkıda bulunmuştur. 11. yüzyıldan sonra Avrupalılar, İslam dünyasından bilimsel metinleri çevirmiştir. Toledo’nun 1085 yılında düşmesiyle birçok Avrupalı aydın Müslümanların bilimsel eserlerine ulaşma imkânı elde etmiştir. Kral 10. Alfonso döneminde Museviler aracılığıyla İslam’dan öğrenme işlemi hızlanarak devam etmiş ve İtalyanlar da doğrudan Ortadoğu ile yaptıkları ticaret ve Haçlı Seferleri aracılığıyla Müslüman bilim insanlarının eserlerinden istifade etmiştir (Hobson, 2015: s. 182).

Orta Çağ Müslüman filozoflarının Antik Yunan eserlerinden yaptığı şerhler yoluyla geliştirdikleri varlık, bilgi ve siyaset felsefelerinin Avrupa'ya girişi ve Spinoza ile olan bağlantısallığı bu dolayımınla sağlanmıştır.

Bu bölümde Spinoza'nın düşünsel kaynakları olarak ele aldığımız Farabi, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri incelenecektir. Müslüman filozoflardan bu dördünün seçilmesinin ilk sebebi bunların felsefe ile dini ilişkilendirmelerinin, bilgi felsefelerinin, alemin sonsuzluğuna dair düşüncelerinin, entelektüel bir epistemolojik süreç sonucunda edinilen özgürlük konseptlerinin Spinoza ile karşılaştırmaya değer bulunmasıdır. Spinoza ile bu filozoflar Tanrı dahil her şeyin bir ereğ doğrultusunda eylediği, varlıklar arasında bir hiyerarşi olduğu ve bu hiyerarşide insanın eşrefi mahlukat olduğu, insanın özgür iradesiyle eylediği ve Tanrı'nın da her şeyi iradesiyle var ettiği noktalarında ayrılmıştır.

2.1. FARABİ

Ebu Nasr Muhammed İbni Muhammed İbni Tarhan İbni Uzalak-el-Fârâbî Maverâünnehr yöresindeki Farab yakınlarında Vesic'de 872 yılında doğmuştur (Corbin, 2017: s. 285-286). Fârâbî, ilk tahsilini, bilim ve kültür hayatı açısından son derece canlı olan memleketi Farab'da görmüş, kadılık vazifesi icra etmiş ve sonrasında resmi vazifesinden istifa ederek 40 yaşlarına doğru Bağdat'a gitmiştir. Farabi, Urfa Harranlı Yuhanna İbn Haylan'dan felsefe dersleri alarak Orta Çağ'ın meşhur Trivium (gramer, belagat, mantık) ve Quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) ilimleri üzerinde bilgi sahibi olmuş ve özellikle musiki alanında önemli eserler vererek yeni buluşlar ortaya atmıştır. Bağdat'ta tıp, matematik ve mantık öğrenmiştir (Hammond, 1947: s. 128). Fârâbî, 950 yılında Dimaşk şehrinde vefat etmiştir (Kaya, 1995: s. 162).

Aristoteles şerhleri yapan ve Neo-Platoncu bir yaklaşımla Platon ve Aristoteles felsefesini uzlaştıran, bu kadim felsefenin İslami öğretiyile çelişki içinde olmayacağını kanıtlamaya çalışan Farabi'ye *Hace-i Sanî/Muallim-i Sanî* unvanı layık

görülmüştür. Buna göre *Hace-i Evvel* veya Latince deyişle *Magister primus* Aristoteles'tir. Aristoteles'in ilk şarihi olan İslam filozofu Fârâbî ise *ikinci üstad* olarak anılmıştır (Corbin, 2017: s. 286). Fârâbî, Batı dünyasında Alfarabius olarak anılmaktadır (Salman, 1939: s. 254).

Fârâbî, felsefe, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve ahlak gibi farklı alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. Fârâbî'nin eserlerinden başlıcaları şunlardır: *İhsa-ül-ulûm* (İlimlerin Sayımı), *Kitab-el-Cem Beyne Re'yey el-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve'l-Aristotalis* (Eflatun ile Aristoteles felsefesinin uzlaştırılması hakkında), *Siyaset el-Medeniye*, *Medinetü'l-Fazıla*, *Kitab Tahsil el-Sa'ade*, *Kitab'ül-Müdhal Fi'l-Mantık*, *Kitab el-Musiki el-Kebir*, *El-Medhal fi'l-Musiki* (Hammond, 1947: s. 129).

10. yüzyıl, felsefe eğitiminde mantığa büyük bir değer atfedildiği bir dönemdir. Bu dönemde filozoflar, felsefenin en çok mantık alanına ilgi duymuşlar ve bu ilgi Bağdat merkezli olarak gelişmiştir. Aristoteles'in Peripatos okulundan mülhem olarak adlandırılan İslam Meşşai filozofları, felsefenin mantık alanı temelinde ilgi duydukları problemler, benimsedikleri yöntemler ve geliştirdikleri hassasiyetler itibarıyla "Bağdat Meşşai Okulu"nu oluşturmuşlardır (Aydınlı, 2018: s. 175-176). 12. Yüzyılın ikinci yarısında Toledo'da iki önemli mütercim olan Gerard of Cremona ve Gundissalinus, Fârâbî'nin mantık, ahlak, fizik ve ilimlerin tasnifi gibi hususlara dair Aristoteles şerhlerini tercüme etmişlerdir. Fârâbî'nin Latince'ye tercüme edilmiş 17 eseri, İbranice'ye tercüme edilmiş birkaç eseri bulunmaktadır. Aristoteles'in *Organon* eserine şerhler yazan Farabi'nin *küçük*, *orta* ve *büyük* nitelikteki şerhleri Musa b. Meymun üzerinden Musevi düşüncesine, Albertus Magnus üzerinden Orta Çağ Latin düşüncesine katkı sağlamıştır. Bununa birlikte Fârâbî'nin akıl anlayışını benimseyen İbn Sinâ'nın akıl teorisini içeren eserleri ile İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Nefs Üzerine* eserine yazdığı büyük şerhin Latince tercümesi, Farabi'nin akıl öğretisinin Latin düşünürlerinden Roger Bacon, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas gibi isimleri etkilemiştir. Latin düşünürleri, Farabi'nin *Fizik* eserine yazdığı şerhin yanı sıra, *İhsâ'ü'l-Ulûm* eseri aracılığıyla Aristoteles'in tabiat anlayışını öğrenmişlerdir (Az, 2020). Spinoza'nın almış olduğu eğitimlerde Orta çağ Musevi düşünürlerinin, Hristiyan skolastik düşüncesinin ve Rönesans düşünürlerinin etkileri

göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî'nin Spinoza teopolitiğinde önemli bir yeri olduğu sonucunu çıkarmak mümkün görünmektedir.

2.1.1. Fârâbî'nin Varlık Anlayışı

Fârâbî, varlık düşüncesinde oluş kavramını nedenselliğe dayandırarak, her şeyin bir ilk nedeni olan el-Evvel'i (Allah) ontolojisinin merkezine koymuştur. İlk, ezeli ve ebedi varlık olan el-Evvel'in kendini bilişinden başlayan ve ay üstü alemde felekleri, ay altı alemde ise en aşağı mertebedeki varlıkları oluşturan südür teorisiyle Fârâbî, birlik-çokluk ilişkisi, nedensellik, varlığın sonsuzluğu gibi teolojik ve felsefi sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Antik Yunan felsefesinin takipçisi bir Müslüman filozof olarak bu bağlamda geliştirdiği Tanrı tasavvuru evrene müdahaleci ve yaratıcı bir Tanrı değildir. Bu sebeple Farabi, geleneksel İslami ekollerden ayrılmış ve Gazali gibi düşünürler tarafından sapkın görülerek tekfir edilmiştir (Yılmaz, 2020: s. 3171).

Südü teorisi, Fârâbî felsefesinde ve Fârâbî'nin etkilendiği Neo-Platoncu ontoloji düşüncesinde mutlak ve varlığı zorunlu “Bir” olandan, varlığı da yokluğu da mümkün olan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklar. Südür, taşma/feyz demektir (Fahri, 1987: s. 148). Var olan her şeyin ilk sebebi olan Tanrı, mutlak anlamda sebepsiz, basit, varlık ve sayı bakımından tek; özü ve cevheri bir ve aynı şeyi işaret eden, böyle olduğu için de eşi ve dengi bulunmaktan münezzeh olan mutlak varlıktır. O, maddesiz olmak bakımından her tür imkân ve kuvveden uzak olarak salt fiil ve salt akıldır (Fârâbî, 2001: s. 21; Fârâbî, 1980: s. 11). Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı her şeyin varlığının dayanmak zorunda olduğu bir nedeninin oluşunun, birliği ise bir tek Tanrı'nın kendi kendisinin nedeni olmasının zorunlu sonucudur. Birden fazla Tanrı olmuş olsaydı, Tanrı aynı zamanda diğer bütün başka şeylerin nedeni de olduğu için Tanrılar birbirlerinin de nedeni olmak zorunda olurdu ve bu da “kendi kendisinin nedeni olma” ilkesine ters düşerdi (Fârâbî, 2001: s. 19-20).

Her şeyin nedeni olan Tanrı, saf formdur. Varlığı için maddeye ihtiyaç duymayan bir şey, cevheri itibariyle bilfiil akıl olur. Aynı zamanda o, bilfiil akıl olması itibariyle bilfiil makuldür. Zira hüviyeti akıl olanın, makul olması için kendi dışında bulunan bir zat tarafından tanınmasına ihtiyacı yoktur (Fârâbî, 2001: s. 21). Fârâbî, ilim, hikmet, hayat, adalet, cömertlik ve aşk gibi Tanrı'yı kendileriyle nitelendireceğimiz isim ve sıfatlar konusunda da aynı yaklaşımı sergilemekte ve bu isim ve sıfatların Tanrı'da bir ve aynı zata işaret ettiklerini özenle belirtmektedir (Aydınlı, 2018: s. 157).

Hikmet, aklın üstün şeyleri üstün bir ilimle kavramasıdır. İlmin en üstünü ise mutlak varlığın, her şeyin dayandığı ilk sebep olan varlığın bilgisidir. Tanrı, varlık bakımından mutlak olması ve dolayısıyla öğrenilecek en üstün ilim olması bakımından varlığı en güçlü olan yani diri (hayy) ismine en layık olandır. Bilinebilecek en üstün şey yine kendi zâtı olduğu için, Tanrı'nın kendisinden başka bir şeyin bilgisine sahip olmasına da gerek yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın ilmi ile insanın ilmi arasında herhangi bir benzerlik yoktur (Küyel, 1969: s. 85).

Fârâbî'nin ontolojisiyle epistemolojisinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu, onun el-Evvel tasavvurundan ve diğer bütün varlıkların el-Evvel'den nasıl südür ettiğinden kolayca anlaşılmaktadır. Zira Fârâbî, her şeyin temeline el-Evvel'in kendini akletmesiyle, kendine yönelik bilişle başlayan bir oluş sürecini yerleştirmiştir. Fârâbî'nin varlık anlayışı kademelidir. El-Evvel'in kendi varlığını akletmesi, yine maddi olmayan ve var oluşu için hiçbir maddeye ihtiyaç duymayan bir ilk akıl meydana getirir. İlk Akıl'ın el-Evvel'i akletmesinden İkinci Akıl, kendisini akletmesinden ise İlk Gök ortaya çıkar. Bundan sonra bu akletme ve biliş düzeyinde her aklın iki eylemi vardır. Her akıl bir önceki aklı ve kendini akleder. Bir önceki aklı akletmesinden bir sonraki akıl, kendini akletmesinden ise bir felek ortaya çıkar. Ay üstü aleme ait olan bu akıllar, onuncu akıl olan "Faal Akıl" mertebesinde sona erer. Gök kürelerin ise ilki İlk Gök (Felek-i Aksa), Sabit Yıldızlar Göğü, Zuhal (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve Ay (Kamer) olarak devam eder. Ay üstü alem on akıl ve dokuz felekten mürekkeptir. Ay altı alemde ise Dünya bulunur ve buradaki varlıklar, var olmak için maddeye de

muhtaçtır. Bunun için hem akıl hem de makul olamazlar (Fârâbî, 2001: s. 33-34; Aydın, 2018: s. 158).

Fârâbî'nin varlık felsefesinde ay altı alemle ay üstü alem arasındaki köprü Faal Akıl'dır. Ruhani varlıklar mertebesi Ay küresinde birmiş ve Ay altı alemde madde-form terkihi olan bozuluşa tabi cisimlerin hayatı başlamıştır. Bu ontolojide yalnızca Tanrı, birliği temsil eder. Tanrı'dan sonra ay altı veya ay üstü bütün var oluşlar çokluktur. Ancak ilk üç prensip olan Tanrı, göksel akıllar ve Faal Akıl; maddî yapıda olmayan ve maddeye muhtaç olmayan varlıklardır. Ruh, form ve madde ise kendi başlarına cisim olmayıp, cisimlerle birleşen varlıklardır. Cisimler; ilahi (semavî), akıllı hayvan, akılsız hayvan, bitki, mineral ve dört element (hava, su, ateş, toprak) olarak sınıflandırılır. Bütün bu ilkelerin ve cisimlerin hepsi, alemi oluşturur (Farabi, 1974: s. 15-16).

Neo-Platoncu yaklaşımdan etkilenmiş olan Fârâbî'ye göre birlik ve yetkinlik Bir olana yaklaştıkça artar ve ondan uzaklaştıkça azalır. Sûdûr teorisinde de el-Evvel'den çıkan varlıklar, alt kademelere indikçe yetkin olandan noksan olana doğru bir iniş sürecindedir. Ay altı alemdeki varlıklar, ateş, su, toprak, hava gibi tabii varlıklar ve madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar bulunur. En aşağı ve noksan varlık ise unsurlarda müşterek bulunan maddedir. Maddeden sonra daha üstün konumda maddeden oluşmuş dört unsur, sonra madenler, sonra bitki ve hayvanlar gelir. Ay altı alemin en üstünü ise iradî bir varlık olan insandır (Fârâbî, 2001: s. 34-35; Aydın, 2018: s. 159; Yılmaz, 2020: s. 3175). İnsan, ay altı alemin en mükemmeli olduğundan dolayı, onda kendisine bahşedilmiş olan akıllı tekâmül ettirecek yetkinlik bilkuvve mevcuttur. İnsanın söz konusu bilkuvve yetkinliğini bilfiil hâle getirebilmesi konusunda ona yardımcı olacak şey ise Faal Akıl'dır. Faal Akıl ile ittisal, insanı nihai amacı ve son yetkinliği olan sonsuz saadete ulaştırır. İnsan, akledabilmek için maddî olanın boyunduruğundan kurtulduğunda Faal Akıl ile ittisal etmiş olur. Bu da insanın teorik ve tümel bir kavrayışına işaret eder (Fârâbî, 1974: s. 162-264; Fârâbî, 2001: s. 76).

Fârâbî, var olan her şeyin varlığını bir nedene dayandırmış ve bu nedenler zinciri sonsuza dek gidemeyeceği için her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'yı ontolojisinin merkezine yerleştirmiştir. Farabi, Aristoteles'i birebir taklit etmiş değildir. Onun yaptığı Aristoteles ve Platon felsefelerini Müslüman bir filozof olarak yorumlamaktır. Dolayısıyla, Aristoteles'in gâî neden olarak gördüğü ve "İlk Muharrik" i (Aristoteles, 1985:162), Fârâbî "Fail Neden" olarak da görmüş ve Fail' in evreni yaratmak için ihtiyaç duyduğu maddi nedene sonsuz ve ezeli bir varlık atfetmiştir. Fakat formsuz bir heyula olan bu maddenin varlığı bilkuvvedir. Heyulanın bilfiil cisimleşebilmesi için ise ihtiyacı olan şey formdur. Fârâbî, bu düşüncesini şöyle izah etmiştir (Farabi, Sources of Questions, Külliyyat, c. 6, s. 66-67 akt. Hammond, 1947: s. 170):

İnsanlar Tanrı'nın dünyayı yarattığını söylediklerinde basitçe Tanrı'nın dünyayı maddeden, belli bir formla kuşatarak meydana getirdiğini demek isterler. Dünya gerçekten Tanrı'nın eseridir ve her ne kadar dünya O'ndan sonra bir dünya formu olarak gelse de gene de zamanda ona eşittir yahut ebedidir, çünkü Tanrı onu meydana getirmeye zaman içinde başlayamazdı. Bunun sebebi, bir sebep etkisine kesinlikle ne ise Tanrı'nın da dünyaya öyle olmasıdır. Bu durumda sebep etkiden ayrılmayacağından, Tanrı'nın belli bir anda onu yapmaya başlayamayacağı sonucu çıkar çünkü yapabilseydi, bu O'nun hesabına, mükemmellikten yoksunluk olurdu; zira gayesine ulaşmaya çabalamış olurdu. Bu şüphesiz, Tanrı'nın mutlak mükemmeliğiyle uyuşmaz.

Fârâbî, alemin hudus mu yoksa kadim mi olduğu tartışmasına ilişkin verdiği cevapta, Aristoteles etkisi altında maddi nedenden bahsetmiş ve formsuz madde olan heyulanın bilkuvve bir ezeli varlığından bahsetmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin açıklamalarından anlaşılacağı üzere alemin belli bir zamanda yaratılmış olması Tanrısal iradeye kararsızlık atfetmek ve zaten kendisi en üstün bir nihai gaye olan Tanrı'ya bir gaye vermek olduğu için, bu zamana bağlı yaratılış anlayışının Tanrı'nın sonsuz yetkinliğiyle çeliştiğini ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında sonsuz bir failin fiilinin de sonsuz olması gerekir. Spinoza da Farabi ile aynı gerekçeyle Tanrı'nın evreni belirli bir zamanda ve bir gayeye matuf yarattığı düşüncesini reddetmiştir.

Sonlu ve tekil varlıkların var oluşlarının bilkuvve olması da onların imkân hâlinde var olmaları, yani mümkün varlıklar oldukları anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında yalnızca her şeyin ilk nedeni olan el-Evvel'in varlığı vaciptir, O,

Vacib'ül-vücuttur. El-Evvel'in özü ve var oluşu da birdir (Atay, 1974a: s. 46). Fârâbî'ye göre özü, varlığını gerektirmeyen şey ise mümkündür. Böyle bir şeyin yokluğu ise çelişki doğurmaz (Açıkgenç, 1994: s. 13). Görüldüğü gibi Spinoza'nın varlık anlayışı Tanrı'nın evrene müdahale etmemesi, Tanrı'nın her şeyin dayandığı ilk neden olması, Tanrı'nın bilfiil akıl ve makul olması, Tanrı'nın varlığının zorunluluğu bakımından Farabi ile benzese de yaratım ve şeylerin oluşu noktasında Spinoza'nın düşünceleri Farabi'nin südür anlayışından oldukça farklıdır. Varlık anlayışlarındaki farklılık bağlamında değerlendirmek gerekirse Farabi'nin hiyerarşik ontolojisi, siyaset felsefesinde hiyerarşik bir toplum olarak kendini gösterecek ve Farabi'nin felsefi anlamda özgürlük tasavvuru sadece toplumdaki yerini ve Tanrı'yı tanımaktan doğan mutluluk biçiminde tezahür edecektir.

2.1.2. Farabi'nin Bilgi Anlayışı

Farabi, varlıkların oluşunu biliş dayalı epistemolojik bir temelde en mükemmelden en noksana varan bir derecelendirme çerçevesinde inceledikten sonra bozulmuş ve yok oluşla malul ay altı alemin en mükemmel varlığı olan insanı incelemiştir. Fârâbî'ye göre insan ruhu esas itibariyle vücuttan ayrı olarak, insanın düşünmesini, hissetmesini, istemesini sağlayan ve vücudunu canlı kılan bir prensiptir. Fârâbî, insan varlığı üzerine şunları ifade etmiştir (Farabi, "A Letter in Reply to Certain Questions, Külliyyat, Cilt 33 s, 108 akt. Hammond, 1947: s. 172):

İnsan iki prensipten meydana gelmiştir: Vücut (beden) ve ruh. Beden parçalardan müteşekkildir, mekân ile sınırlıdır, ölçülebilir, bölünebilir; ruh ise bütün bedensel niteliklerden azadedir. (Beden) yaratılmış dünyanın bir ürünü iken, ruh duyular üstü dünyanın son müstakil aklının ürünüdür.

Farabi'ye göre insan ruhu basit ve bölünmez olduğu gibi manevidir ve var olması için maddeye ihtiyacı yoktur. Ancak Fârâbî, ruhun bedenden önce var olduğunu kabul etmemiştir. Bununla birlikte, Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğü konusundaki düşünceleri şüphelidir. Ölümsüzlüğe karşı Fârâbî şunları söylemiştir (Farabi, The Sources of Questions, Külliyyat, Cilt 21, s. 74-75 akt. Hammond, 1947: s. 173): *Bedenin ölümünden sonra baki kalan tek şey bozulmayan Faal Akıl'dır*. Robert Hammond'un

(Cf. Maftiberot .by Bnanaouel. Ch. XXVIII, Berlin. P. 251 akt. Hammond, 1947: s. 173) belirttiği üzere Farabi'nin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ahlak* eserine yapmış olduğu kaybolan şerhinde, İbn Rüşd tarafından şunları söylediği iddia edilmiştir: *“İnsan için en üstün iyi bu hayattadır ve iyiye sonraki hayatta ulaşılacağına dair her şey kocakarı masalıdır.”* Fakat Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğüne yönünde düşünceleri de vardır (Farabi, 2001: s. 69).

Farabi, eserlerinde nefis ve ruh kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Fârâbî'ye göre bütün canlı varlıklarda ruh bulunmaktadır ve nefsin (ruhun) parçaları (el-ecza) ve melekeleri (el-kuvâ) beştir: Besleyici (al-ğâzî), hisseden (el-hâsse), tahayyül eden (el-mütehayyil), arzu eden (el-nüzû-i) ve düşünen (el-nâtık). Besleyici meleke bütün canlılarda ortak olarak bulunur. Hisseden meleke ise duyma kuvvetidir ve akıllı hayvanlar ile akılsız hayvanlarda beş duyu organları ile bir şeyi duyumsama ve idrak etmeye yarayan melekedir. Muhayyile gücü, duyularla algılanabilen nesnelerin izlerini duyuların işlemleri bittikten ve aradan zaman geçtikten sonra muhafaza eden melekedir. Bu meleke de insanda ve hayvanda ortak bulunur. Arzu etme melekesi, insanın veya hayvanın bir şeye karşı istek veya nefret duymasını; talep ve kaçma, tercih ve kaçınma, öfke ve memnunluk, cesaret ve korkaklık, zulüm ve merhamet, sevgi ve nefret, hırs, şehvet ve nefsin diğer arazlarının meydana gelmesini sağlayan melekedir. Düşünce melekesi insana mahsustur. İnsan ilim ve sanatı düşünce kuvvetiyle elde eder. Fiillerin güzelini ve çirkinini düşünce melekesiyle ayırt eder. Düşünce melekesi ameli ve nazari olarak ikiye ayrılır. Ameli düşünce sanat ve zanaatları kapsayan pratiğe dayanan bilgileri elde etmeye yarar. Nazari düşünce ise teorik ve bilimsel bilgileri elde etmeye yarayan, nasıl ve neden sorularının cevaplarını öğrenmeye yarayan melekedir (Fârâbî, 1987: s. 29-31).

Farabi'ye göre akıl mertebeler hâlinedir ve bu mertebelerde en aşağı olan duyumsanabilir olana, maddî olana en yakın; en üstün olan ise maddeden en mücerret olana işaret eder. Buna göre en aşağı mertebede bilkuvve akıl bulunur. Bilkuvve akıl edilgin olması anlamında münfâildir ve potansiyel olarak çocuklarda da bulunur. Adının münfâil olması onun henüz edimselliğe dönüşmemesindendir. İşte bu münfâil aklın duyulardaki algılamalar yoluyla edimselleşmesi, akıllı bir üst aşama olan bilfiil

akıl seviyesine taşır. Bilfiil akıl dış aleme muhtaç olmadan kendini akledebilir. Bilfiil akıl ile en üstün mertebe olan faal akıl arasındaki köprü kazanılmış akıl anlamına gelen müstefad akıldır. Müstefad akıl mertebesinde maddeden mücerret suretler idrak edilebilir ve bu idrak vahiy ile olur. Müstefad akıl ile faal akıl arasında somut bir vasıta yoktur. Faal akıl mertebesinde bilkuvve bulunan akıl ve makul bilfiil hâle dönüşür. Tıpkı gözün görme potansiyelini güneşin fiili hâle getirdiği gibi, faal akıl insandaki tekâmül kuvvesini bilfiil kılar (Fârâbî, 1990: s. 41-42; Fârâbî, 2001: s. 86-87).

Farabi felsefesinde Aristoteles'te olduğu gibi her varlığın ulaşma ereğini taşıdığı bir son yetkinlik vardır. Bu gaye insanda saadetin elde edilmesidir. İşte, insanı bu nihai gayeye taşıyacak olan şey faal akıl ile ittisalden geçer (Fârâbî, 2001: s. 87). İttisal, somut ve duyulabilenler üzerinden bilgi sahibi olma mertebesini aşip ve saf akılla kavrayışa ve bu sayede maddi olana ihtiyaç duymayarak soyutlama yetisi ile ilk ilkeye dair bilgiye götürür ki bu saadetin elde edilmesi anlamına gelir. Böylesi bir kavrayışın nasıl elde edileceği sorunu Fârâbî düşüncesinde din ile felsefe ayrılığını oluşturan temel noktadır. Fârâbî'nin akıl-iman üzerine kurduğu düalizm şu ifadelerinde net bir biçimde ortaya çıkmaktadır (Fârâbî, 1974: s. 52-54):

Bir şeyi kavratabilmek için iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılca kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirmede iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. İmdi, eğer bir kimse varlıkların bilgisini elde ediyorsa veya onlar hakkında öğrenim görüyorsa, ama onların manalarının kendilerini aklen kavrayor ve onların tasdiki, kesin delil vasıtasıyla ise işte bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Fakat bunlar onlara uyan misaller yoluyla hayal edilerek biliniyorlarsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, inandırıcı yöntemlerle sağlanıyorsa, işte eskiler bu bilgileri için alana din diyorlar (...) Bunun için eskilere göre din felsefeye benzer. Her ikisi de aynı konuları incelemektedir (...) Felsefe her şeyde aklen tasavvur edilerek kavranarak bilgi verir, din hayal edilerek bilgi verir. Felsefe tarafından delil getirilen her şeyde, din inanmayı kullanır (...) Sonuç olarak, felsefe zamanca dinden önce gelir.

Farabi'nin mutluluk tasavvuru, aklın yetkinleştirilmesi ve ilim/felsefe öğrenilmesi ile, Spinoza'nın özgürlük tasavvurunun nedenlerin bilgisine bağlılığı gibi sıkı sıkıya bağlıdır. *İhsa'ül-Ulûm* adlı eserinde Farabi, insanın kendisine ve kendi türüne ilişkin kavrayışla ilgili psikoloji, antropoloji ve siyaset; çevresine ve içinde

yaşadığı dünyaya ilişkin bilgiye ulaştıracak bilimi fizik; varlıkların ilkelerine ilişkin bilgiye ulaştıracak bilimi metafizik, teoloji ve kozmoloji olarak tasnif etmiş ve bunların kavrayışını insanın aklını yetkinleştirmesi bağlamıyla birlikte mutluluk ile ilişkilendirmiştir (Fârâbî, 1990: s. 49). Fârâbî bu bilimleri nazari ve ameli/felsefi bilimler başlıkları altında sınıflandırmış, nazari ilimler altında talimi ilimler (riyaziye), tabii ilimler ve ilahiyat (metafizik) bilim türlerini; ameli ve felsefi ilimlerin altında ise ahlak, siyaset ve felsefeyi incelemiştir (Fârâbî, 1990: s. 49-50).

Mutluluğu, bilgi edinmeye ve felsefeye bağlayan Fârâbî'nin, varlık, ahlak ve siyaset dahil olmak üzere bütün felsefelerinin en temeline epistemolojiyi koyduğu söylene mübalağa olmaz. Fârâbî'nin kesin bilgidен kastı ise mantığın en önemli metodu olan ve kanıtlanmış olanların bilgisini sunan, burhani metot ile elde edilen bilgidir (Aydınlı, 2004: s. 7-8).

Farabi, bilgiyi elde etme yollarını üç sınıfta incelemiş ve klasik bir biçimde bunları duyu bilgisi ve akıl (soyutlama) bilgisi olarak tasnif etmiştir. Duyularla elde edilen bilgi beş duyu organları vasıtasıyla somut cisimlerden elde edilir ve hayvanların da kendine yararlı olanı arzulamasına, kendine zarar verecek olandan kaçmasına yarayacak bilgi çeşidi tam olarak budur. Duyu bilgisiyle pratik hayata ilişkin tecrübeler oluşur. İkinci bilgi çeşidi algıyla elde edilir ve bu duyumsamanın bir üst mertebesidir. Örneğin, hoş bir koku duyulduğunda ve bu koku güle atfedildiğinde zihinde gülün algısı olduğu anlamına gelir. Algı da tikelin bilgisidir ve bu aşamada henüz bir soyutlama yoktur. Bir üst basamakta ise tümeller ve kavramlara ilişkin bilgi olan akıl bilgisi yer alır. Akıl bilgisi, pratik aklın bilgisi ve spekülatif aklın bilgisi olarak ayrılmaktadır. Pratik aklın bilgisi, duyumsanabilir dünyaya ait bir itici güçtür. Spekülatif aklın bilgisi ise bilkuvve akıldan faal akla giden, yani aklı edilginlikten tam etkinliğe geçiren yolda edinilen teorik bilgileri kapsar (Farabi, 1974: s. 92-95).

Farabi, varlıklar ve bilgiler arasında bir kademelendirme yaparak insan iradesine belli bir özgürlük tanımıştır. Ancak yine de insanın zorunluluklarını koşullayan bir doğası olduğunu da yadsımamıştır. İştah ve arzuların farkında olan

Farabi, bunların akıl yoluyla kontrol altına alınabileceği düşüncesindedir. Zaten insanı hayvandan ayıran, nedenlerin bilgisini bilmeye yönelten, aklını yetkinleştiren, faal akılla ittisal ettiren ve maddi olana bağımlılığını azaltan şey, insanın hayvani ve duyumsayıcı yöndeki iştahından kurtulması; duyu bilgisinin üst mertebesine çıkması ile alakalıdır. Spinoza'nın epistemolojisi de bu anlamda Farabi'ninkiyle örtüşmektedir.

İnsanda ve hayvanda ortak bulunan duyumsayıcı iştah arzulayan iştah ve öfkelenen iştah olarak ikiye ayrılır. Arzulayan iştah insanı ve hayvanı kendisine faydalı olana yöneltirken, öfkelenen iştah insanı ve hayvanı kendisine zararlı olandan tiksilmeye iter. Yalnızca insanda ortaya çıkan durum ise iştahın akıl tarafından yönlendirilmesidir. İnsan ancak bu sayede mükemmelliğe ve mutluluğa ulaşır. Fârâbî düşüncesinde irade ve seçme kavramları tam da bu noktada devreye girer (Fârâbî, 1974: s. 153-158). Ancak Fârâbî, doğal zorunlulukların ve deterministik yasaların farkında olarak irade ile özgürlüğü eşitlememiştir. Fârâbî, iradeyi insanın duyumsadığı her şeye karşı olan duyumsama ve tahayyül vasıtasıyla eğilimi olarak açıklar (Fârâbî, 2001: s. 69). Yani irade, aslında insanın akli ve düşünsel süzgecinden geçmeden oluşmuş, tabiat tarafından koşullandırılmış mekanik bir eğilimdir. Oysa duyumsanan şeylere duyulan eğilim, akıl ve düşünce süzgecinden geçtiğinde ve ihtiyar (seçme-özgürlük) olur ki bu hâl yalnızca insana mahsustur. İnsan bu yetisini de mükemmelleşme merhalesine varmak için kullanır ve insan için mutluluktan daha yüksek bir mükemmelleşme derecesi, daha üstün bir varış amacı da yoktur (Fârâbî, 2001: s. 69-70).

İşte Farabi, iyi ve kötü kavramını da mutluluğa yönelten eylemler ile mutluluktan alıkoyan eylemler çerçevesinde açıklar. İnsanın iradi fiilleri arasında mutluluğa engel olacak olanlar Fârâbî için kötüdür. Mutluluk, insan vücudunun maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir tekâmül mertebesine ulaşmasıdır. Nefsin mutluluğa ulaşması için iradi fiillere ihtiyacı vardır. Bu, mutluluğa giden yolda nefsin duyum ve algı kuvvetleri, natık kuvvet olan akıl gücüne hizmet eder. Akıl kuvveti de nazari ve ameli olabilir, ameli olan akıl kuvveti nazari akıl kuvvetine yardım eder. Nazari akıl kuvveti de hiçbir amaca hizmet etmez. Zaten nazari akıl kuvveti mutluluğa

ulaşmanın anahtarıdır. Nefsin bütün kuvvetleri isteme kuvvetine bağlıdır. Arzu olmadıktan sonra duyumsama, tahayyül ya da düşünme harekete geçemez. İnsan, nazari kuvvetle mutluluğu tanıdıktan sonra onu amaç edinir tahayyül ve duyma kuvvetlerinin yardımıyla düşünme kuvvetini kullanırsa ve fiillerini bu düşünceyle gerçekleştirirse eylemleri iyi olur. Aksine, insan mutluluğu tanımazsa ya da tanıdığı hâlde başka amaçlar peşinde koşarsa ve mutluluk dışı amaçlara yönelik eylemler yaparsa her şey kötü olur (Fârâbî, 2001: s. 69-71). Spinoza'nın insanın özünün arzu olması ve insan arzuları tarafından yönlendirilen davranışlarının nedenlerini bildiğinde, bilginin en üst mertebesine çıktığında, yetkinliği azaltan keder duygusundan azade bir şekilde sonsuz neşe ile özgürleşeceği düşünceleri, Farabi'nin bu düşünceleriyle birebir örtüşmektedir. Farabi'nin mutluluk dediği hakikate vasıl olma hâli, Spinoza felsefesinde özgürlük olarak yeniden doğmuştur.

Aslında Farabi'de mutluluğa ulaşmak ister akıl ile ister din ile olsun, insanın ilahi yönünü açığa çıkarmakla alakalıdır. İnsandaki en ilahi bileşen ruh olduğuna göre, mutluluğu nefsin maddeye ihtiyacı olmamasında görmesi de kendi içinde tutarlıdır. Fârâbî'ye göre epistemolojik temeldeki bu mutluluğa peygamberler ve filozoflar erişebilir. Fârâbî, peygamberin filozoftan farkını şöyle ifade etmiştir (Fârâbî, 2001: s. 86-87):

Vahiy bir kimsenin fa'âl aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasiyle hâkim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin fa'âl aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur; gelecekte haber verir ve ilâhın aklettiği bir varlık ile hâzırdaki cüz'iyât hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur; nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, fa'âl akıl ile birleşmiş bir hâlde bulunur ve saadete ulaştıran her fi'ile vakıf olur.

Farabi'de din ve felsefe, aynı hakikate farklı yollardan ulaştıran iki vasıta. Aynı hakikate akıl ile ulaşmak suretiyle sonsuz mutluluğu elde eden, yani Faal Akıldan etkinleşmiş ve soyutlama yapma yetisi olan kazanılmış aklına pay alabilen kişi bilge, filozof ve akıl erbabı olurken, Faal Akıl'dan tahayyül kuvvetine ilham/vahiy alabilen kişi bir peygamberdir. Sonuçta bu ikisi de mutluluğu kavrayıp bilen, mutluluğa götüren fiilleri yani iyi eylemleri bilen insanlar oldukları için, Fârâbî, siyaset teorisinde

kim yönetmeli sorusuna verilmesi gereken cevabı epistemolojisinde hazır bulmuştur. Spinoza'nın nübüvvete bakışı, Farabi ile şaşırtıcı derecede benzerlik gösterse de Spinoza, peygamberleri sadece ahlaki açıdan bir öncü olarak görmüş ve onların bilimsel hakikatlere vakıf olmadığını ifade etmiştir. Spinoza düşüncesinde gerçek din ve felsefe, vahyin özü olan adalet ve yardımseverlik hakikatini gösterse de dinin amacı itaat, felsefenin amacı ise aklı yetkinleştirmek ve özgürleşmektir.

2.1.3. Farabi'nin Siyaset Anlayışı

Farabi, *İhsa'ül-Ulûm* eserinde siyaset biliminin amacını, kapsamını ve işlevini şöyle ortaya koymuştur (Fârâbî, 1990: s. 125-126):

Medeni ilme gelince, bu, irade ile yapılan işlerle hareketlerin çeşitlerini, bu işlerle hareketlerin meydana gelmesine sebep olan meleke, ahlak, seciye ve huyları ve bunların kendileri için yapıldığı gayeleri, bunların insanda nasıl var olmaları lazım geldiğini, onların insanlarda bulunmaları lazım geldiği yön üzere onlardaki tertiplerindeki yönün nasıl olduğunu araştırır ve tetkik eder. İşlerin kendileri için yapıldığı ve hareketlerin kullanıldığı gayeleri birbirlerinden ayırır. (...) İşte hükümdarlık, padişahlık ve ona ne ad verilmek istenilirse o, bu maharettir; siyaset de bu maharetin yaptığı iştir.

Farabi, siyaset felsefesinin temeline insanın tek başına yaşamasının imkânsız olduğu gerçeğini koymuş ve insanların hayatlarını devam ettirebilmek ve en üstün mükemmeliyete ulaşmak için diğer insanlarla bir araya gelmelerinin zaruri olduğu düşüncesini vurgulamıştır (Fârâbî, 2001: s. 79; Fârâbî, 1974: s. 22). Bu bağlamda, Farabi, eserlerinde Aristoteles'in "zoon politikon" kavramını ifade eden bir insan olarak bir *hayevân-ı insî* ya da *hayevân-ı medenî*den bahseder ve insanın kemâli için gereken beşerî eylem ve alışkanlıkları inceleyen bilimi siyaset bilimi olarak ele alır (Rosenthal, 1996: s. 181). Siyasi topluluğun amacı mutluluğa ulaşma gayesine dayalı bir bilgi ve erdem olarak gören Fârâbî, siyaseti bir sanat olarak görmüş; bu sanatın insanları doğru olana yani mutluluğa yönelttiğini belirterek mutluluğu İslamlaştırmıştır (Farabi, 1987, s. 40-41).

Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla* eserinde siyaset felsefesini ortaya koymuştur. Buna göre, insanların bir araya gelmelerinden oluşan topluluklar ya kâmil ya da noksandır. Kâmil olanlar ise büyük, orta ve küçük olarak sınıflandırılır. Büyük topluluk yer yüzündeki tüm insanları, ortancası milletleri ve küçüğü ise milletin topraklarında oturan şehir halkını ifade eder (Fârâbî, 2001: s. 79). Fârâbî'nin kâmil toplumlara yönelik yaptığı bu tasvir Helen düşüncesinin etkisiyledir ve insanı mutluluğa götüren en küçük siyasi ölçek olarak “medine”, Platon’un “polis”ine tekabül eder. Medeni dünyanın tamamını kapsayan büyük topluluk ve orta ölçekli millet olarak ümmet İslam evrenselliği anlayışı ve dinin yayılma isteği ile bağdaşır (Rosenthal, 1996: s. 182). Şehirden küçük topluluklar olarak köy, mahalle, sokak ve ev gibi birimler şehrin cüzleridir ve bu topluluklar şehirden bağımsız olarak noksan kalır (Fârâbî, 2001: s. 79).

Farabi'nin toplum tasavvuru organizmacıdır. Faziletli bir şehri sağlıklı bir vücuda benzeten filozof, organların işlevleriyle insanların yaptığı işler arasında bir analogi kurarak topluma hiyerarşik bir yapı atfetmiştir. Aynı vücutta kalp ve diğer organlar gibi, şehri teşkil eden unsurlar, farklı yaratılışlara sahiptir. Kimi riyaset vazifesi için, kimi riyasete yakın danışmanlıklar, askeri vazifeler, hizmet-üretim, ticaret gibi meslekler için yaratılmıştır (Fârâbî, 2001: s. 80-81). Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*'de şehrin yöneticisini, vücudun doktoruna benzetmiş ve yöneticiyi, şehri iyiliğe kavuşturmaktan, sağlıklı kılmaktan sorumlu tutmuştur (Fârâbî, 1987: s. 37).

Platon'un bir kimsenin bir tek mesleğe sahip olması ve herkesin kendi işini yaparken toplumun ihtiyaçlarını karşılaması gerektiği görüşünü Fârâbî de savunmuştur (Rosenthal, 1996: s. 182). Bu toplumsal anlayışta, herkesin üstüne düşen görevi yerine getirmesiyle adaletli, uyumlu, erdemli ve mutlu bir toplum sağlanmış olur. Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni* 'de şunları ifade etmiştir (Fârâbî, 1987: s. 58):

Adalet, her şeyden öne, şehir halkının ortak (el-müştereke) olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlara arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir. Çünkü şehir halkından her birisinin, hakettiğine eşit bir

ölçüde, bu iyi şeylerden birer payı vardır. O halde onun, ondan az veya çok olması adaletsizlik (cevr)tir.

Farabi, bir diğer analojiyi bir siyasi birim olarak millet ve şehir toplumları ile dünya arasında kurmuştur. Buna göre nasıl ki dünyada bir İlk İlke var ise diğer bütün ilkeler ve şeyler sırasıyla İlk İlke'yi takip edip varlık dizisinde en aşağı mertebedeki varlıklarda son buluyorsa, şehir de bir üst kumandanı ihtiva eder ve insanların en aşağı mertebesine kadar diğerleri dünyanın İlk İlkesi'ne tekabül eden bu kumandanı takip eder (Fârâbî, 1974: s. 22). Bu analoji, Fârâbî'nin devlet yönetimini tanrısallaştırdığını göstermektedir. Böylesi bir siyaset felsefesinde dünya içindeki diğer varlıkların ve insanların konumu İlk İlke olan Allah karşısında ne ise bir şehrin veya bir milletin İlk İlkesi olan hükümdar nazarında yönetilenlerin konumu da aynı şekildedir.

Fârâbî'nin hem vücuttaki kalbe hem de alemi kendi bilişiyle var eden İlk İlke'ye teşbihle tanrısallaştırdığı yönetici, hükümdar, şehir reisi elbette ki sıradan biri olmamalıdır. Fârâbî fazıl şehrin reisi için şunları ifade etmiştir (Fârâbî, 2001: s. 84-87):

Fazıl şehrin reisi de gelişigüzel herhangi bir adam olamaz. Riyaset iki şeyle olur: birisi reisin riyasete tabiat ve yaradılışı ile müstaid bulunmasıyle; diğeri reisin heyetçe ve iradi melekesi ile riyasete müstaid bulunmasıyle. İşte, tabiat ve doğuşunda riyasete müstaid olan kimsenin yapacağı sanat herhangi bir sanat olamaz. Zira şehirdeki sanatların çoğu, riyasete değil hizmet etmeye mahsusturlar. Zaten insanların çoğu da hizmet etmek için yaradılmışlardır. (...) Fakat reis öyle mükemmel bir insan olmalı ki hem akıl olsun, hem bilfi'il mâkul olsun (...) Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine varmış olur: nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, fa'âl akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve saadete ulaştıran her fi'ile vakıf olur.

Görüldüğü gibi Fârâbî, insanın nihai hedefi ve en kutsal ereği olan saadeti, toplumun amacına da atfetmiş ve toplumu bir bütün olarak saadete taşıma sorumluluğunu hükümdarın omuzlarına yüklemiştir. Fârâbî düşüncesinde gerçek ve en yüksek saadet nasıl ki insanların aklını yetkinleştirmesi ve bilkuvve aklını müstefad akıl mertebesine getirip Faal Akıl ile ittisal etmesi ise ve bunu yapabilmek tikel ve cüzi

olanın bilgisi ve sevgisinden azade olarak, tümel ve külli olanın İlk Neden'in, el-Evvel'in bilgisi ve sevgisine vasıl olmakla mümkün ise aynı şey siyasal toplum için de geçerlidir. Ancak ebedi saadete kavuşmuş böylesi bir siyasal toplum, Faal Akıl ile ittisal etmeyi başarabilmiş bir reisin liderliğinde mümkündür. Nitekim bu reis, toplumu sonsuz saadete götürecektir.

Fârâbî düşüncesinde filozoflar böylesi bir hakikat anlayışına akılları ile ulaşırken, peygamberler muhayyile kuvveti ile ulaşır. Ancak her iki yoldan da aynı hakikat elde edilebildiğine göre devletin reisi filozof ya da peygamber olabilir. Fârâbî'ye göre, yalnızca filozof ya da peygamber insanın nihai hedefine ulaşmasına yardım edebilecek bir yeterliliğe sahiptir. Fârâbî *El-Medinetu'l Fazıla*'da bahsettiği ilk devlet başkanı-felsefeci-peygamber-imam unvanlarına, *Tahsilu's-Sa'ade*'de kanun koyucu ve kral unvanlarını da eklemiş ve *Tahsilu's-Sa'ade*'de peygamber unvanından pek sık bahsetmemiştir. Fakat *Tahsilu's-Sa'ade*'de vahiyden, bilkuvve ve müstefad akıllar aracılığıyla ruhun Faal Akıl ile ittisali olarak bahsetmiştir. Bunun için Rosenthal, Fârâbî anlayışında ilk devlet başkanının felsefeci, kral, imam ve kanun koyucuya tekabül ettiğini, sonuncusunun ise nebevi kanun koyucu olarak anlaşılması gerektiği sonucuna varmıştır (Rosenthal, 1996: s. 186).

Fârâbî'ye göre bir toplumun erdemi ve dolayısıyla en yüksek erdem olan saadeti o toplumun amacına bağlıdır. Nasıl ki bireylerin erdemlileri sadece yeme-içme gibi ihtiyaçlarını gidermek isteyenler ya da ün, şeref peşinde koşanlar değil de gerçek ve sonsuz saadete ulaşmayı amaç edinenler ve bu amaç doğrultusunda hakikatin bilgisinin peşinde koşarlarsa, aynı şey devletler için de geçerlidir. Hakikat bir olduğuna göre, hakikat yolundaki erdemli devlet de birdir. Böyle bir devlet, asgari bir siyasi birim olarak şehir düzeyinde ve insanların belirli bir hiyerarşi içinde üstüne düşen vazifeyi toplumun ortak iyisi için ifa ettiği bir siyasi yapıdır. Oysa, erdemsiz devletin dört çeşidi vardır: Cahil şehir, fasık şehir, değişmiş şehir, şaşkın şehir. Hepsinin ortak özelliği ise sonsuz saadeti nihai amaç edinmemiş olmasıdır (Fârâbî, 2001: s. 90-93).

Antik Yunan düşünce geleneğinden büyük ölçüde etkilenmiş olmakla birlikte bu felsefeyi İslami öğretilerle uyumlaştırmaya çalışan Fârâbî'ye göre bireyin mutluluğu ve dolayısıyla erdemi, toplumun mutluluğu ve erdemine bağlıdır. Erdemli ve mutluluğu amaç edinmiş, halkının da büyük ölçüde mutlu olduğu bir şehirde, yani “medinetü'l fazıla” içinde herkes mutluluk amacının peşinde ve erdemli olmayabilir. Erdemli şehirde yaşayan ve kötü nitelikler atfedilen bu azınlığı oluşturan kesim için Fârâbî, ayrık otu anlamına gelen “nevabit” kavramını kullanmıştır (Yıldırım ve Çaylak, 2021: s. 76).

Nevâbite atfedilen anlamdan yola çıkarak Fârâbî'nin siyaset felsefesinde muhalefete yüklenen olumsuz anlam açık bir biçimde görülür. Zira toplumun, içinde yaşayan bütün bireylerle birlikte ebedi bir saadete erişmesi, vücuttaki kalbe ve alemdeki İlk Neden'e tekabül eden yöneticinin amacına hizmet etmesiyle doğru orantılıdır. Zaten bu amaç, toplumun ebedi saadetinden başka bir şey değildir. Oysa nevabit kasıtlı olarak ya da kendi cehaletinden dolayı bu amaçtan sapmıştır. Dolayısıyla nevâbit zümresi, toplumu da iyilikten ve mutluluktan alıkoyma potansiyeline sahip olduğu için, onlara düşünce ve eylem özgürlüğü verilmesi, erdemli yurttaşlardan oluşan yani nihai hedefi mutluluk olan topluluğu bu hedeften uzaklaştırma tehlikesine sahiptir. Burada, muhalif olanlara, ayrı düşünenlere verilen bir özgürlüğün, bütün toplumun birlikte kavuşacağı nihai ve gerçek anlamdaki özgürlüğe engel olması tehlikesi vardır. Spinoza'nın siyaset felsefesinde erdemli bir yurttaşın devlet akıl dışı hükümler verdiği de buna uyması gerektiği, ancak akıl dışılığı yasal yollarla ilgili mercilere başvurarak düzeltmek için gereken girişimi yapabileceği düşüncesi Farabi'nin muhalifleri nevabit olarak olumsuzlayan perspektifiyle kısmen örtüşmektedir. Ancak Spinoza, devletin amacının zaten özgürlük olduğunu, insanlara düşünce ve ifade özgürlüğü tanımayan bir devletin önünde sonunda kendini yok edeceğini söyleyerek devleti düzen ve istikrarın özgürlüklerle çakıştığı bir düzleme taşımıştır. Elbette söz konusu ifade ve eylem özgürlükleri, Farabi'nin perspektifine de uyacak bir biçimde devletin nizamına ve istikrarına halel getirmeyecek bir biçimde uygulanmalıdır.

2.1.4. Farabi-Spinoza Karşılaştırması

Fârâbî ile Spinoza'nın ontolojik yaklaşımlarında ciddi farklılıklar bulunsa da ikisi de ontolojik çözümlemesine İlk Neden olarak gördükleri Tanrı'dan başlamıştır. Aristotelesçi bir perspektifte var olan her şeyin varlığının bir nedene dayanması gerektiği ve bu nedenler zincirinin sonsuza dek gidemeyeceği için bir İlk Neden'e dayanması gerektiğine ilişkin düşünce, ikisinin de Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna dair öne sürdüğü bir kanıt yöntemidir. Tanrı'yı kendisinin nedeni olarak açıklayan bu iki büyük filozof, buradan Tanrı'nın birliği sonucuna ulaşır.

Fârâbî ve Spinoza'nın Tanrı ve varlık tasavvuru noktasındaki bir diğer bağlantısallığı ise ikisinin de Tanrı'yı bir sanatçının eserini ortaya koyduğu gibi bir yaratıcı olarak görmemeleridir. Fârâbî ve Spinoza, sadece Tanrı'nın varlığının zorunlu, diğer bütün varlıkların da mümkün olduğu noktasında aynı düşüncededir. Bunu söylemek Spinoza'nın her şeyin önceden belirlenmişliğine dayanan determinist felsefesiyle çelişmez. Çünkü Spinoza'ya göre tekil ve sonlu varlıklar olan moduslar sonsuz bir varlığa sahip olmamaları bakımından mümkün ve fakat varlıklarının önceden belirlenmemiş olması bakımından zorunludur. Fârâbî, varlığın, görünür biçimde var olmadan evvelki bilkuvve varlığından bahseder. Bu bilkuvve olan varlık, Tanrı'nın bilişi dolayısıyla bilfiil hâle gelir. Spinoza'nın Tanrı'ya atfettiği “düşünce” sıfatı, Farabi'nin tasavvurundaki ilahi biliş ile örtüşmektedir. Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın ilmi ile insanın ilmi arasında ad dışında bir ortaklık yoktur, zira Tanrı'nın ilmi varlıkların nedeniyken, insanın ilmi varlıkların sonucudur. Spinoza da Tanrı'nın düşüncesiyle, insanın düşüncesi arasındaki tek benzerliğin ad benzerliği olduğunu söylemiştir.

Fârâbî'nin varlığın bilkuvve olması yönündeki düşüncesi, âlemin sonradan yaratılması hâlinde, Tanrı'nın mükemmelliğinden bahsedilemeyeceği yolundaki mantıksal çıkarımı, onun ezeli bir varlık anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Spinoza için de evrenin sonradan var olduğunu söylemek ve bu var oluşun Tanrı'nın iradesinin zorunlu bir sonucu olduğunu inkâr etmek, Tanrısal iradeye kararsızlık atfetmek anlamına gelir.

Tekil ve sonlu varlıkların nasıl oluştuğu noktasında Fârâbî ile Spinoza düşünceleri arasında bir farklılaşma başlar. Her ne kadar Fârâbî varlığı oluşmazdan evvel bilkuvve var olarak düşünse ve Spinoza varlığı Tanrı'nın Tanrılığının zorunlu sonucu olarak görse de Fârâbî'nin sūdûr anlayışı, Spinoza düşüncesinde yoktur. Sonlu ve tekil varlıkları Tanrı'nın sıfatlarının modusları olarak gören Spinoza, “natura naturans (doğalaştıran doğa)” kavramına etkinlik, “natura naturata (doğalaştırılan doğa)” kavramına ise edilginlik atfederek ve her şeyin düşünce ve uzam sıfatlarının duygulanımları olduğunu söyleyerek, bir olandan çokluğun nasıl oluştuğu sorununa çözüm üretmiştir.

Spinoza, Farabi'nin yaptığı gibi tekil ve sonlu varlıklar arasında bir hiyerarşi kurmamış olması, insanı diğer tabii varlıklarla tabiatı yönünden eşitlemiştir. Böylesi bir anlayış, insani eylemleri de tabiatın zorunluluklarına tâbî kılan bir düşünceyle sonuçlanmış ve insan tabiatın zorunluluklarına göre eyleyen bir tutkular kompozisyonu olarak hür iradesiyle üstün seçimler yapma meziyetinden dışlanmış. Spinoza, Farabi düşüncesindeki gibi insanı, akli nedeniyle en üstün varlık olarak kabul etmemiş ve insanı bir tutkular bütünü olarak görmüşse de insanın mutluluğa/özgürlüğe ulaşmasının yolunun Farabi'nin düşündüğü gibi epistemolojik bir süreç olduğu sonucuna varmıştır. Bu epistemolojik süreç sonucunda Farabi'nin “faal akıl ile ittisal” olarak tasvir ettiği sonsuz mutluluk, yedi yüzyıl sonra Spinoza'nın zihin dünyasında kendini sonsuz özgürlük olarak yeniden yaratmıştır.

Spinoza, Fârâbî gibi ruh ile nefis kavramını aynı anlamda kullanmış, fakat beden ölümüyle birlikte ruhun da öleceği düşüncesini savunmuştur. Spinoza'ya göre ruhun ölümsüzlüğünün tek yolu, insanın zihnini ölümsüz bir varlık olan Tanrı ile birleştirmesi ve özgürleşmesidir. Spinoza'nın, deterministik bir düşünür olduğu görülmektedir. Zira şeylerin Tanrısal iradenin zorunlu bir sonucu oluşu ve diğer hayvanlar gibi insanların da doğalarının zorunluluğuna göre eylemleri onun determinizminin kanıtlarıdır. Ama Spinoza felsefesinde doğasının zorunluluğu ile bağlı olan insan, zorunluluklarının bilincine vardığında özgür olma şansı elde eder. Bu insan için en yüksek mutluluk, mutluluk, etkinlik ve özgürlük derecesidir. Fârâbî, insana, onu diğer canlılardan ayıran bir nefis kuvveti olan akli atfetmiştir. Akıl, insana

belirli bir oranda seçimlerinde özgürlük sağlamaktadır. Belirli bir oranda olarak belirtmemizin sebebi, Fârâbî'nin asla insan doğasının zorunluluklarını inkâr etmemesi, insanların arzu, sevgi ve nefret gibi duygularına “kendi varlığına faydalı olana yönelmek”, “kendi varlığına zarar verecek şeylerden kaçınmak” türünden açıklamalar getirmesidir. Yani, bir ölçüde deterministik bir düşünce şekli Fârâbî’de de görülmektedir. Doğasına yararlı olanı seçmek, insanlarda ve hayvanlarda ortaktır Fârâbî düşüncesinde. Ama insanda ortaya çıkan durum iştahın akıl tarafından yönlendirilmesidir. Fârâbî'nin böylesi bir yaklaşımı, Spinoza düşüncesine tutkuların nedenlerinin bilinip passionun rationa (tutkunun akla) dönüşmesi biçiminde yansımıştır. Fârâbî de özgürlüğe olanak tanır. O da özgürlüğü “şu ya da bu seçenekten birini seçmek” olarak düşünmez. Fârâbî’ye göre irade ve özgürlük birbirinden farklı şeylerdir. Özgürlük, sadece mümkün olanı seçebilirken, irade imkânsız olanı da ister. İrade, insanın akıl süzgecinden geçmemiş bir duyumsama ve tahayyül eğilimiyken ve bu eğilim hayvanlarda da bulunurken, duyumsama ve tahayyül sadece insana has olacak bir biçimde akıl ile filtrelendiğinde ihtiyar hâlini alır.

Fârâbî ve Spinoza’ya göre aklın, tabiatın zorunluluklarına göre yönelttiği tutkuları dizginlemesi insanın ebedî saadete ve özgürlüğe ulaşmasının yoludur. Bunu başarabilecek olanların, akılları edilgin olmaktan, başka şeylere maruz kalarak belirlenen taraf olmaktan çıkmış, etkinliğe kavuşmuştur. Spinoza, bunu sezgisel bilgi; Fârâbî ise müstefad (kazanılmış) akıl aracılığıyla Faal Akıl ile ittisal olarak ifade eder. İkisine göre de böylesi bir hakikate din (vahiy) yoluyla da akıl yoluyla da ulaşılabilir. Yine ikisine göre de peygamberler, vahiyleri muhayyile yetileri ile kavrar ve nübüvvetin kesinliği ahlaki bağlamdadır. Fârâbî, Faal Akıl’dan tahayyül kuvvetine ilham alan kişinin peygamber, aklına ilham alan kişinin ise filozof olduğunu söylemiştir. Spinoza’nın, peygamberlerin tahayyül yetileri çok güçlü olan ve yaşadığı dönemde çevresindeki insanlara rol model olan ahlak timsali dindar ve tanrısal hakikati muhayyile ile kavramış kişiler olmalarına karşın, anlama yetilerinin çok güçlü olmadığını belirtmesi Fârâbî’nin peygamber ile filozof arasında yaptığı ayrımın tanımına benzemektedir.

Fârâbî ile Spinoza'nın siyaset teorilerini devlet başkanının kim olması gerektiği, hangi rejimin en makbul olduğu gibi sorunlar yönünden karşılaştırmak, büyük bir anakronizme düşmek anlamına gelir. Zira yaşadığı dönem ve şartlar gereği, Fârâbî'nin nübüvvet kurumundan payını almış bir kişinin ya da bilge bir kralın monarşik yönetimini desteklemesi; 17. yüzyıl filozofu Spinoza'nın günümüzdeki bağlamıyla kusurlu da olsa bir demokrasiyi ve kişilerden ziyade kurumsallaşmış bir yönetimi savunması son derece doğaldır. Yine de bu iki büyük filozofun ontolojik ve epistemolojik düşünceleriyle beslenmiş olan siyaset felsefeleri ilkeler bazında karşılaştırılabilir. İkisi de devletin gerekliliğini insan doğasından yola çıkarak kanıtlamış ve insanın eksikliğinden kaynaklanan bir neden temeline oturtmuştur. Ama bu, Fârâbî düşüncesinde dayanışma iken, Spinoza düşüncesinde güvenliktir. Spinoza, yurttaşların devlete itaatini, Fârâbî gibi iş bölümüne bağlı bir hiyerarşiyle değil, insanların conatus gereği iki iyiden daha iyiyi, iki kötünden daha az kötüyü seçmeye yönelik doğal bir eğilimle açıklar ve itaati, aklın yasalarının gereği olarak görür.

Varlık anlayışında bütün varlıkların ilk nedeni olan Tanrı'yı ontolojisinin temeline koyan Fârâbî, varlıkları kademelendirmiş ve devlet içindeki yönetilenlerin reis karşısındaki durumunu, alemdeki diğer varlıkların Tanrı karşısındaki durumuna benzeterek yönetimi tanrısallaştırmıştır. Bunun doğal sonucu da devlet içinde yönetilen herkesin, en aşağıdan üst mertebelere kadar reisin amacına hizmet etmesi gerektiğidir. Yöneticinin amacı toplumun ebedî saadetidir ve yönetime itaat eden, üstüne düşen görevi gereği ifa eden herkes, bu yüce amacın bir parçası olan erdemli bir yurttaşdır. Fârâbî'nin devlet-yurttaş ilişkisine dair kutsallardan beslenen bu yaklaşımda bireysel saadete ve toplumdan bağımsız herhangi bir özgürlüğe yer yoktur. Antik Yunan siyaset felsefesinin dinîleştirilmiş bir tasavvurunu yansıtan Fârâbî siyaset felsefesinde ebedî saadete ulaşmış özgür bir toplumun erdemli yurttaşı özgür ve mutludur. Erdemli olmayan bir devletten gerçek anlamda özgür ve mutlu insanların çıkması mümkün değildir. Erdemli bir devletten mutlu olmayan, özgür olmayan fakat kendisini öyle zanneden erdemsiz ve cahil insanlar çıkabilir. Devletin görevi bu gibileri ya eğitmek ve erdemliliğe, ebedi saadeti amaç edinmeye ikna etmek, bunu yapamadığı durumda ise etkisiz hâle getirmektir ki toplum yozlaşsın. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset felsefesinde her türlü muhalefetin dışlanması söz konusudur.

Spinoza düşüncesinde ise devlet tanrısal bir kurum değildir. Devlet, sadece insanların hayatta kalma çabası olan conatusları doğrultusunda kurulmuş ve insanların varlığını güçlendirmeye yarayan, tabiatlarının zorunlulukları doğrultusunda yaptığı seçimlerin sonucunda kurulmuştur. İnsan varlığından anlaşılması gereken tek şey elbette ki nasıl olursa olsun bir şekilde hayatta kalmak değildir. Spinoza, insanın aklını yetkinleştirmesini, edilginlikten etkinliğe geçişini bir kutluluk, mutluluk, erdem ve özgürlük olarak görmektedir. Böyle bir etkinlik, nedenlerin bilgisine ulaşmakla mümkündür. Spinoza bunun için, devlete neden itaat etmesi gerektiğini ve bundan doğacak olan üstün iyiliği kavrayabilenleri özgür yurttaş, ama devletin yaptırımından korktuğu için itaat edenleri uyruklar olarak adlandırır. Spinoza'ya göre devletin varlık sebebi insanların bireysel varlıklarını sürdürmeleri ve güçlendirmeleri olduğu ve insanın aklını yetkinleştirilmesiyle, anlama yetisini iyileştirmesiyle sıkı sıkıya bağlı olan özgürlük de insan varlığını besleyen ve güçlendiren bir şey olduğu için devlet kendi varlık sebebinin altını oymak pahasına insanların özgürlüklerini kısıtlamaz.

Fârâbî'nin de Spinoza'nın da siyaset düşüncesinde, devletten bağımsız ve devlete karşı bir bireysel özgürlüğe yer olmadığı görülmektedir. Fârâbî düşüncesinde ebedî saadete vasıl olmak, Spinoza düşüncesinde ise özgürlük güçlü bir devletin çatısı altında mümkündür. İkisi de devlete karşı muhalefeti hoş görmez. Fârâbî'ye göre erdemli toplumun erdemsiz yurttaşları olan nevâbit taifesi ya devlet tarafından doğruya ikna edilmeli ya da etkisizleştirilmelidir. Spinoza ise yurttaşlara devletin saçma olan kurallarına bile itaat etmesi gerektiğini salık verir. Farabi'nin devleti bilge bir kral ya da peygamber tarafından yönetilen ve hiyerarşik bir itaat ilişkisi içinde asgari olarak şehir ölçeğinde olan erdemli bir toplumdur. Spinoza için ise insanın doğal haklarıyla çelişmeyen, insanın gücünü kullanma erkini bir kişiye değil kuruma devrettiği, gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği olan demokrasi en iyi devlettir. Farabi'nin ontolojisinde âlemin ilk ilkesi olarak gördüğü Allah'ı, siyaset felsefesine ilk ilke olarak filozof/kralı yansıtan perspektifi Spinoza'da yoktur. Spinoza, Farabi gibi devlete kutsal bir temel atfetmemiştir. Din ile felsefenin amaçsal ve metodolojik olarak ayrıldığı Spinoza felsefesinde, dînî aşkınsallık ile siyasetin yollarının ayrılması, Spinoza felsefesini daha özgürlükçü kılmıştır.

2.2. İBN BÂCCE

Bir hekim olan Ebû Bekir b. el-Sa'îğ b. Bâcce (1085-1138) Batı'daki ilk Müslüman filozoftur (Rosenthal, 1996: s. 231). İspanya'da Murabıtlar döneminde yaşamış bir Endülüs düşünürü İslam felsefesinin ve Meşşâî geleneğin önde gelen filozoflarından biridir. İbn Bâcce'nin Aristoteles şerhleri, Batı aydınlanmasında önemli rol oynamış ve İbn Bâcce Batı'da Avempace adıyla tanınmıştır (Masumî, 2020: s. 292). Doğum yeri Zaragoza (Sarakusta) olan filozof, Murabıt Devleti'nde vezaret makamına atanmış, daha sonra hapse atılmıştır. Ancak Sarakusta'yı Hristiyanlar ele geçirdikten sonra Belensiya'ya oradan da İşbiliye ve Gırnata'ya kaçan filozof, Gırnata valisi Ebu Bekr b. İbrahim'e vezirlik yapmıştır. Sonra Afrika'nın kuzeybatısındaki Şatiba'ya gitmiş ve burada sapkın düşünceleri olduğu gerekçesiyle tutuklanmış ve bir rivayete göre İbn Rüşd'ün kadılık görevi yapan babası ya da dedesinin devreye girmesiyle serbest bırakılmıştır. Serbest kaldıktan sonra Murabıt hükümdarı Yusuf b. Taşfin'in teveccühüne mazhar olarak vezir tayin edilmiş ve ömrünün sonlarına doğru kendi isteğiyle vezaret makamını bırakıp kalan ömrünü ilme ve felsefeye adanmıştır (Tamtürk, 2020: s. 37). Bazı kaynaklara göre İbn Bâcce, düşüncelerinden dolayı kendisiyle husumet içinde olan tıp âlimi Ebu'l-Ula İbni Zuhr tarafından zehirlenerek öldürülmüş ve Fas'ın Fez şehrinde defnedilmiştir (Köroğlu, 1996: s. 49).

2.2.1. İbn Bâcce'nin Varlık Anlayışı

İbn Bâcce, Aristoteles'in ontolojisine benzer bir şekilde varlığın madde ve formdan meydana geldiğini (Aristoteles, 1985: s. 94) düşünmektedir. İbn Bâcce'nin formdan (suretten) kastettiği ruhtur. Ruh ile nefis kelimesini de aynı anlamda kullanır (İbn Bâcce, 2017: s. 40; İbn Bâcce, 2019: s. 17). İbn Bâcce'ye göre form; ruh, şekil, güç, anlam, kavram gibi manalara gelir (Masûmî, 2020: s. 299). İbn Bâcce'nin ontolojisinde cansız varlıkların ilk muharriki suretken, canlı varlıkların ilk muharriki nefis, yani ruhtur. Bir suretin ruhani olması, onun cisimsellikten uzak olması demektir (İbn Bâcce, 2017: s. 40). Tabii organik cisimlerin yetkinliği olan nefis (İbn Bâcce, 2019: s. 40), maddi olmadığı için hareketli ve bölünebilir olmayan ve beden

muharriki olmasına rağmen, bedenden ayrı bir varlığı olan gayri maddi özelliğe sahiptir (İbn Bâcce, 2017: s. 54).

İbn Bâcce, varlık anlayışını Antik Yunan ve Meşşai geleneği takip ederek, kademeli bir şekilde kurgulamış ve Farabi gibi varlığı ay üstü ve ay altı alemlerde kategorilendirmiştir. Bu kategorilendirmeyi ruhani suretler sınıflandırması çerçevesinde ruhaniliğe en yakından en uzağa doğru dört mertebede inceleyen İbn Bâcce, ilk mertebeye hiçbir cisimsel yönü olmayan semavi cisimlerin suretlerini koymuş ve bu varlıkları insan aklının faaliyeti dışında kaldığı için uzun uzadıya ele almamıştır. İkinci mertebedeki ruhani suretler ise faal akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl mertebesidir. Bu mertebe en yüksek akli soyutlamanın gerçekleştiği ve varlık ile teorik aklın bütünleştiği aşamadır. İbn Bâcce, Farabi'ye benzer şekilde bunu kazanılmış akıl aracılığıyla faal akılla ittisal etmek olarak tanımlar. Bu mertebede kısmi bir cisimsellik bulunsa da insani imkanlarla erişilebilen en ruhani düzeydir. Üçüncü aşamada yer alan maddi akledilirler manasına gelen heyulani makuller ise tikel nesnelerin tümel kavramlarını ifade eder. Hem cisimsel hem de ruhani yönü olan bu kavramsal mertebeye örnek olarak meşe ağacı özelinde, genel olarak ağaç kavramına ulaşmak verilebilir. Dördüncü mertebede ise cisimsel yönü en ağır basan üç nefis kuvvetinde bulunan anlamlar vardır. Bu nefis kuvvetlerinden biri beş duyu organlarıyla algılanan ortak duyum, biri hayal gücü ve en üstün olanı hatırlama gücüdür (İbn Bâcce, 2017: s. 42; Köroğlu, 1996: s. 51).

İbn Bâcce'nin konu dışı bıraktığı semavi cisimler ay üstü aleme aittir. Ay altı alemde canlı ve cansız varlık düzeyleri bulunur. Hiyerarşinin en alt basamağında cansız varlıklar yer alır. Daha üst basamaklarında ise canlı varlıklardan aşağıdan yukarıya doğru bitkiler, hayvanlar ve insanlar bulunur. Her varlığın devinimi gayesi doğrultusundadır (İbn Bâcce, 2017: 46-48; İbn Bâcce, 2019: s. 98). Ay altı alemdeki her varlığın gayesine göre devinimi iki şekildedir. Bunlardan biri tabii hareket, diğeri ise irade harekettir. Tabii hareket irade dışı ve tek yönlü iken, iradi hareket, çok yönlüdür. Cansız varlıklarda ateşin yükselmesi, yüksekten bırakılan taşın yere düşmesi tabiatın zorunluluğuyla gerçekleşen tek yönlü tabii hareketlerdir. Cansız varlıkların cismani suretleri varken, ruhları yani nefsleri yoktur. Canlı varlıklar olan

besleyici nefse sahip bitkilerde ise beslenme, büyüme, üreme gibi hareketleri vardır. Bu hareketler de iradi değil, tabii zorunluluklara göre ve tek yönlüdür. Behimi nefse sahip hayvanlarda ise hem cisimsel formların tabii zorunlulukları hem de bitkilerin besleyici nefsleri bulunmaktadır. Cansız varlıklar ve bitkilerden farklı olarak hayvanlar besinlerine doğru hareket edebilir ve bazı duygular hissedebilir, içgüdüleri doğrultusunda belli bir idrak düzeyine sahip olabilir. Bu durumda hayvanlar cisimsel özelliklerinin yanında, iradi ve çift yönlü hareket edebilmeleri ve aynı zamanda belli bir algı düzeyine sahip olmaları nedeniyle özel ruhani suretlere de sahiptir (Köroğlu, 1996: s. 53). Natic nefse sahip olan insan ise cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların iradi veya gayriiradi bütün yetilerine sahip olmakla birlikte, onlardan farklı olarak akıl ve tefekkür etme gücüne sahiptir. Akıl ve akıl doğrultusunda ortaya çıkan hür iradeye dayalı eylemler, insanı ahlaki açıdan da sorumlu kılar. Hiyerarşinin en üst basamağındaki insan, bütün nefsleri ihtiva eden bir mikro-evrendir (İbn Bâcce, 2019: s. 20-23; İbn Bâcce, 2017: s. 34-40; Tamtürk, 2020: s. 89). İbn Bâcce, ontolojisini varlıklar hiyerarşisi kurarak teleolojik bir bakış açısına dayandırmıştır.

Nefsin hareketi, geminin kaptanının, gemi hareket ettiğinde hareket etmesi gibi arızidir (ilineksel) (İbn Bâcce, 2019: s. 17). Maddi olan beden ise hareketli bir aletler bütünüdür (Aydınlı, 1992: s. 46). Nefsin her ne kadar bedenden bağımsız bir mevcudiyeti bulursa bile, canlı tabii varlık beden ve nefis terkididir. Bedenin nefis için gerekliliği, geminin yolcuları için gerekliliği gibidir. Gemi, yolcuların gitmek istediği yere ulaşmaları için geçen sürede olmazsa olmazdır. Nefis de faal akılla ittisal denilen o son, nihai aşamaya vardığında, maddi şeyler önemini yitirir (İbn Bâcce, 2019: a. 94-96; Aydınlı, 2002: s. 20).

Beslenme, duyum ve hareket etme, düşünme fiillerine bağlı olan nefislerden sonrakinin varlığının şartı, öncekinin bilfiil gerçekleşebilmesidir. Örneğin, bir hayvanın hareket edebilmesi için önce beslenebilmesi gerekmektedir. Bir insanın düşünüp akledebilmesi için ise duyumsaması ve algılaması gerekmektedir. Yetilerin en üstünü düşünme yetisi olarak gören İbn Bâcce'ye göre, diğer varlıkların nefislerinden kaynaklanan tüm yetileri, düşünme yetisinin hizmetçisi olarak görür (Aydınlı, 1992: s. 58).

2.2.2. İbn Bâcce'nin Bilgi Anlayışı

İbn Bâcce, insan varlığını akılla özdeş tutmuş, insanın Tanrı ile olan mesafesini akıl ölçüsünde belirlemiştir. İbn Bâcce'ye göre tedbir, bir gayeye göre düzenlenmesi gereken eylemler bütünüdür. Bunun anlamı ise akıl ile gerçekleştirilen her eylemin bir gayesi olduğudur (Şalı, 2019: s. 53). İnsani eylemlerin gayesi, insanın kendi doğasının zorunluluklarını yerine getirerek insanı mutluluğa taşımasından başka bir şey değildir. Bu mutluluk, akli yetkinlikle mümkündür.

İbn Bâcce'ye her varlığın kendine özgü bir işlevi vardır. Mutluluk ve dolayısıyla özgürlük, o işlevi en yetkin derecede gerçekleştirmeye bağlıdır. İbn Bâcce'ye göre, insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği akletmesi ve düşünmesidir. Bunun için İbn Bâcce'ye göre insanın, Spinoza düşüncesinde özgürlüğe karşılık gelen anlamdaki mutluluğu, düşünmeyle ve akla dayalı entelektüel bir yaşamla mümkündür (İbn Bâcce, 2017: s. 94-96). Bununla birlikte, mutluluk, İbn Bâcce'ye göre bir yeterlilik ve başkalarına gereksinimsizlik hâlini yani özgürlüğü ifade eder. Burada, dış etkilere bağımsızlık söz konusu olduğu gibi, mutluluğa, cismani şeye olan kayıtsızlık manası da vardır. Yetkinliği ifade eden böylesi bir mutluluğa, teorik düşünce vasıtasıyla ulaşılan müstefad akıl seviyesinde erişmek mümkündür (İbn Bâcce, 2019: s. 19). Dolayısıyla Spinoza'nın özgürlük perspektifinin izlerini; İbn Bâcce'nin mutluluk tasvirinde bulunduğu görülmektedir.

İnsanın gayelerine göre eylediği her bir fiil, insanın üç varlık düzeyinden birine tekabül etmektedir. Buna göre insanın varlık düzeyleri cismanî düzey, ruhanî düzey ve aklî düzeydir. Ruhani suretler, özel ve genel ruhâni olmak üzere ikiye ayrılır. Özel ruhâni suretler, beş duyu organıyla algılanan ortak duyudaki ruhâni suretler ile hayal ve hatırlama gücündeki ruhâni suretler olarak sınıflandırılır. Genel ruhâni suretleri hedefleyen fiiller ise öğrenme ve akıl yürütmeye yönelik olanlardır. İnsanın, nihai gaye olan mutluluğu yakalayabilmesi için ilk iki düzeyi tekâmül ettirip, aklî düzeye odaklanması gerekir. Cismani fiilleriyle, maddi düzeydeki varlığını sürdürme gayesini taşıyan insan, ruhani fiilleriyle şerefli bir konuma gelir ve son olarak aklî fiilleriyle ilahi bir nitelik kazanır. Cismani fiillere örnek, yeme-içme, giyinme, barınma gibi

maddi varlığı sürdürmeye yönelik ihtiyaçlara ilişkin olanlardır. Bununla birlikte yemekte tat konusunda seçicilik, şık giyinme gibi fiiller, cismani olmaktan ruhani seviyeye yükselmekle birlikte hâlâ cisimsellikten kurtulamamış bir ruhanilik seviyesi olan ortak duyumdaki ruhani suretlere yönelik fiiller sınıfına girer. Bunların zarurî olanlarının yapılması araçsal olarak gerekli ise de bu maddîliği temel gaye hâline getiren insan özgür ve mutlu olamaz. Hayal gücünde var olan ruhani suretleri hedefleyen fiillere örnek olarak, diğer insanları etkilemek için surat asmak, tebessüm etmek, şiir okumak, cömert ve ahlaklı olmak gibi davranışlar gösterilebilir. Bu davranış düzeyinde insan soylu ve ahlaklı bir konuma yükselir. Ancak insanın son gayesi tahayyül düzeyinde özel ruhani suretler olursa, insan aklîliğe yükselemez ve nihai mutluluğa kavuşamaz. Mutlu olmak isteyen insan, akıl düzeyinde fiil düzeyine ulaşmalıdır (İbn Bâcce, 2017: 68-82).

İbn Bâcce'ye göre aklî erdemler, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik aklî erdemler, güç gerektiren gemicilik, hekimlik, marangozluk gibi mesleki faaliyetlerdir. Teorik aklî erdemlerle alakalı olarak İbn Bâcce'nin tatmin edici bir açıklaması olmamakla birlikte, insanın nihai yetkinliğine kavuştuğu nokta, genel ruhani suretlerin teorik düzeyidir (Aydınlı, 1992: s. 167-168; 232). İbn Bâcce'ye göre filozoflar gibi seçkin insanlar dışında genel ruhani suretlerin teorik düzeyini gaye hâline getiren fazla sayıda insan yoktur (İbn Bâcce, 2017: s. 102-104). İbn Bâcce felsefesinde ilimlerin en yücesi ebedî mutluluktur. Bu ilme ulaşmanın yolu ise akıl yoluyla elde edilen nazari/düşünsel ilim ile iştigal etmekten geçer (Belalem, 2013: s. 170 akt. Tamtürk, 2020: s. 101).

Farabi gibi insanın en nihai hedefinin mutluluk olduğunu ve mutluluğa sadece akıl ve tefekkür yoluyla, insani çaba ile varılacağını düşünen İbn Bâcce, erdemsiz bir toplumda mütevahhid konumunda olan, yani erdemli fikirlere sahip olan kişilerin mutluluğunu, genel ruhani suretlere yükselişi temsil eden aklî faaliyetlerde görür. İbn Bâcce'ye göre bu yükseliş, insani bir çabayı içerir. Bu çaba, aklını kullanarak bilgiye ulaşma gayretini ifade eder. İbn Bâcce'ye göre insan bu hedefine ulaşabilmek için ruhani suretlerin mertebeleri olan ve duyu, bilgi ve idrak olmak üzere üç aşamadan oluşan düzeyleri katetmelidir. Ruhani suretler, insanı eyleme geçiren tasavvur ve

düşüncelerdir (Köroğlu, 1996: s. 50). Oluş ve bozuluş hâlindeki cisimlerin varlıktaki suretlerini üç mertebeye koyan İbn Bâcce, bunların ilkinde genel ruhânî (aklî), ikincisine özel ruhânî, üçüncüsüne de cismânî suret demiştir. Özel ruhânî suretleri de hatırlama yetisindeki suretler, mütehayyile kuvvetindeki suretler (resim) ve ortak duyuda yer alan suretler (sanem) olarak üçe ayırmıştır. İbn Bâcce, insanların yetilerini insanilikten cisimselliğe uzanan bir hiyerarşik skalada 6 derecede sınıflandırmıştır. Bu yetiler; fikri kuvvet, üç ruhani kuvvet (duyu, bilgi, idrak), duyum kuvveti, üreme kuvveti, beslenme kuvveti ve elementsel kuvvettir (İbn Bâcce, 2017: s. 60). İnsanı mutluluğa ve özgürlüğe ulaştıracak olan yetisi fikri kuvvettir.

İnsanın ruhunu kemale erdirmesi ve aklını yetkinleştirmek suretiyle mutluluğa ulaşması, Farabi epistemolojisinde de görüldüğü gibi bir yükselme yolculuğunu ifade eden akledilirler ile birleşme sürecinden sonra gerçekleşebilir. Bu süreç, üç aşamalıdır. İlk derece, sıradan insanların duyulur nesnelerle, yani cisimsel suretlerle ilişkili olarak ruhani formlar elde ettikleri düzeydir. Bu aşamada cisim olmaksızın, akledilir form elde edilemez. Örneğin daha önce hiç zürafa görmemiş biri, zürafanın nasıl bir şey olduğunu bilemez. Bu, bilginin en aşağı seviyesi olan duyumlarla elde edilen bilgi seviyesidir. Sıradan insanlar olarak görülen cumhurun, alelade halkın bilgi edinme düzeyi budur. Cismani mertebeyi aşamamış bu sıradan kimselerin fiilleri de seçme ve iradeye dayanmadıkları ve maddi zorunluluklara göre eyledikleri için, başkalarının hizmetinde oldukları söylenebilir (İbn Bâcce, 2019: s. 20-21).

İkinci derecede yer alanlar ise maddi akledilirlere (heyulani makullere) tahayyüli ruhani formlar vasıtasıyla ulaşır. Bunlar, nüzzar adı verilen kuramcı düşünürlerdir. Nüzzar, cisimsellik ile ruhanilik arasında bir yerde olsa da cisimsellikten kurtulmak için çabalayan kimselerdir. Onlar da cumhur gibi akledilirleri bir cisim vasıtasıyla algılayabilirler. Ancak nüzzarın farkı, akledilirler üzerinde soyutlama yapabilme yetisine sahip olmasıdır. Bu soyutlama sayesinde kuramcı düşünür, saf aklediliri temsil eden müstefad akıl düzeyinde ittisal edebildiği faal akla ulaşır (Özdemir, 2015: s. 68; İbn Bâcce, 1019: s. 21). Oysa nihai akıl ile birleşmek, salt fikri çabalar ve burhani metot ile ulaşılması imkânsız olan faal akılda bulunan saf akledilirlere ulaşmak demektir. Saf akledilirler ise duyum bilgilerinden ve özel ruhani

suretlerden (duyu, tahayyül, hatırlama) farklı olarak bütün cisimsellikten azade, tamamen soyut düzeydeki akledilirlerdir (Altmann, 1969: s. 78-79). Nüzzar, henüz bu düzeye ulaşabilmiş değildir. Nüzzarın amacı, ruhunu kemale erdirebilmek için, saf akledilire ulaşmaktır. Zira nihai amaç olan mutluluğun elde edildiği aşama, cisimsel her şeyden tamamen soyut olan saf akledilirlerle ulaşma aşamasıdır.

Akletme nesnesiyle tamamen özdeşleşmeyi ifade eden üçüncü aşamada, mutlu insanlar anlamına gelen su'edâ bulunmaktadır. Bilginin ve kavrayışın en üst basamağına yükselmiş olan bu insanlar, eşyanın hakikatini kavramış ve gerçek mutluluğa ulaşmışlardır. Tabiat ilimleriyle maddi ve ruhani makulleri elde ettikten sonra, hakikat mertebesine erişen bu kimseler, filozoflardır. Bu mertebede akledilir olanla aynileşilir, müstefad akıl mertebesi idrak edilir ve faal akıl ile ittisal edilir. Gerçek ve ebedi mutluluğun ve bu dolayısıyla özgürlüğün aşaması bu mertebedir (İbn Bâcce, 2019: s. 21).

İbn Bâcce'ye göre bu aşamaya gelene kadar insanın fikri erdemler edinmeye, bilgi edinmeye, öğrenmeye ve aklını yetkinleştirmeye yönelik bir çabası gerekirken, son aşamadaki saf akla ulaşmanın, Allah'ın razı olduğu kullarına bir mükafat olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir lütfâ erebilmek için erdemli bir insan olmak gerekmektedir. Erdemli hayatı olanlar ve saf akla ulaşmakla mükafatlandırılan kimseler; nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihlerle birlikte (Aydınlı, 1992: s. 145-148).

Farabi gibi İbn Bâcce de hakikate ulaşmanın iki yolunu benimsemiştir. Bu yollar felsefe ve dindir. Allah, peygamberlere din göndererek insanlara hakikati gösterir. Ancak İbn Bâcce, insani çabayı, bilim ve felsefe öğrenmeyi insanın aklını yetkinleştirmesinin yolu olarak görmüş ve insanın mutluluğa ermesini de insanın aklını yetkinleştirmesine bağlamıştır. Aslında saf akla ulaşmakta Allah'ın lütfuna mazhar olma ve mükafatlandırılma bile, insani bir çabayı içermektedir. Zira erdemsiz yaşayana, Allah hakikati göstermemektedir. Kaldı ki İbn Bâcce felsefesinde hakikate yükseliş, alttaki aşamaların geçilmesiyle mümkün olur. Kısacası nihai mutluluk denilen şey, bir bilgi birikimi sonucunda hakikatlerin görülmesiyle mümkündür.

Mutluluğu, ahlakı, yetkinliği, erdemi ve cisimsellikten soyutlanmak anlamında bir özgürlüğü insanın entelektüel gayretine bağlayan İbn Bâcce, sûfilerin, müşahade, ilahi feyz ve sudûr gibi mistik yollarla hakikate ulaşma çabalarını eleştirmiştir (Özdemir, 2015: s. 159). Kendisinden altı asır sonra yaşayacak olan Spinoza da aklı, vahyi hakikatlerin hizmetine sunmak isteyen din adamlarını eleştirmiştir. Teolojik bakış açısının özgürlük düşüncesine en kuvvetli etki ettiği nokta mistik ve vehbî sezgisellikten aklı ve bilgiyi kurtarıp, hakikate ulaşmayı kişinin iradesine bırakabilmektir. Çünkü böyle bir felsefe, mucizelere, olağanüstülüklere mahal vermediği için, akıl, kavranabilir olan olgu, olay ve teorileri anlayarak yetkinleşir ve bu durumda umut ve korku arasında baskılanmaya yer yoktur.

Düşünce ve eylemleriyle hakikati amaçlamayan ve cisimselliğin sınırlarından kurtulamamış halk, erdemsiz devlette çoğunluğu oluşturan kitleyi temsil etmektedir. Onlar, şan, şöhret, iktidar, para gibi cahilce amaçlara sahiptir. Toplumda felsefenin, aklın, hak ve hakikatin temsilcisi olan azınlık bir kesim vardır. Bunlar toplum tarafından kıyıya köşeye itilen, yalnızlaştırılan mütevahhidlerdir. Ayrık otu anlamına gelen nevabit metaforuyla açıklanan mütevahhid taifesi filozoflardan oluşan küçük bir azınlıktır (Şalı, 2019: s. 85). Farabi'nin aksine nevabit kavramına müspet bir anlam yükleyen İbn Bâcce'ye göre mütevahhidin tedbiri (yönetimi) yalnızca en üstün yetkinlik olan akli yetkinlikle ilgilidir (Leaman, 2002: s. 188). Mütevahhidin amacı, tikellerin bilgisinden kurtulmak ve tümelin bilgisine erişmek (Aydınlı, 1992: s. 116) ve bu sayede özgürleşmektir.

2.2.3. İbn Bâcce'nin Siyaset Anlayışı

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi Aristoteles takipçisi Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt gibi Müslüman filozoflardan farklıdır. İbn Bâcce, diğer siyaset felsefecileri gibi erdemli toplumun nasıl kurulacağı üzerine düşünmemiş ve erdemli bir birey olmak için erdemli bir toplum içinde yaşamayı şart koşmamıştır. İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin odak noktası son derece özgündür: İstikrarsız, yetkinsiz ve erdemsiz bir toplumda, erdemli bir insan nasıl mutlu olabilir? Mutlu olmanın yolunu, Sokrates-Platon çizgisini takip edecek bir şekilde duyumlarla elde edilen bilginin ötesine

geçmekte bulan İbn Bacce'nin bilgi, ahlak ve siyaset felsefesi iç içe geçmiş durumdadır. Filozofun düğüm gibi görünen bu içiçelik durumunu çözecek anahtar kavram ise “tedbir”dir. İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid* adlı eserinde “tedbir” kelimesini, yönetim kelimesiyle eş anlamda kullanmış ve kelimeyi şu şekilde açıklamıştır (2017: s. 18):

Tedbir terimi, Arap dilinde birçok anlamda kullanılır. Dilbilimciler bunları sıralamışlardır. En meşhur olanı özetle hedeflenen amaca yönelik fiillerin tertibine/düzenlenmesine işaret eder. Dolayısıyla dâlciler bir kişinin bir gayeye yönelik bireysel eylemine tedbir demezler. Eğer o bu fiilin yalnız bir defaya mahsus olduğunu düşünüyorsa buna tedbir denmez; ancak o bu fiilin birden fazla olduğunu ve onun bir düzen üzere ortaya çıktığını düşünüyorsa, bu tertibi tedbir olarak isimlendirir.

Bu açıklamadan anlaşılabileceği tedbirden bahsedilebilmesi için eylem hem bir amaca yönelik hem de sistematik eylemlerin söz konusu olması gerekmektedir. İbn Bâcce'ye göre tedbir, bilkuvve (potansiyel) ya da bifil (etkin) hâlde bulunabilir. Ancak, filozof, tedbirin daha çok bilkuvve hâlinde bulunduğunu yani düşüncede ve fikirde mevcut olduğunu ifade etmiştir. İbn Bacce, düşünce ve fikir gibi yetileri sadece insana mahsus kabul etmiştir (İbn Bacce, 2017: s. 18). İbn Bâcce, genel ve özel tedbirden bahseder. Genel tedbir, nasıl olursa olsun, bütün insan faaliyetleri için kullanılır. Dokumacılık, ayakkabıcılık türünden meslekler ve askerlik ve harp işlerinin düzenlenmesi gibi kuvvet gerektiren işlerin yönetimini İbn Bâcce genel tedbir kategorisine dahil etmiştir. Filozof, tedbirü'l-devlet (devlet yönetimi), tedbirü'l-men zil (ev yönetimi) gibi faaliyetleri özel tedbirler kategorisinde incelemiştir (İbn Bâcce, 2017: s. 18-20).

İbn Bâcce'ye göre dört çeşit tedbir bulunmaktadır. Bunlardan biri, âlemin ilahi düzeni olan tedbirü'l-ilahi, ikincisi insani ve mutlak bir özel tedbir türü olan ve devlet yönetimini ifade eden tedbirü'l-devlet, üçüncüsü yine insani ve özel bir tedbir olup ev-aile yönetimini ifade eden tedbirü'l-men zil, dördüncüsü ise bireyin kendi kendini yönetimini ifade eden tedbirü'l-mütevahhidir. İbn Bâcce tedbirü'l-ilahi kavramını çalışma alanına dâhil etmemiştir. Çünkü evrenin düzenini sağlayan tanrısal yönetim, her türlü kusur ve yetkinsizlikten münezzehtir (İbn Bâcce, 2017: s. 20). Devlet

yönetimini ifade eden tedbiru'l devlet kavramı, İbn Bâcce'nin ilgi alanına girmektedir. İbn Bâcce, bir siyaset felsefecisi olarak devlet yönetimini ve ev yönetimini *tedbirin en şerefli kullanımları* (İbn Bâcce, 2017: s. 20) olarak görmüştür. Ancak diğer siyaset felsefecilerinden farklı olarak İbn Bâcce, “en iyi toplum nasıl olur?”, “devlet nasıl yönetilmelidir?” gibi soruların cevaplarını aramaya yönelmemiş, bu tür sorulara Platon ve Farabi gibi siyaset filozoflarının buldukları cevapları kabul etmekle yetinmiştir (Aydınlı, 1992: s. 186-189). İbn Bâcce, belki de erdemli ve yetkin bir devletin öteden beri hiç kurulmamış olduğunu düşündüğünden dolayı, erdemsiz devlette erdemli bir birey olarak mutlu olmak için ne yapılmalı sorusuna cevap aramaya çalışmış, bu sorunsalın dışındaki bütün siyasi konularda Platon ve Farabi çizgisini takip etmiştir (Aydınlı, 1992: 189). İbn Bâcce, erdemli yönetimi şu sözlerle açıklamıştır (2017: s. 26):

O, hekimlik ve hâkimlik sanatına ihtiyaç duyulmayan yerdir. Dolayısıyla onların arasındaki muhabbet güçlüdür ve asla aralarında bir çatışma olmaz. Bu nedenle muhabbette/sevgide bir parça eksiklik olur ve çatışma ortaya çıkarsa, adaletin gerçekleşmesine ihtiyaç duyulur ve bunu sağlayacak olan kişiye zaruri olarak ihtiyaç vardır; o da hâkimdir/kadıdır. Yine erdemli yönetimde eylemlerin tamamı doğrudur; bu onun temel ve zorunlu niteliğidir. Bu nedenle onun halkı zararlı gıdaları tüketmez. Dolayısıyla hızlı ve çok yemekten kaynaklanan boğulmaya ve buna benzer ama bunun dışındaki şeylerin tedavi bilgisine ihtiyaç duymazlar. Alkolikliğin tedavisinin bilgisine de ihtiyaç duymazlar, çünkü burada böyle düzensiz bir durum yoktur. Aynı şekilde halk sporu bırakırsa, birçok hastalıklar ortaya çıkar. Bunun erdemli şehirde olmayacağı açıktır. (...) Kâmil/erdemli şehrin seçkinlerinden olan kişi ne hekime ne de hâkime ihtiyaç duyar. (...) Şehir her ne zaman erdemli/kâmil olmaktan uzaklaşırsa, bu ikisine daha fazla ihtiyaç duyar. Bu nedenle bu iki sınıfın insanlar arasında mertebesi en şerefli dir.

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, İbn Bâcce'ye göre bütün insanların erdemli olduğu ve doğru bir biçimde yaşadığı tek bir tip erdemli şehir vardır. Doğrular bir olduğu için ve erdemli devletin erdemli insanları tek bir doğru üzerinde mutabık oldukları için çatışmalar çıkmaz ve kadiya ihtiyaç duyulmaz; herkes doğru bir hayat yaşadığı için sağlık sorunları olmaz ve insanlar hekime ihtiyaç duymaz. Doğruların tekliği ve yanlışların çokluğu görüşüne sahip olan İbn Bâcce'ye göre erdemli şehrin dışında, eksik, yetkinsiz ve erdemsiz devlet yönetimine işaret eden dört tip yönetim biçimi mevcuttur (İbn Bâcce, 2017: s. 28). Bu yönetim biçimleri; demokratik toplum (el-medîne el-cemâiyye), zorba toplum (el-medîne et-tagallub), şeref ve üstünlük toplumu (medîne el-kerrâme veya medîne el-mâl) ve son olarak imamiyye toplumdur

(Aydınlı, 1992: s.190). Bu yönetimlerden ilk üçü Platon ve Farabi'nin olumsuzladığı demokrasi, oligarşi, tiranlık gibi yönetim biçimlerine tekabül eder. Ancak İbn Bâcce'nin imamiyye toplumundan kastının ne olduğu açık değildir (Aydınlı, 1992: s. 190). İbn Bâcce'nin yapmış olduğu tasnife göre, imamiyye toplumunun, erdemli devlet ile eş anlamda kullanmamış olması muhtemeldir.

İbn Bâcce, Aristoteles ve Farabi'yi takiben, tedbiru'l-menzili tek başına ele almaktansa, onu şehrin bir parçası olarak görür. Ev yönetimi, şehir yönetiminin bir parçası olduğundan ve şehir yönetimine hizmet ettiğinden dolayı kendi başına bir yetkinliği yoktur. Yetkinliği, şehrin yönetiminin yetkinliğine bağlıdır. Bu nedenle İbn Bâcce, tedbiru'l menzilin kendi başına bir bilim olmasını reddeder (Rosenthal, 1971: s. 47). Zaten İbn Bâcce'ye göre ev yönetimiyle ilgili genel geçer kurallar da konulamaz. Çünkü bu konuyla ilgili ilkeler, belli bir zamanda, belli bir yaşam biçiminde doğru olup başka bir zaman ve yaşam biçiminde yanlış olabilir (İbn Bâcce, 2017: s. 24-26).

İbn Bâcce'ye göre erdemsiz şehirlerde, çoğunlukla düşünceler ve eylemler yanlış ve kötüye yönelik olsa da erdemsiz şehirlerde de erdemli kimseler yaşayabilir ve bu vasıta ile erdemsiz şehirlerde de doğru ve iyi düşünce ve eylemler yer bulabilir. Buradan hareketle, filozof, en çok önem verdiği tedbir türü olan tedbiru'l-mütevahhid kavramından bahseder. Bu kavram, erdemsiz bir devlette hayatını sürdüren doğru görüş sahibi insanların mutlu olmak için nasıl bir yol izlemeleri gerektiğine ilişkin bir yol haritası sunar (Marmura, 1979: s. 317).

İbn Bâcce, yanlış görüşlerin hüküm sürdüğü erdemsiz bir devlette yaşan, doğru düşüncelere sahip erdemli insanlara nevâbit demiştir. Erdemli devlette zaten herkes doğru düşünce ve davranışlara sahip olduğundan nevâbit bulunmaz (İbn Bâcce, 2017: s. 30). Erdemsiz bir devlette kendiliğinden ortaya çıkan ve bilinçli bir şekilde yalnızlığı seçmiş olan mütevahhid birey, toplumun fikir ve görüşlerine muhalefeti dolayısıyla nevâbit adını almaya hak kazanır. Nevâbit kavramını Farabi'den ödünç alan İbn Bâcce, kavramı Farabi gibi erdemli şehrin düzenini bozan erdemsiz bireyler minvalinde

olumsuz bir manada değil, erdemsiz şehrin içindeki erdemli kimseler olarak olumlu bir manada kullanmıştır (Çaylak ve Yıldırım, 2020: s. 341). İbn Bacce, toplumun mütevahhid birey olarak nevâbit taifesinden olanların, mutlu olmak için ne yapması ve nasıl davranması gerektiği sorusuna cevap aramıştır. Farabi'nin takip ettiği klasik siyaset felsefe geleneğinde bireyin mutluluğu da yetkinliği de erdemli bir toplumda yaşamasına bağlıyken ve bununla birlikte bireyin erdemli olmasının koşulu toplumun erdemli olmasıyken, İbn Bacce'nin erdemsiz bir toplumda erdemli bireylerin mevcut olabileceğini düşünmesi ve bu bireylere küçük de olsa bir mutlu olma şansı tanınması onun siyaset felsefesindeki özgün yerini kanıtlamaktadır.

İbn Bacce, tedbirü'l-mütevahhid kuramı kapsamında iki yeni ve özgün düşünce geliştirmiştir. Bunlardan biri, nevâbit taifesi sayesinde, erdemsiz toplumu, erdemli topluma dönüştürme projesidir. Buna göre, bozulmuş bir toplumu iyi, adil ve erdemli hâle getirecek olan kişiler, filozoflardır (Çaylak ve Yıldırım, 2020: s. 336-337; İbn Bâcce, 2017: s. 30). Diğer düşüncesi ise toplumdan itizal etmiş birey olan mütevahhidin ne gibi tedbirlerle mutluluğu yakalayabileceği meselesiyle ilgilidir. İbn Bâcce, toplumdan soyutlanmış olarak mutlu olmanın zorluğunun farkındadır. Tedbirü'l-mütevahhid kuramı, bunun zor da olsa mümkün olduğunu gösterme çabasını sembolize eder (Özdemir, 2015: s. 40). İbn Bâcce'nin mütevahhidi, erdemli olmayan devletin erdemli bireyi olarak ötekileştirilmiş ve gariptir (İbn Bâcce, 2015: s. 30). Erdemli olmayan bir toplumda, insanlar maddenin esiri olmuş ve cismanilikten kurtulamamıştır. Mütevahhidin kendini bu bayağılıktan kurtarmasının ve mutlu olmasının yolu, maddenin esiri olmuş bireylerin oluşturduğu toplumdan soyutlanmasıdır (Rosenthal, 1996: s. 247-249). Mütevahhid, toplumdan itizal ile bir taraftan aklını ve ruhunu yetkinleştirirken, diğer taraftan erdemli şehre ulaşmayı amaçlar (Özdemir, 2015: s. 46). İbn Bâcce, erdemsiz devletlerde yaşayan erdemli insanların devlet içinde insanlar üzerinde otoriteye sahip olan muhafızlar gibi olduklarına inanır ve onların yardımıyla devlet işlerinin mükemmelleşeceğini, çünkü onların ahlaki erdemleri geliştiren sosyal ilişkiler geliştireceğini ifade etmiştir (Rosenthal, 1996: s. 236).

İbn Bâcce'ye göre siyasi topluluk kurmanın gerekçesi, Antik Yunan filozoflarının ve Farabi'nin düşüncesindeki gibi ihtiyaçları karşılamak ve adalet içinde yaşamak değildir. Farklı mizaçlardaki insanların bir araya gelerek siyasi topluluk kurmasındaki gaye, fikri tekamüldür. Devletin kemali, bireylerin kemalinin garantisidir. Dünyevi ve sonsuz mutluluğu elde etmek için İbn Bâcce, ilahi bir kanunu şart koşmamış, akıl üzerine yoğunlaşmış ve fakat faal akıl ile ittisal etmenin yöntemini insani çaba ve ilahi yol olarak ikiye ayırmıştır. İbn Bâcce, insanın Allah'a akıl ve bilgiyle ulaşabilme yolunu yadsımamıştır (Rosenthal, 1996: s. 237-238). Böylesi bir rasyonel bakış açısına sahip olan İbn Bâcce, erdemsiz devletten erdemli devlete geçişin koşulunu, mütevahhidin varlığına bağlamıştır (Çaylak ve Yıldırım, 2020: s. 349).

İbn Bâcce'nin mütevahhidin tedbirine ilişkin diğer bir çözüm önerisi, uygun bir mekâna hicret etmektir. Ancak, hicret edilen yerin erdemli bir şehir olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu, gerçekleşmesi zor bir seçenektir. Bu durumda mütevahhid için gerekli olan şey, kendi içine hicret etmektir. Mütevahhid böyle bir hicretle toplumun yanlışlıklarını onaylamadan, yanlış tutum ve davranışlara yönelmeden tedbirini gerçekleştirmeli, fikri olarak yozlaşmış kalabalıktan kaçıp, inzivaya çekilmelidir (Uyanık, 2017: s. 171).

İbn Bâcce'ye göre daha önceden hiç var olmamış olan erdemli topluma siyasi bir devrimle erişilmesi mümkün değildir (Corbin, 2017: s. 400). Erdemli devletin ortaya çıkmasının tek yolu, İbn Bâcce bakış açısında mütevahhid ve ona katılacak diğer erdemli bireylerdir (İbn Bâcce, 2017: s. 30). İbn Bâcce'nin siyasi projesinde, aydınlanmış, hakikat bilgisine sahip olmuş bir bilge kralın toplumu tepeden aşağı bir şekilde erdemli hâle getirmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Onun projesinde, toplumun kendisini daha iyi anlayabileceği zamana kadar sabırla ve sükût içinde bekleyen mütevahhidin, toplumun daha iyi olmasını umarak gördüğü hakikatleri diğer insanlara anlatması ve böylece getirebildiği kadar çok kişiyi erdemli kılması söz konusudur (Leaman, 1982).

2.2.4. İbn Bâcce-Spinoza Karşılaştırması

Bilgi, varlık, ahlak ve siyaset felsefelerinin bütünselliği bakımından sıkı sıkıya bağlı olan İbn Bâcce ve Spinoza'nın varlık felsefeleri arasındaki en temel fark, İbn Bâcce'nin ontolojisinin temelinde gayesellik bulunurken, Spinoza'nın ontolojisinin temelinde nedensellik ve zorunluluk bulunmasıdır. Zorunluluk düşüncesini iki filozof da kabul etmektedir. Ancak İbn Bâcce'ye göre yalnızca insanlardaki nâtık nefis, cansız cisimlerin zorunluluklarından, besleyici ve behimi nefsten farklı olarak akla dayalı, iradi ve özgür eylemliliği ifade eder. İbn Bâcce'ye göre, varlıklar hiyerarşisinde yukarıya doğru çıkıldıkça, tabii zorunluluklardan azadelik söz konusu olur. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir zorunlulukla bağlı olduğu düşünülemez. İbn Bâcce'de suretin ruhanileşmesine göre mertebesi yükselen hiyerarşi Spinoza'da görülmez. Spinoza'da hiyerarşi, yalnızca sonsuz yetkin natura naturans ile tekil ve sonlu modusları ifade eden natura naturata arasındadır.

Spinoza ve İbn Bâcce, insanın cisimsel ve tutkularıyla eyleyen yönünü aşağılamamıştır. İbn Bâcce'ye göre aşağılanması gereken şey cismi varlığı devam ettirmek üzere ihtiyaçları doyurmak değil, ruhaniliğe yükselmek için araç olması gereken bu maddi ihtiyaçları amaç hâline getirmektir. İnsan, aklın yönettiği hür iradeyle aklını yetkinleştirerek ve bu yetkinliği son aşaması olan faal akıl düzeyinde kazanılmış akıl elde ederek, ilahi bir varlık seviyesine yükselip, mutlu ve özgür azınlık arasına katılabilir. Spinoza İbn Bâcce'den farklı olarak insana hür bir irade vermemesine rağmen, İbn Bâcce'ye benzer bir şekilde insanın mutlu ve özgür olmasını mümkün görmüş ve yine İbn Bâcce'ye benzer olarak, bunun imkânını, bilginin en üst mertebesinde bulmuştur. Bu mertebe Spinoza'ya göre nedenlerin bilgisidir. Her şeyin ilk nedeni Tanrı olduğu için, Tanrı bilgisine erişmiş olan kimse, her şeyin nedeninin bilgisine ulaşmış, özgür, etkin, yetkin ve erdemli olacaktır. Görüldüğü gibi İbn Bâcce'nin bilgi felsefesi, Spinoza düşüncesinde kendini âdeta yeniden yaratmıştır.

İbn Bâcce'ye ve Spinoza'ya göre duysal bilginin sınırlarını aşamayan kimse, asla en kutlu ve en yüce bilgi mertebesi olan nedenlerin bilgisine erişip, faal akıl ile ittisal edemez. Buna karşın, insani çabanın imkânlarıyla en yüksek mertebeye

ulaşabilmek için, iki filozofa göre de önce alttaki aşamalar katedilmelidir. İbn Bce’de ve Spinoza’da insanı özgürlüğe ve mutluluğa ulaştıracak seyri slk, birbirine son derece yakındır.

Ruh ve nefsi özdeş olarak kabul eden İbn Bce ve Spinoza, iradenin verili özgürlüğü noktasında birbirinden farklıdır. Zira İbn Bce’de insani irade verili biçimiyle zgrken, Spinoza’da insani iradenin, tabiatın zorunluluklarıyla eyleyen diğer canlılardan hiçbir farkı yoktur. Ama buna rağmen Spinoza, iradesi zorunlulukla bağlı olan insanın, zorunluluğun bilgisiyle özgürlüğüne olanak tanır. İnsani iradenin zgr olduğunu savunan İbn Bce’ye göre ise insan aklını kullanarak bu zgr iradesine göre erdemli seçimler yapamazsa ve araçları amaç hâline getirirse, cismanilikten kurtulamaz ve zgr iradesine rağmen köle/hizmeti olarak kalır. Dolayısıyla İbn Bce ve Spinoza açısından özgürlük, bilgiyle eylemek, erdemle eylemek ve nefsi akılla dizginlemekle mümkündür.

Spinoza’nın temel sorunu din ve felsefeyi birbirinden ayırarak insana bir zgr düşünce alanı yaratmaktır. Spinoza bu özgürlüğün ancak güçlü bir devletin egemenliği altında mümkün olduğunu savunmuştur. Ancak İbn Bce’ye göre devlet hem güçlü olup hem insanların özgürlüklerine halel getirebilir. Erdemsiz toplumlarda, İbn Bce, bireyin mutlu ve zgr olmasına kk de olsa bir imkân tanımıştır. İbn Bce’ye göre devlet erdemden uzaklaştığında erdemli yurttaşa düşen, kötülükleri onaylamadan itizal etmek, kendi içine hicret etmektir. İtizal yoluyla, erdemsiz toplum içindeki erdemli bireye kk de olsa bir mutluluk ve özgürlük alanı tanıyan İbn Bce, yaşadığı yüzyıla rağmen geliştirdiği tecride dayalı bu bireyselci açısıyla, neredeyse pasif direnişe yakın bir siyasi tutumu savunmuştur. Spinoza’nın zorunluluğun ve nedenlerin bilgisine dayalı özgürlükle biçimlenen ontolojik ve epistemolojik felsefesi, siyaset felsefesine devlete edilen itaatin neden zorunlu olduğunu bilerek zgr yurttaşlığa yükselmek olarak yansımıştır.

2.3. İBN TUFEYL

İbn Tufeyl'in tam ismi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî'dir. İbn Tufeyl, Gırnata'nın (Granada) doğusundaki Vâdî Âş (Guadix) kasabasında doğmuş ve doğum tarihi net olarak bilinmemekle birlikte 499/1105 yılına yakın bir tarihte doğduğu tahmin edilmektedir (Harmancı, 2015: s. 545-546). İbn Tufeyl'in gençlik dönemiyle ilgili hayatı ve eğitime ilişkin pek bir şey bilinmemektedir. Ancak, yine de Endülüs'ün önemli kültür merkezleri olan İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba'da (Cordoba) eğitim aldığı tahmin edilmekte ve dönemin kaynaklarına ve filozofun kendi eserlerine dayanarak fıkıh gibi dinî ilimlerde, tıp ve felsefe alanlarında yetkin olduğu anlaşılmaktadır (Köroğlu, 2018: s. 352; Kutluer, 1999: 418). İbn Tufeyl, Gırnata'da mesleğine başlamış ve işindeki başarısının şöhretinin yayılmasıyla Gırnata valisinin ve daha sonra Muvahhidlerin Septe ve Tanca Valisi Ebû Said'in katipliğini yapmıştır. İbn Tufeyl, Muvahhidi halifesi Ebû Ya'kub Yusuf'un sarayında başhekimliğe kadar yükselmiştir. Bilim ve felsefeye kıymet veren bu halife, İbn Tufeyl'in rahat çalışması için her türlü ortamı sağlamış ve filozofu, memleketin eğitim, ilim ve kültür işlerinde danışmanlık makamına getirmiştir (Goodman, 2009: s. 4). Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan filozofun şiir ve astronomi alanlarında da yetkin olduğu bilinmektedir.

İbn Tufeyl'in siyasi ve idari görevlerinin yoğunluğu nedeniyle fazla eser veremediği tahmin edilmektedir. Bunun için günümüze ulaşmış en önemli eseri, Batı dünyasında çok ses getiren ve dünya edebiyat tarihinde adasal roman geleneğinin ilk öncüsü sayılan ve felsefî görüşlerini alegorik bir biçimde sunduğu *Hay Bin Yakzân* adlı eseridir. Filozofun, İslam felsefe geleneğine bu katkısıyla birlikte en büyük katkılarının biri, Halife Ebû Ya'kub Yusuf'un kendisinden Aristoteles eserlerini şerh etmesi isteğini, yaşının ilerliğini ve işlerinin yoğunluğunu mazeret göstererek İbn Rüşd'e devretmesi ve halifeye İbn Rüşd'ü sunmasıdır. Zira İbn Tufeyl'in bu aracılığı, Aristoteles eserlerinin en iyi şerhlerini Avrupa'ya armağan edecek ve Avrupa Rönesans'ına giden birtakım bilimsel ve felsefi gelişmelerin tetikleyicisi olacaktır (Köroğlu, 2018: s. 354).

İbn Tufeyl'in tek eseri olan felsefi romanı Hay b. Yakzân pek çok Batı diline çevrilmiştir. Eser, 16. Yüzyılda Edward Pococke tarafından Latinceye tercüme edilmiş ve aynı tercüme, 17. Asırda Hollanda lisanına muhtemelen Spinoza tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu roman, İngilizce, Almanca, İspanyolca, Rusça ve Fransızca dillerine çevrilmiş ve genel kabule göre *Robinson Crusoe* adlı eserin yazarı Daniel Defoe bu romandan ilham almıştır (Keklik, 1984: s. 17). Mehmet Bayrakdar'a göre (2013: s. 2-3), *Hay Bin Yakzan*'ın Hollanda diline çevirisinin Spinoza tarafından yapıldığı kesindir. Zira Willem Meijer adında Hollandalı bir araştırmacı, 1920 yılında Spinoza felsefi sisteminin İslam felsefesi ile uyum içinde olduğunu anlatan bir makalenin yazım aşamasında, Amsterdam'daki Rosenthaliana Kütüphanesi'nde çevirmen adı S. D. B. Olan *Hayy bin Yakzân*'ın çevirisini, Spinoza'nın bütün eserlerini aynı ciltte topladığı Opera Posthuma adlı eserinde görmüştür. S. D. B. Adı ise Spinoza de Benedictus adlarının kısaltılmışıdır. Stanislaus von Dunin-Borkowski de kitabının ikinci baskısında Spinoza'nın Descartes felsefesinden uzaklaşıp Musevi felsefesine doğru kaymasının nedenini İbn Tufeyl etkisiyle açıklamış ve *Etika* eserinde *Hayy bin Yakzân* etkilerinden bahsetmiştir (Dunin-Borkowski, 1910: s. 237-239 akt. Bayrakdar, 2013: s. 3). Fransız oryantalist Leon Gauthier *de Hayy ben Yaqdhân: Roman Philosophique d'Ibn Thofail* adlı eserinin ikinci baskısında, romanın Batı dillerine çevirilerinden bahsetmiş ve Meijer'in verdiği bilgilere değinerek, ilk Hollandaca çevirinin Spinoza tarafından yapıldığını açıkça ifade etmiştir (Gauthier, 1936 akt. Bayrakdar, 2013: s. 3). Bayrakdar'a göre (2013: s. 3), Spinoza Arapça bilmeseyse bile, Musevi alimi Rabbi Moise de Narbonne'un 1349 yılında yaptığı İbranice çeviri üzerinden Hayy bin Yakzân eserini Spinoza Hollandacaya çevirmiştir. Bu başlık altında İbn Tufeyl'in felsefi varlık, bilgi ve siyaset felsefesi onun dünyaca ünlü eseri *Hayy bin Yakzân* ışığında ele alınacaktır.

2.3.1. Hayy Bin Yakzân Çerçevesinde İbn Tufeyl'in Varlık Anlayışı

İbn Tufeyl'in varlık, bilgi, din ve siyaset felsefeleri, onun günümüze ulaşan biricik eseri olan *Hayy bin Yakzân*'da kendini göstermiştir. Romanda Ekvator'un altında bulunan Hint adalarından birinde anasız ve babasız bir çocuk doğmuştur (Ülken, 1976: s. 214). Bu hikâyede zorba ve kıskanç bir sultanın evlilik çağındaki kız

kardeşinin Yakzân adında bir genci sevmesi ve sultanın kız kardeşini sevdiği gençle evlendirmemesinin sonucunda kız ile Yakzân'ın yasak birlikteliğinden bir çocuk doğması ve bebeğin bir sandık içinde denize bırakılması, suyun akıntısıyla da karşı adaya geçmesiyle bebeğin tek başına bu adada başlayan yaşam serüveni söz konusudur (İbn Tufeyl, 2010). İbn Tufeyl'in romana ve romanın baş kahramanına Hayy bin Yakzân adını vermesi tesadüfî değildir. Allah'ın adlarından biri olan *Hayy*, ölümsüzlüğün karşıtı olarak diriliği, canlılığı ifade eder. “Yakzân” ise “uyanık, kendisine uyku ve uyuklama gelmeyen” anlamında Allah'ı nitelemek için kullanılan adlardandır. Kahramanın sembolik olarak “Hayy bin Yakzân” adı ile anılması, “*uyanığın oğlu diri*” olarak ebedi olan ile bağlantısını ifade etmektedir (Harmancı, 2015: 554-555).

İbn Tufeyl'in varlık felsefesi, Hayy'ın babasız ve anasız bir bebek olarak dünyaya gelmesi ve annesi olarak bildiği bir ceylanın bakımı sayesinde büyümesi sürecinde canlıları, kendisini, tabiatı ve Tanrı'yı keşfetmesinde kendini gösterir. Bu epistemolojik süreçte Hayy, varlığı ve oluşu çözümler. İbn Tufeyl'in, Hayy'ın dünyaya geliş sürecini iki varsayımla açıklaması ve Hayy'ın dünyaya gelişini nedenlere dayandırmak istemesi bile aslında hiçbir varlığın oluşunun nedensiz olamayacağını ifade eder. Buradan yola çıkarak Hayy, son kertede kendini alemin nasıl meydana geldiği arayışı içinde bulacaktır. Hayy, bu arayışta her şeyi bir ilk nedene dayandırmış ve Tanrı sonucuna ulaşmıştır. İbn Tufeyl'in varlık felsefesinin temelinde Spinoza'nın akıl yürütmesine benzer şekilde şeyleri meydana getiren ilk ilkenin ezeli ve sonsuz oluşu, yani sonsuz bir Tanrı fikri ön plandadır.

İbn Tufeyl, Hayy'ın yedişer yıllık süreçlerdeki gelişim safhalarını detaylandırmıştır. Hayy, 0-7 yaş aralığında bir ceylan tarafından büyütülür ve ceylan onu önce sütüyle sonra da taze bitki ve meyvelerle besler. Ona anne şefkatiyle sahip çıkar ve en korunaklı yerlerde onu saklamaya çalışır. 7 yaşına geldiğinde Hayy, hayatını devam ettirebilmek için diğer hayvanları taklit eder. Ancak zaman geçtikçe diğer hayvanlardaki kürklerin, pençelerin, dişlerin, boynuzların ve kuyruğun kendisinde olmadığını fark eder. Açıklık sorununa çözüm olmak üzere, bedenini geniş yapraklarla örter ve beline sarmaşıklardan kuşak yapar. Kuyruk olabilmesi için ise bu

sarmaşıkları arkasından sarkıtır. Yaptığı ucu sivri aletlerle kendini savunmaya başlar. Bunları yaptığı sırada ellerinin diğer hayvanlardan üstün ve gelişmiş olduğunu fark eder. Hayy, bazı hayvanları sevmekte, bazılarında ise korkmaktadır. Bu yaş aralığında Hayy, sevgi ve nefret duyguları da geliştirmeye başlamıştır (İbn Tufeyl, 2010). Kısacası Hayy, 0-7 yaş aralığında ceylan annesinden ve diğer hayvanlardan yola çıkarak kendi farklılığını, sevgi ve nefret duygularını, utanma duygusunu keşfetmiş ve bu doğrultuda tabiatın bir parçası olarak eylemlerde bulunmuştur.

Hayy 7-21 yaş aralığındayken ceylan annesinin yaşlanıp güçten düştüğünü gözlemler. Nasıl ki o bebekken annesi onu en tatlı meyvelerin ve en taze bitkilerin olduğu alanlara götürüp besliyorsa ve onu koruyup sakınıyorsa, yaşlılığında o da annesine aynı şekilde bakar, onu besler ve şefkatle korur. Ancak Hayy'ın gösterdiği bütün özene karşın annesi yaşlanır ve yakalandığı ölümcül hastalıktan hayatını kaybeder. Hayy, annesini tekrar hayata döndürebileceği umuduyla onun ölü vücudu üzerinde araştırmalar yapmaya başlar (İbn Tufeyl, 2010). Bir şeyi ortadan kaldırmak, ona neden olan şeyi ortadan kaldırmakla mümkün olduğu için, Hayy annesinin ölüm nedenini merak edip bu nedeni ortadan kaldırmak istemiştir. Annesinin gözlerini, burnunu, ellerini, ayaklarını inceler ve rahatsızlık nedenini keşfetmek ister. Ama Hayy'ın umutları boşa çıkar. Ceylanın bütün gövdesi canlılığını yitirmiştir ve bu durumda Hayy, gövdenin içinde gizli bir organ olduğu ve diğer organların canlılığını buradan aldığı sonucuna varır. Bunun üzerine Hayy bu organı aramaya koyulur ve annesinin vücudunu keserek iç organları inceler. Yüreğin askılar, kılıflar ve akciğerlerle korunmuş yapısından dolayı bu organın yürek olduğunu anlar. Sonrasında Hayy, annesinin vücudunun zamanla çürümesi ve kokmasından dolayı, vücuda ısını ve canlılığını veren, vücudu terk ettiğinde soğukluğun ve cansızlığın meydana geldiği bir şeyin olduğunu anlar. Bu aşamadan sonra vücudun kıymetsizliğini ve asıl kıymetli olanın o şey olduğu kanaatine varır. Kargalardan birinin ölen hemcinsini toprağın altına gömmesini taklit ederek, annesinin ölü bedenini toprağa gömmesi gerektiğine kanaat getirir (İbn Tufeyl, 2010).

Ancak Hayy'ın canlılık ve ölüm üzerindeki merakı hiç geçmemiştir. Dolayısıyla bitkiler ve diğer hayvanlar üzerinde de araştırmalarını devam ettirir. Canlı

veya ölü ele geçirdiği bütün hayvanlar üzerinde araştırmalar yapar. Ormanda çıkan bir yangından dolayı ateşi keşfeden Hayy, ateşe büyük bir hayranlık duyar ve onun ısıtıcı, aydınlatıcı gücünü keşfettikten sonra yiyecekleri pişirmeyi öğrenir. Sonra canlı hayvanların vücutlarındaki sıcaklık ve öldükten sonra bedenin soğumasından dolayı, canlılık veren ilke olan ruhun ısıyla alakalı bir şey olduğunu düşünmeye başlar. Adını her ne kadar koyamasa da bu ruh üzerine düşünen Hayy, organların çokluğuna karşın onlara hayat veren bir ilke olarak ruhun tekliği sonucuna varır. Bu tek ilke olmadığında hiçbir organ işlevini yerine getiremez olur ve bu da canlılığın artık söz konusu olmaması demektir. Hayy, zamanla vücudunu örten yapraklardan sıkılır ve hayvanların tüylerinden, derilerinden ve bazı bitkilerden kendine kıyafet ve ayakkabı yapmaya başlar. 21 yaşına varıncaya kadar geçen bu süreç Hayy'ın sevgi, ruh ve hayatta kalmanın pratik gereklerini yerine getirdiği dönemdir (İbn Tufeyl, 2010).

21-28 yaşları arasında Hayy, gündelik yaşantısını bir sisteme oturtmuştur. Bu dönemde Hayy daha teorik meseleler üzerine tefekkür etmeye başlar. Oluş ve bozuluş evrenindeki varlıkları, hayvan, bitki, maden, taş ve toprakları, bunların türlerini ve niteliklerini; suyu, buharı, kar, dolu ve dumanı, yalımı, kuru ve ıslığı araştırmaya başlar. Her birinde ayrı ayrı niteliklerin, türlü türlü etkilerin, birbiriyle çelişen ya da uyuşan hareketlerin olduğunu farkına varır. Böylece önce çokluğu kavrar. Sonrasında ise oluş ve bozuluş gibi değişim ve hareketlerin bir ilkesi, nedeni olduğundan yola çıkarak çokluk gibi şeylerin aslında bir birliğe içkin olduğunu fark eder. Bitkiler ve hayvanlar üzerine yaptığı incelemelerden yola çıkarak hepsinde ortak bir ruhun olduğunu anlar. Dahası, bitkilerin ve hayvanların da cisimsel bir doğasının olduğunu ama bu doğanın yanında onları cansız cisimlerden ayıran bir ruh olduğunu düşünür (İbn Tufeyl, 2010). 21-28 arası yaş döneminde Hayy, pratik yaşamdaki ihtiyaçlarını karşılamış olgun bir birey olarak teorik düşünce safhasına geçmiş bir ve akıl yürütme yoluyla bir ilk ilkenin olmasının zorunluluğu sonucuna varmıştır.

21-35 yaş aralığında ise Hayy, bu ilk ilkenin nasıl bir şey olduğunu, ne gibi özelliklere sahip olduğunu düşünmeye koyulur. Bunun için gözlerini göğe çevirir. Gök cisimlerini incelemeye ve onlardaki hareketleri gözlemlemeye başlar. Bir uzama sahip olan şeylerin birer cisim olması gerektiğinden hareketle göklerdeki şeylerin de birer

cisim olduğuna karar verir. Bu akıl yürütme neticesinde Hayy, cisimlerin sınırlı olduğunu fark eder. Cisimlere hareket gücünü veren bir ilk ilkenin de sınırsız ve ezeli olması gerektiği düşüncesinden hareketle Hayy, bir yaratıcının zorunluluğu sonucuna ulaşır. Ama bu kez evrenin o yaratıcılığıyla birlikte sonsuz mu olduğu yoksa evrenin belli bir zamanda mı yaratıldığı yani evrenin kadim mi yoksa hudus mu olduğu sorusu aklında belirir. Evrenin hudus olduğu durumda zaman tarafından öncelenmesi gerektiğinden oysa zaman içinde yaşadığımız zamana içkin olduğundan dolayı zamanı evrenden ayrı düşünmek, yani evrenin hudus olduğunu düşünmek mümkün değildir Hayy’a göre. Akıl yürütmeler sonucunda evrenin ve varlıkların zaman bakımından kadim fakat zât bakımından ilk ilke olan yaratıcıdan sonra olduğu sonucuna varır (İbn Tufeyl, 2010). Spinoza’nın şeylerin Tanrısal varlığın zorunlu sonucu olduğu ve var olan her şeyin Tanrı’da olduğu düşüncesi İbn Tufeyl’in zaman bakımından Tanrı ile kaim kadim evren anlayışını andırmaktadır.

35-42 yaş aralığında ilk ilkeyi ve onun alemle ilişkisini keşfettikten sonra ruhsal olgunluğunu neredeyse tamamlamış olan Hayy, yaratıcıyı müşahade etmek ister. Bunun için zatı üzerine tefekkür etmeye başlar. Kendisinde bulunan organlar diğer hayvanlarda da bulunmaktadır. Cisimsel varlığı ve uzamı cansız varlıklarla ortaktır. Beslenemediğinde diğer hayvanlar ve bitkiler gibi öleceğini bilir ve diğer cansız varlıklarla, bitki ve hayvanlarla ortak olan forma ve nefse sahip olduğunu ancak onlardan farklı bir nefse sahip olduğunu anlar. Çünkü Hayy, bir tek kendisinin zorunlu varlığın bilgisine sahip olduğunu bilmektedir. Demek ki onda şeylerin ve hareketlerin ilkelerini keşfedecek ve diğer canlı varlıklarda olmayan bir akıl vardır. Hayy, gök cisimlerinden, gördüğü şeylerden her şeyin nasıl bir uyum içinde ve birbiriyle bağlantılı bir hareket içinde olduğunu ve kendisinin de tanrısal niteliklerini fark etmiş ve bunların hepsinin yaratıcının merhametinden kaynaklandığını anlamıştır. Birlik ve çokluk üzerine düşünen Hayy, şeylerin görünür dünyadaki çokluğundan ama özde her şeyin sonsuz olan ilkede var olduğundan hareketle, her şeyin O’nun zatından sudûr ile vuku bulduğunu anlamıştır.

Hayy’ın yaşadığı gelişim aşamalarında varlıklar üzerindeki keşfi, İbn Tufeyl’in varlık anlayışını metaforik bir biçimde açıklamasının edebi bir dışavurumudur. İbn

Tufeyl; İbn Sina, Farabi, İbn Rüşd, İbn Bâcce vb. İslam filozofları gibi varlıkları hiyerarşik bir sistem içinde ele almış, cansız varlıklardaki belli bir form olduğunu ve bu varlıkların zorunlu hareket yasalarına tabi olduğunu düşünmüştür. Bitkilerin ve hayvanların ise cansız varlıklarla ortak olarak cisimsel bir yönlerinin olduğunu, ancak cansız varlıklardan farklı olarak beslenerek hayatta kaldıklarını Hayy'ın gözlemleri ve tefekkürü üzerinden açıklayan İbn Tufeyl, Hayy'ın kendisini fark edişi ve diğer hayvanlardan farkını sorgulayışında Tanrı düşüncesine verdiği yeri metafor olarak kullanarak insanda, cansız varlıklardan, bitki ve hayvanlardan daha aşkın bir ruhun, akli temsil eden insani nefsin varlığını anlatmıştır. Kendisine bahşedilen akıl ile evren ve evrene ve içindeki şeylere hareketini veren ilk muharrike ulaşan Hayy'ın, bu oluşu ve hareketi sorgulaması ve birlik düşüncesinden her şeyin bu ilk muharrikin zatından südür ettiğine dair çıkarımı, İbn Tufeyl'in oluşu Farabi ve İbn Sina gibi südür ile açıkladığını ortaya koymaktadır. Burada, Tanrı varlığının sonsuz oluşu gibi evrenin de zaman bakımından sonsuzluğu ve fakat zat olarak Tanrı'dan sonra geldiği noktası, İbn Tufeyl'in evrene, güneşten çıkan ışık gibi Tanrı'dan taşan sonsuz bir varlık gibi baktığını göstermektedir. Evrenin zat bakımından Tanrı'dan sonra gelmesi ise Spinoza düşüncesinde görüldüğü gibi sadece Tanrı'nın varlığının zorunlu olması, diğer bütün varlıkların Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanan mümkün varlıklar olması anlamına gelmektedir.

2.3.2. İbn Tufeyl'in Bilgi ve Siyaset Anlayışı

İbn Tufeyl bilgi felsefesini, Hayy'ın çevresindeki canlı ve cansız varlıkları, tabiatı, gök cisimlerini, alemi gözlemleyip Tanrı bilgisine ulaşırken, yani varlık anlayışını kurgularken geçirdiği içsel yolculuk, akıl yürütme sürecinde ortaya koymuştur. Hayy'ın hemcinslerinden uzak, hiçbir yazıyı okumadığı, konuşmayı bile bilmediği bir süreçte, izole bir adada hakikatin bilgisine ulaşabilmesi, İbn Tufeyl'in rasyonalist yönünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Hayy'ın hakikatin bilgisine ulaştığı yolda ilk basamak olarak şeyleri duyu organları ve deneyimleriyle keşfetmeye başlaması, onun İbn Bâcce epistemolojisindeki gibi hakikate giden yolda duyularla elde edilen somut ve pratik bilgilere verdiği önemi de göstermektedir.

İbn Tufeyl, Hayy'ın deneyimleri ve akıl yürütmesini metafor olarak kullanarak, kendi döneminde tartışmalara yol açan üç temel soruna açıklık getirme amacı gütmüştür: Bunlardan birincisi, insanın kendi başına, hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin, doğayı inceleyerek düşünme yoluyla “insan-kâmil” aşamasına ulaşabilmesinin, insani nefsinin faal akıl ile birleştirebilmesinin mümkünlüğüdür. İkincisi gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmezliği, diğer bir ifadeyle felsefe ile din uygunluğudur. Üçüncüsü ise insanda mutlak bilgilere ulaşabilme, yüce ve aşkın gerçeklikleri elde edebilme potansiyelinin varlığıdır (İbn Tufeyl, 2010).

Farabi, İbn Bâcce epistemolojilerine uygun olarak, Hayy'ın yaşadığı süreçlerden hareketle İbn Tufeyl'in bilgi anlayışının üç düzeyde sınıflandırılabilirliği görülmektedir. İlk aşama duyum ve deneyimlerle elde edilen bilgi, ikinci aşama duyum ve deneyimlerle elde edilen bilgilerin işlenebildiği ve hayatı kolaylaştıran araç gereçlerin yapılıp kullanıldığı pratik bilgi, üçüncü ve en üst aşama ise pratik hayatın gerekliliklerini aşır şeylerin nedenlerinin sorgulandığı ve bu nedenlerle ilahi gerçeklikler olarak ilk nedenin bilgisine ulaşıldığı teorik bilgi aşamasıdır. Hayy, 0-7 yaş aralığında ceylan annesinin koruması altında içinde yaşadığı dünyayı gözlemlemeye başlar. Her şeyden önce annesinin kendisine gösterdiği özen ve şefkatten kendisinde oluşan sevgi ve güven duygularını deneyimler. Bu aşamada annesinin ve diğer hayvanların seslerini taklit eder. Gözlemleri yoluyla kendisinin fiziksel olarak diğer hayvanlardan farklılığını görür. Bazı hayvanları sever ve bazılarından korkar. Kendisinin ellerinin becerikliliğinin ve bu özelliğin diğer hayvanlarda olmayışını fark eder (İbn Tufeyl, 2010). Kısacası Hayy, bu aşamada gözlemleri ve yaşadığı deneyimler yoluyla bazı bilgiler edinmiş ve birtakım duygulara maruz kalmıştır.

Hayy, 7-21 yaş aralığında annesinin yaşlandığını ve güçten düştüğünü görür ve deneyimlediği sevgi ve şefkat duygularından hareketle, küçüklüğünde kendisine bakan annesini aynı şekilde beslemesi ve koruması gerektiğine karar verir. Bu duyguyla annesine en iyi şekilde bakmaya çalışan Hayy, gösterdiği tüm özen ve çabaya rağmen annesinin ölmesi üzerine ölümü deneyimler. Hayy'ın pratik bilgi düzeyine yükseliş

süreci, annesinin ölümüyle başlamıştır. Hayy, önce ölümün nedenini keşfetmek ve ölümü ortadan kaldırmak umuduyla annesi üzerinde gözlemler yapar. Annesinin ölü bedenini kesip organlarını inceledikten sonra da ölümden geri dönüş olamayacağını anlar ve hayatına tek başına devam eder. Bu aşamada Hayy, yaşamını devam ettirmeye yarayacak alet edevat yapımı, bedenini örtecek kıyafet yapımı, ateş ve yiyecekleri pişirme, hayvanlardan ve bitkilerden faydalanma gibi konularda uzmanlaşır (İbn Tufeyl, 2010).

21 yaşından sonrası ise Hayy'ın fizik dünyadan metafizik ilkelere geçiş aşaması başlar. Bu yaşa gelene kadar Hayy çevresindeki cansız cisimler, bitkiler ve hayvanlar üzerine birçok gözlem yapmış ve hepsinin farklı farklı özelliklerinin olduğu sonucuna varmıştır. Ancak bu farklılıklar içinde çeşitli benzerlikler de vardır. Örneğin bitkilerin hepsi beslenmektedir. Hayvanlar beslenmekle birlikte görmekte, duymakta, algılamakta ve yürüyüp koşmaktadır. Yüksekten aşağı bırakılan cisim düşmekte ve su buharlaşınca yükselmekte, ateş de yükselmektedir. Canlı veya cansız bütün cisimlerin bir uzama sahip olduğunu gözlemleyen Hayy, bütün varlıkların cisimsel bir yönünün olduğunu fakat canlı varlıklarda cansız varlıklardakinden farklı olarak bu cisimsel yönden aşkın bir şey olduğunu fark eder ve bu akıl yürütmeden hareketle bitkisel ve hayvansal nefsi anlar. Hayy, daha sonra oluş ve bozuluş aleminde her şeye hareket ve can veren bir ilk ilkenin varlığının gerekliliğini, alemdaki çokluğa karşın her şeyde bu ilk ilke bakımından bir birlik olduğunu ve bu ilk ilkenin ezeli ve ebedi olduğu sonucuna varır. Bu çıkarımla yine gözlemlediği şeyler üzerine tefekkür ederek Hayy, gök cisimlerini de inceleyerek alemin sonsuzluğuna ulaşır (İbn Tufeyl, 2010).

Hayy'ın vardığı teorik bilgi safhasının en üst aşaması, onun sonsuz mutluluğa ulaşma çabasını içeren insan-ı kâmil olma uğraşıdır. 35 yaşından sonra başlayan bu uğraşı neticesinde, bir ilk ilke olarak yaratıcıya âşık olan Hayy, kendisinin bu ilk ilkeyi anlamasıyla diğer varlıklardan farklı ve aşkın bir yönünün olduğunu anlamış ve Tanrı'yı müşahade etme çabasına girişmiştir. Kendisini bir ölüm korkusunun da içinde bulan Hayy, ruhunun ölümsüz olmasının yollarını aramış ve böylesi bir sonsuz mutluluğa hayvanları ya da gök cisimlerini müşahade ederek ulaşamayacağını algılamıştır. Zira hayvanlar oluş ve bozuluşa tabi idi, gök cisimleri oluş ve bozuluşa

tabi olmasalar da cisimseldi. Oysa gerçek sonsuzluk için ruhun, sonsuz bir varlıkla birleşmesi gerekmekteydi. Elbette hayatta kalabilmek için hayvanları müşahede etmek gerekiyordu. Onlar gibi yemek, içmek, bir yerlere sığınmak yaşamak için şarttı. Ama insana verilen akıl, onları aşmayı gerektiriyordu. Bu düşünceyle Hayy, cisimsel şeylerden yüz çevirerek, düşüncelerini sadece yaratıcıyı anlamaya yöneltir (İbn Tufeyl, 2010).

Nihayetinde Hayy'ın insan-ı kâmil olarak en yüce mutluluğa erişme aşaması, 42-49 yaşları arasında adada kendisinin bir hemcinsini, kendisi gibi insan olan Absal'a rastlamasıyla tamamlanmış olur. Absal, Hayy'ın yaşadığı adaya yakın bir adada, medeni ve yerleşik bir toplumun ve bir siyasi düzenin bulunduğu bir sistem içinde, hükümdar Salaman'ın vezirliğini ve danışmanlığını yapan bilge bir insandır. Salaman da Absal da dindar kimselerdir. Fakat dindarlıkları farklıdır. Salaman, dinin zahiri yönüyle ilgilenen, ibadetlerine ve toplumsal yaşamın gerekliliklerine önem veren bir hükümdardır. Absal ise dini daha batınî bir biçimde yaşayan, ruhsal olgunlaşmasını tamamlamak ve tekâmül için kendini yalnızlığa mahkûm etmeyi düşünen biridir. Bu düşünceyle Absal, toplumdan ve pratik yaşamın gerekliliklerinden arınmak üzere orada kimsenin olmadığını düşünerek Hayy'ın yaşadığı adaya gider. Bu adada Hayy ile karşılaşır. İki bir şekilde iletişim kurarlar. Absal, çok geçmeden Hayy'a dilini öğretir. Hayy, konuşmayı öğrendikten sonra birbirlerine bilgi aktarımı yaparlar. Hayy, tefekkür ederek, kendi başına ulaştığı bilgileri, Absal ise toplumsal yaşamdan deneyimlediği ve dinî öğretilerle edindiği bilgileri birbirlerine anlatırlar (İbn Tufeyl, 2010). İkisinin arasında hiçbir farklılık olmadığı, sadece bu hakikatlere ulaşmadaki metotların farklı olduğu Hayy tarafından da Absal tarafından da anlaşılmıştır. İbn Tufeyl, bu iki kahraman üzerinden akli yolla elde edilen bilgi ile vahiy bilgisi arasındaki uyumdan, diğer bir ifadeyle din ile felsefenin çelişmediğini, bilakis örtüştüğünü sembolize etmiştir. Diğer bir ifadeyle bu kahramanlar üzerinden İbn Tufeyl, din ile felsefenin aynı amaca hizmet eden farklı metotlar olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Oysa Spinoza, ikisini amaçsal olarak da ayırarak, herhangi bir dinin hakikat tekelciliğinden uzak, dünyaya içkin bir özgürlük anlayışı tesis etmiştir.

Hayy, bu aşamadan sonra kendi içsel yolculuğu ve tefekkürü ile ulaştığı hakikatleri Absal'ın adasında yaşayan hemcinslerine anlamak için müthiş bir iştiağ duyar. Absal'a o adaya gitmek istediğini ve ada halkına her şeyi anlatmak istediğini söyler. Absal, insanların çoğunluğunun dünyevi istek ve eğilimlere meyilli olduğunu, bu hakikatleri anlamamanın onlar için çok zor olduğunu söylese de Hayy'ı ikna edemez. Sonuçta Hayy ve Absal, medeniyetin olduğu bu adaya giderler. Hayy, çevresindeki insanlara hikmetten, hikmetin gizlerinden bahseder ve gece gündüz demeden deneyimlerini, akıl yürüterek ulaştığı aşkın şeyleri anlatmaya kalkar. Ancak zamanla Hayy'ın anlattıkları insanlarda rahatsızlık yaratmaya başlar. Bu umutsuzluk içinde Hayy, kendi yaşadığı adasında yalnızlığına dönmeye karar verir. Absal ise iki seçenekle karşı karşıyadır. Ya memleketinde bir toplum ve siyasetin çatısı altında yaşayacaktır ya da Hayy'ın yaşadığı adada uzlete çekilecektir. Absal, ikincisini tercih eder ve Hayy ile Absal, medeniyetin olmadığı adadaki saf yaşantıya gidip, ölünceye kadar Tanrı'ya kulluk etmekten başka hiçbir şey yapmazlar (İbn Tufeyl, 2010).

İbn Tufeyl, burada felsefi bilgi ile nebevi bilginin hiçbir çelişki içermemesine ve akıl yürüterek insanın Tanrı bilgisine ulaşma potansiyelinin varlığına rağmen çok az sayıda seçkin insanın, bir filozofun veya bir peygamberin akıl yürütme metoduyla Tanrı bilgisine ulaşabileceğini göstermeye çalışmıştır. Zira insanların çoğunluğu maddi dünyanın gereklilikleri içine hapsolmuş, kısa vadeli hazlara kanmışlardır. Cisimselliğin sınırlarını aşabilmiş Absal gibi bilge bir ruha sahip az sayıda kişi, dinin zahiri yönünün ardındaki bâtını keşfeder ve ruhunu Tanrıyla birleştirip ölümsüz olma ayrıcalığına sahip olur. Absal bu noktada, Farabi ve İbn Bâcce felsefesine göre faal akıl ile ittisal etmiş, Spinoza felsefesine göre ise sezgisel bilgi aşamasında nedenlerin ve ilk nedenin bilgisine vasıl olarak özgürleşmiş bir karakterdir.

İbn Tufeyl'in siyaset felsefesi ve devleti nasıl temellendirdiği konusunda bir eserine dayanarak herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Bunun için romanda epistemolojik düşüncesine bağlı olarak medeni adayla ilgili ve bu ada halkına karşın, Hayy ve Absal'ın tutumuyla ilgili yazdıklarından siyaset felsefesine ilişkin yorum yapma yoluna gidilecektir. Romanda Absal'ın arkadaşı olan Salaman'ın dindar ve züht sahibi biri olarak dinin batınî tarafıyla ilgilenmemesi, onun toplum yaşantısını önde

tutan bakış açısına sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, adadaki medeni halkı yönetme işi, yani hükümdarlık Salaman'a aittir. İbn Tufeyl'e göre Farabi'nin gerekli gördüğü gibi bir hükümdarın filozof, peygamber ya da bilge bir kişi olması gerekmez. Ancak buna karşın, hükümdarın dindar olması İbn Tufeyl'e göre toplumsal nizamın tesis edilmesi için gereklidir. Zira, insanların çoğunluğu maddi dünyanın zevklerine batmış, tikel çıkarlarının peşinde koşan tabiata sahiptir. Böyle bir ortamda bir peygamberin ya da filozofun aklın ışığıyla ulaştığı hakikati, anlatılar yoluyla geniş halk yığınlarına gösterecek bir önder gerekmektedir. Dahası bu önderin, kalabalık toplumları birtakım ibadet ve ritüellerle bir arada tutacak, onlarda Tanrı korkusu uyandıracak ve böylece onları iyiliklere yöneltip kötülüklerden uzak tutacak biri olması gerekmektedir. Spinoza'nın özgürlüğün önündeki en büyük engel olarak gördüğü ve insanları köleleştirdiğini ifade ettiği umut ve korkuyu, Farabi ve İbn Tufeyl gibi Müslüman filozoflar yönetimde düzen ve istikrar için gerekli görmüştür.

İstikrarlı ve düzenli bir siyasi toplum için dindar bir yönetim gerekse de ve dini vecibelerine önem veren bir hükümdar bu siyasi toplumu başarılı bir biçimde yönetebilse bile, insanların Tanrı veya devlet yaptırımı korkusuyla topluma uyumlu olup iyi bir dindar ve yurttaş olması, İbn Tufeyl düşüncesinde erdem için yeterli değildir. Zira maddi dünyaya batmış insanlar, iyi eylemlerde bulunmayı ve kötü eylemlerden kaçınmayı bir korkuyla ve ödev bilinciyle yerine getirir. Oysa aynı hakikatlere, azınlıkta kalan erdemli insanlar akıl yürütme yoluyla ulaşır. Spinoza felsefesinde de özgür insan/yurttaş iyi olanı iyiliğin kendisi için isteyen, köle/uyruk ise bir umut veya korkuyla iyiye yönelendir. İbn Tufeyl'in düşünce biçimi, erdemsiz toplum içinde yaşamaya mahkûm olan erdemli insanın ne yapması gerektiğini sorunsallaştıran İbn Bâcce'ye benzer. Romanın sonunda Hayy ve Absal'ın toplum yaşantısından kendilerini soyutlayıp, yalnız kaldıkları adaya çekilmeleri, diğer bir deyişle uzleti tercih etmeleri, İbn Tufeyl'in bu konudaki düşüncelerinin İbn Bâcce ile örtüştüğünü gösterir. Buna göre, erdemsiz topluma uyum sağlamayı başaramamış erdemli insan olan nevâbit, gerektiğinde erdemli yaşamını sürdürebileceği bir yere hicret etmeli, bunu da yapamıyorsa toplumla cisimsel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar etkileşim kurup, düşünsel alanda kendisini yalnızlığa mahkûm etmelidir.

2.3.3. İbn Tufeyl-Spinoza Karşılaştırması

Spinoza'nın özellikle bilgi felsefesi ve Tanrı anlayışı, zihnindeki İbn Tufeyl etkisini açıkça göstermektedir. Ancak en önemlisi, Spinoza'nın özgürlük olarak, İbn Tufeyl'in sonsuz mutluluk olarak ifade ettiği şeyin bireysel bağlamda iki filozof için de aynı anlama gelmesidir. Bu da insanın aklını, ruhunu ve düşüncelerini sonsuz varlık olan Tanrı ile birleştirmesini ifade eder.

Spinoza ile İbn Tufeyl'in ontolojileri birbirlerinden büyük ölçüde farklıdır. Bu farklılık büyük ölçüde, Spinoza düşüncesinde tekil ve sonlu varlıkların Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatlarının modusları olduğu düşüncesine karşın, İbn Tufeyl'in varlıkların oluşunu sudûr teorisiyle açıklamasından kaynaklanır. Bununla birlikte İbn Tufeyl, varlıklar arasında cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve gök cisimleri gibi hiyerarşik bir kademelendirme yapmış ve nefis bakımından insani nefse cansız cismi varlıklar ve bitki ve hayvanlar karşısında akıl ve özgür irade bakımından bir üstünlük atfetmiştir. Ancak özgür iradeye felsefesinde yer vermeyen Spinoza, doğasının zorunluluklarına göre eylemleri bağlamında bütün varlıkları eşitlemiş ve varlıklar arasında bir kademelendirme yapmamıştır.

Spinoza ile İbn Tufeyl'in varlık anlayışlarındaki benzer nokta, nedensellik yönündedir. Spinoza da İbn Tufeyl gibi her şeyin varlığını sağlayan ve şeylerin hareket gücünü temin eden nedenleri anlamaya çalışmış ve nedensellik zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği düşüncesiyle, her şeyin nedeninin dayandığı bir ilk nedenin ve bu ilk nedenin ezeli, ebedi, mutlak, kendi kendisinin nedeni bir varlığının olduğu sonucuna varmıştır. Bu noktada Spinoza ile İbn Tufeyl'in Tanrı tasavvurunun benzerliği dikkat çekmektedir.

Spinoza ile İbn Tufeyl'in varlık anlayışındaki bir diğer benzerlik ise evrenin sonsuzluğu ve öncesizliği noktasındadır. İbn Tufeyl, evrenin zât bakımından Tanrı'dan sonra geldiğini ancak zaman bakımından evren ve Tanrı denkliğini vurgular. Spinoza ise natura naturans (doğalaştıran doğa) ve natura naturata (doğalaştırılan doğa)

kavramları ile Tanrı ve evren diye iki ayrı varlıktan bahseder gibi görünür. Bu görünümü, “*var olan her şey Tanrı’dır*” demek yerine “*var olan her şey Tanrı’dadır*” diyerek güçlendirir. Spinoza, İbn Tufeyl gibi daha aşkını bir Tanrı anlayışına yakınmış gibi görünmekle birlikte, Tanrı’ya atfettiği sıfatlardan birinin “uzam” olması, diğer bir deyişle Tanrı’nın uzamlı bir varlık olması, onun Tanrı ile doğayı özdeşleştirdiği ve daha içkinci bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Tanrı-doğa özdeşliğine dayalı teolojik perspektif, doğaüstü güçlere ve mucizelere yer vermediği için bilinmezlerle bağı olan umut ve korku duygularını yok ederek, doğanın bilinebilir yasalarına tâbî kılınan aklı özgürleştirmektedir.

Spinoza ve İbn Tufeyl’in bilgi felsefeleri birebir örtüşmektedir. İki filozof da bilgi türlerini duyum bilgisi, pratik (Spinoza’da bilimsel) bilgi ve teorik (Spinoza’da sezgisel) bilgi olarak kademelendirmiştir. İki filozof da duyumlarla elde edilen bilginin gerçekliğini yadsınamış ancak sadece yetersizliğini vurgulamıştır. Bununla birlikte bilginin daha üst aşamalarına geçiş için iki filozof da duyum bilgisinin gerekli olduğunu düşünmektedir. İkisine göre de duyumsal bilgi, bir insanın veya hayvanın duyumlarla elde ettiği bilgilerle, henüz aklını etkinleştirmede için bir maruz kalma aşamasıdır. Dolayısıyla duyumların bilgisini aşamayan, aklını edilginlikten kurtarıp etkin hâle getiremez ve özgürleşemez. İki filozof da duyumlardan elde edilen bilgiyi aşarak hakikat bilgisine ulaşmanın insan aklı açısından mümkün olduğunu vurgulamış, özgürleşmeyi epistemolojik bir süreçte mümkün görmüştür. İki filozof da hakikate ulaşmanın nebevi bir metotla da gerçekleşebileceğini yadsınamıştır. Spinoza da İbn Tufeyl’in *Hayy bir Yakzân* eserinde yaptığı gibi, *TPİ* eserinde ilahî gerçeğin hakikatle çelişmeyeceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte iki filozofun düşüncesine göre de hakikate akli süreçler sonucunda ulaşmak aklını yetkinleştirmeyi başarabilmiş az sayıda seçkinin harcıyken, maddi dünyanın gerekliliklerine takılıp kalmış kalabalık yığınlar hakikati dinî anlatılar, menkıbeler ve efsanelerle öğrenmeye çalışır. İbn Tufeyl’in *Hayy bin Yakzân* romanında bahsettiği Salaman’ın adasında yaşayan insanlar, Tanrı’yı akıl yürüterek bir nedensellik zinciri içinde değil, toplumu taklit ederek bilmiş ve hakikatin zahiri gerekliliklerini biçimsel olarak uygulamakla birlikte hakikatin özüne hiç yaklaşamamışlardır. Dolayısıyla İbn Tufeyl, bu kalabalık yığınları cisimsel zorunlulukların dışına çıkamamakla akıl yürütmekten yoksun kimseler olarak

tasvir etmiştir. Spinoza da aynı şekilde kutsal metinler ve ibadethanelerde anlatılanlar yoluyla bir inanca sahip olan müminleri, nedenlerin bilgilerinden yoksun oldukları için özgür olarak görmez. Dolayısıyla özgürlük ve/veya sonsuz mutluluk, iki düşünüre göre de doğru akıl yürütme kabiliyetine sahip, anlama yetisi güçlü az sayıda seçkinin elindedir.

İbn Tufeyl ile Spinoza toplumsal yaşamın gerekliliği konusunda farklıdır. Aslında, nedenlerin ve ilk nedenin bilgisine epistemolojik bir süreçte ulaşmamış kalabalık insan topluluğu için gerekli olan toplum, söz konusu akli tefekkür sürecini aşarak hakikatin bilgisine sahip olmuş insanlara gelince gereklilik olmaktan çıkmaktadır. İbn Tufeyl, bu noktada İbn Bâcce gibi erdemsiz insanlardan oluşan bir toplumda yaşayan erdemli insanın yalnızlığını sorunsallaştırmıştır. Buna göre, gerçek mutluluktan nasibini alamamış ve sadece toplumsal yaşamın zorunluluklarını yerine getirip hayatta kalmaya devam eden kalabalıklara karşın, içsel yolculuk sürecinde hakikatin mistik yönünü algılamış ve cisimsel zorunlulukları aşıp faal akıl ile ittisal etmeyi başaramamış, sonsuz mutluluğa ulaşabilmiş özgür bir azınlık vardır. Absal ile karakterize edilen böylesi kişiler, bilinçli olarak kendisini toplumdan soyutlamayı seçer. İbn Tufeyl, akli yetkinleştirmenin ve özgürleşmenin olmazsa olmaz bir koşulu olarak güvenli bir toplumu görmemekte, özgürlüğü ve mutluluğu daha bireysel bir içsel yolculukta bulmaktadır.

2.4. İBN RÜŞD

Ebul-Velid Muhammed İbni Ahmed İbni Muhammed İbni Rüşt, Kurtuba şehrinde 520/1126 yılında doğmuştur. Batı dünyasında Averroes olarak tanınmıştır. Babası ve dedesi kadıu'l-kudat (kadılar kadısı) makamına erişmiş etkin siyasi kişilikleri olan fakihlerdir. İbn Rüşt, kelam, fıkıh, edebiyat, tıp, matematik, astronomi ve felsefe alanlarını kapsayan mükemmel bir eğitim tahsil etmiştir (Corbin, 2017: s. 417-418). Aristoteles'in felsefi doktrinine sadık kalarak eserlerini şerh ettiğinden İslam dünyasında “şârih”, Latin dünyasında “commentator” unvanıyla tanınmıştır (Karlığa, 1999: s. 288). İbn Rüşt, önce İşbiliye (Sevilla) şehrinde, sonra da Kurtuba'da kadılık yapmış ve Muvahhid hükümdarı Ebû Yakûb Yûsuf'un kişisel hekimliğini

icra etmiştir. İbn Rüşd'ün yaşadığı dönem, ilk başlarda Murâbıtlar'ın hükümdarlığına, sonrasında ise başka bir Kuzey Afrika hanedanlığı olan Muvahhidler'in hükümdarlığına sahne olmuştur (Belo, 2021: s. 397).

Bilim ve felsefeye büyük bir ilgi duyan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakûb Yûsuf, Aristoteles eserlerini okumak istemiş ve İbn Tufeyl'i Aristoteles'in eserlerini şerh etmekle görevlendirmiş, ancak İbn Tufeyl yaşının bu iş için ileri olduğunu öne sürerek hükümdara İbn Rüşd'ü tavsiye etmiştir. Bu sayede kadılık hayatı boyunca Aristoteles eserleri üzerinde çalışan İbn Rüşd, 1182'de önce Ebu Yakûb Yûsuf'un, sonra da vefatı üzerine yerine geçen oğlu Ebu Yûsuf Yâkub'un hekimliğini yapmıştır. Ebu Yûsuf Yâkub, babası gibi bilim ve felsefeye önem vermiş ve İbn Rüşd'e saygıda kusur etmemiş olsa bile, dönemin katı görüşlü fâkih ve âlimlerinin etkisiyle İbn Rüşd ile araları açılmış ve 1194 yılında onu önce sürgün ettirmiş sonra da yeniden Marakeş'e davet etmiş ve iade-i itibarda bulunmuştur. İbn Rüşd, 1198 yılında Marakeş'te vefat etmiştir (Sarioğlu, 2012: 20-21).

İbn Rüşd, felsefe, kelam, fıkıh, astronomi, gramer ve tıp alanlarında çok sayıda eser bırakmıştır. Felsefî eserlerinden en önemlileri, *Tehâfütü't-tehafüt* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) ve Aristoteles'in *Mantık* eserine yaptığı *Organon*, *Fizik* eserine yaptığı *Kitabü'n-nefs*, *Metafizik* eserine yaptığı *Tefsir* ve *Telhis* kitaplarıdır. Siyaset felsefesine ilişkin en önemli şerhi ise Platon'un *Devlet* eserine yazdığı *Telhisu Kitabı'l-Cumhuriyye'dir*. Kelam üzerine yazdığı *Faslu'l-Makal*, *el-Keşf*, *Makale Fi'l-İlmi'l-İlahi* kitapları, fıkıh üzerine yazdığı *Bidayetü'l-müctehid* ve *Nihayetü'l-Muktesid*, *Kitab fi Usuli'l-Fıkıh*, *El-zaruri Fi Usuli'l-Fıkıh* önemli eserleri arasında yer almaktadır (Bek, 2021: s. 3-4).

Batı dünyasında yakın bir ilgi gören İbn Rüşd düşünceleri, 12. Yüzyılda Avrupa'da hızla yayılmış, Musa bin Meymun (Maimonides) Batı'da İbn Rüşdçülüğün kurulması için özel bir çaba göstermiştir. İbn Rüşd'ün eserleri Padua ve Venedik'te neşredilmiş, 1224 yılında İslam felsefesini tanıtmak amacıyla İmparator II. Frederich'in desteğiyle Napoli'de bir akademi kurulmuştur. Michael Duns Scotus, İbn

Rüşd'ün şerhlerini tercüme etmiş ve Aristoteles, İbn Rüşd vasıtasıyla Avrupa'da tanınmıştır. Ancak bu cereyandan rahatsız olan Kilise, 1209'da bir araya gelen konsilde İbn Rüşd'ün eserlerini yasaklamıştır (Bek, 2011: s. 7). Latin İbn Rüşdçülüğünün kurucularından biri olan Siger de Brabant, İbn Rüşd gibi Aristoteles felsefesini insan aklının eriştiği mutlak hakikatin en iyi yorumu olarak görmüş ve papalık tarafından görevlendirilen Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi düşünürler tarafından sindirilmeye çalışılmıştır (Karlığa, 1999). İbn Rüşd'ün şerhlerinin tercümeleri yoluyla yayılan düşünceler, Rönesans felsefesi ve Locke, Kant, Hume, Spinoza gibi düşünürler üzerinde etkili olmuştur (Cevizci, 2001: s. 512).

2.4.1. İbn Rüşd'ün Varlık Anlayışı

İbn Rüşd, varlık felsefesinin temeline Farabi, İbn Sina ve İbn Tufeyl gibi mutlak varlık olan Allah'ı koymaktadır. İbn Rüşd'e göre cüzi ilimlerin konusu, varlığı bir yönüyle incelemek iken, "hikmet" adını verdiği felsefenin konusu varlığı tümel anlamda nedenleriyle inceler. Her varlığın nedeni bir başka varlığa bağlı iken, yalnızca mutlak varlık olan Allah, kendi kendisinin nedeni olarak vardır (İbn Rüşd, 2016: s. 552). İbn Rüşd'e göre mutlak varlık, özünde zıtlık olan yokluğu barındırmaz (İbn Rüşd, 2016: s. 521-538, 629-631). İbn Rüşd, mevcut ile bir kelimelerini eş anlamlı kullanmaktadır. Spinoza'nın "*var olan her şey Tanrı'dadır*" demesi de İbn Rüşd düşüncesinde olduğu gibi mevcut olan her şeyin bir olandaki varlığına işaret eder. Cevher anlamına da gelen mevcut kelimesi, bölünmezliği ifade eder. İbn Rüşd, cevhere birden fazla nitelik atfedilse bile, bu nitelikler aynı cevhere işaret ettiği için, mevcut olanın birliğini, niteliklerin ise onun arazları olduğunu vurgular (İbn Rüşd, 2016: s. 846-850). İbn Rüşd, Aristoteles gibi, cevheri itibariyle değişime konu olan bütün cisimlerin madde ve form terkibi olduğunu ifade etmiştir (İbn Rüşd, 2016: s. 158). Tabii varlıkların kaynağını İlk İlke olan Allah'a dayandıran filozof, Aristoteles'in yaptığı gibi oluş meselesini hareket ve değişim ile açıklamış ve cismi değişen varlık olarak ele almıştır (Sarioğlu, 2012: s. 47-48). Din-felsefe uzlaşısını, düşünce sisteminin merkezi noktasına koyan İbn Rüşd, tüm kâinatı Allah'ın eseri olarak görmüş ve kademeli bir varlık anlayışı geliştirmiştir. Bu kademelendirmede en

alt basamakta heyulani formlar bulunmakta iken, en üst kademede Mutlak Varlık bulunmaktadır (De Boer, 2004: s. 229-230).

İbn Rüşd'e göre cisim kavramı, sebep, hareket, zaman ve mekân kavramları ile ontolojik olarak bağlıdır. En, boy ve derinlikten ibaret üç boyutlu olan cisimler özü itibariyle basit ve birleşik cisimler olarak ikiye ayrılır (Sarioğlu, 2012: s. 49). Basit cisimler, zıddı olmadığı için değişim ve bozuluşa tabi olmayan fakat hareket yönleri ve boyutları bulunan gök cisimleri ile madde ve suretin terkibinden oluşan ve diğer cisimlerin unsurları olan dört unsurdur (ateş, su, toprak ve hava) (İbn Rüşd, 1986: s. 398). İbn Rüşd, Aristoteles gibi, basit cisimler olan gök cisimlerinin ay altı alemde meydana gelen cisimler gibi madde ve suret terkihi olmadığını, gök cisimlerinin dünyadaki dört unsur dışında "esîr" adı verilen bir tözden meydana geldiğini, devrî hareketlerinin dışında hiçbir değişime uğramadıklarını ve bu anlamda bozuluşa tabi olmadıklarını düşünmektedir. Gök cisimleri, özlerinde zıtlarını barındırmadıkları için oluş ve bozuluş ile malul değildir. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre ay altı alemdeki dört unsura etki ederek onların birleşme, bozulma ve karşımı sonucunda oluşan birleşik cisimlerin uzak etkin sebebi gök cisimleridir. Dünyadaki oluş ve bozuluşu, gök cisimlerinin devrî hareketlerinin sonucu olarak gören İbn Rüşd, gök cisimlerine dünyadaki cisimlerden üstün ilahi bir varlık atfetmiştir. Çünkü gök cisimlerinin hareketleri İlk İlke'den kaynağını alır ve Allah'a olan sevgi nedeniyle ve ona itaat etmek üzere hareket eder (İbn Rüşd, 1986: s. 114, 116, 120; Sarioğlu, 2012: s. 51-52).

İbn Rüşd'ün ay altı alem olarak ifade ettiği dünyada bulunan dört basit cisim, ezelî ilk madde olan heyula (İbn Rüşd, 2016: s. 790) ile zıtların birleşmesi sonucu meydana gelmiştir. İbn Rüşd'ün söz konusu oluş düşüncesinin temelinde varlığın ezeliliği fikri bulunur. Alem her ne kadar hudus olsa da alemin sebebi olan heyula öncesiz ve sonsuz bir varlıktır. Dünyada gözlemlenebilen cisimler, dört unsurun belli oranlarda bir araya gelmesi ve ayrışması sonucu oluşur ya da değişir (İbn Rüşd, 1986: s. 398, 641-642; Sarioğlu, 2012: s. 53-54).

İbn Rüşd, söz konusu madde ve form terkiibini Aristoteles'e sadık kalarak dört neden teorisiyle açıklamıştır. Bu nedenler maddî, surî, fâil ve gâî olarak sınıflandırılır (İbn Rüşd, 1986: s. 433-439, 743; İbn Rüşd, 2016: s. 284, 760). Oluşu, kuvve hâlinde fiil hâline geçiş olarak tanımlayan İbn Rüşd, bir mevcudun fail nedenini onu kuvveden fiile çıkaran şey, maddî nedenini o şeyi oluşturan unsur olarak maddesi, surî nedenini o şeyi tanımlamaya yarayan ve maddeyi hissedilir yapan sureti/formu, gâî nedenini ise o şeyin var oluşunun amacı olarak açıklamıştır (Adıgüzel, 1996: s. 122-126).

Birleşik cisimler İbn Rüşd'e göre inorganik cisimler (doğal ve yapay olarak ikiye ayrılır) ve değişik yapı ve işlevleri olan organlardan müteşekkil organik varlıklar (bitki, hayvan ve insan) olarak sınıflandırılır. Tabii organik varlıkların ilk yetkinliği ve sureti olarak tanımladığı nefis kavramı, cansız cisimlerdeki surete tekabül eder ve farklı organların bir araya gelerek uyumlu çalışmalarını sağlayan güç nefsten başka bir şey değildir. İbn Rüşd, Aristoteles gibi nefsi bitkisel (nebâti), hayvani ve insani nefis gibi bir ayrıma tâbi tutmak yerine, işlevlerine göre sınıflandırmayı seçmiştir. Buna göre nefsin, tabii ısı vasıtasıyla fiil hâline geçmesini sağlayan ve bitki, hayvan ve insanda ortak olarak bulunan beslenme gücü, büyüme gücü ve üreme gücü; sadece hayvan ve insanda ortak olarak bulunup bitkilerde bulunmayan duyu gücü ve sadece insanda bulunan akıl gücü vardır (Küken, 1994: s. 79). İbn Rüşd, nefsin bedenle olan ilişkisi konusunda Aristotelesçi yorumu benimser. Ona göre nefis, bedenle birlikte yok olmaz, varlığını sürdürür (Küken, 1994: s. 108).

İbn Rüşd düşüncesinde göksel cisimlerin bir gaye doğrultusunda hareketlerinden bahsedilir (İbn Rüşd, 2016: s. 196-198). İbn Rüşd felsefesinin temelindeki nedensellik hem semavi cisimlerin gayelerini açıklamada hem de ay altı alemdeki varlıkların oluşlarını ve hareketlerini açıklamada kilit rol oynar. Semavi cisimlerin oluş ve hareket nedeni bir cisme dayanamayacağına göre İlk İlke olan Allah'a dayanır. Değişim ve bozuluşa tâbi diğer cisimlerin ve organik varlıkların oluş ve bozuluşunun yakın nedeni diğer cisimler ve dış etkenler iken, uzak nedeni gök cisimleri ve son kertede Allah'tır. Filozof, Allah'ın varlığının kanıtı olarak inayet ve ihtirayı gösterir. İnayet kanıtı, alemdeki her şeyin insanın varlığını devam ettirebilmesi için uygun bir zemin oluşturduğunu anlatır. İhtira delili ise her şeyin yaratılmışlığından

ve nedeni bir başka varlığa bağlı olan bütün varlıkların bir ilk nedene, bir yaratıcıya duyduğu ihtiyacı ifade eder (Erdoğan, 2018: s. 319-324).

İbn Rüşd'ün ve Meşşai filozoflarının, Gazali ve kelamcılar tarafından inançlarının sorgulanmasının en önemli nedenlerinden biri, onların âlemin oluşuna ilişkin düşünceleridir. İbn Rüşd'ün ontolojisindeki en önemli sorunlardan biri âlemin ezeli olmasıdır. Kelamcılar ve Kindi, İbn Hazm, Gazali gibi düşünürler âlemin ezeli olmadığını, Allah tarafından yoktan var edildiğini savunur. İbn Rüşd ve Meşşai filozofları ise âlemin ezeli bir heyuladan oluştuğunu ileri sürer (İrâkî, 2007: s. 109). İbn Rüşd'e göre Kelamcıların savunduğu gibi, âlem yoktan belli bir zamanda var olmuş olsaydı, Allah'ın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle, yaratırken gösterdiği ve yarattıktan sonraki iradesi değişkenlik göstermiş olurdu. Yani İbn Rüşd, Kelamcıların savundukları “hudus” düşüncesinin Allah'ın iradesine kararsızlık atfetmek olduğunu ileri sürmüştür (İbn Rüşd, 1986: s. 230-232). Spinoza'nın evrenin ezeli olmasıyla ilgili öne sürdüğü düşünce İbn Rüşd'ün kanıtı ile benzetilmektedir. Spinoza bu konuda şunları söylemiştir (Spinoza, 2019a: s. 65-66):

(...) Ezelde ne zaman, ne önce, ne sonra vardır; öyle ise buradan yani sırf Tanrının yetkinliğinden, Tanrının başka bir şeyi emredermediği ve asla emretmemiş olduğu sonucu çıkar. Fakat diyeceklerdir ki, Tanrının olduğundan başka türlü bir âlem yapmış olduğu, ya da ezelden beri tabiat ve onun düzenine dair başka emirler verdiği var sayıldığı zaman dahi, bundan dolayı Tanrı'da hiçbir eksiklik olduğu sonucu çıkmaz. Ben ise onlar bunu söylerken Tanrının kendi emirlerini de ister istemez değiştirdiğini de kabul ettikleri şeklinde cevap veririm. Zira, eğer Tanrı tabiat hakkında ve onun düzeni hakkında emretmiş olduğundan başka bir şey emretmiş olsaydı (...) zorunlu olarak şimdiki zihninden başkası olacaktı (...)

İbn Rüşd'e göre zaman ve hareket de ezeldir. Allah'ın, âlemin faili nedeni olduğunu savunan İbn Rüşd, ezeli bir failin fiilinin de ezeli olması gerektiğini düşünmüş ve şunları söylemiştir (İbn Rüşd, 1986: s. 83-84).

Fakat kesin kanıt bazı kimseleri başlangıcı ve sonu bulunmayan ve fiili kendi varlığından sonraya ertelenmemesi gereken hareket ettirici öncesiz (ezeli) bir başlangıcın varlığına iletmesine göre, onun fiilinin de kendisinin var olması durumundaki gibi, bir başlangıcının bulunmaması gerekir. Aksi

takdirde onun fiili zorunlu olmayıp mümkün olur ve böylece bir ilk başlangıç bulunmaz. Sonuç olarak, varlığının bir başlangıcı bulunmayan failin fiillerinin de kendisinin varlığı durumundaki gibi başlangıcının bulunmaması gerekir.

İbn Rüşd, Bir'den Bir'in çıkacağını, çok olanın Bir olandan çıkmasının mümkün olmadığını savunan İbn Sina ve Farabi gibi oluşu südür ile açıklayan Meşşai filozoflarını eleştirmiş, çokluk olanın aşkın bir Bir'den çıkmasında bir engelin olmadığı görüşünü benimsemiştir (Irâkî, 2007: s. 109). İbn Rüşd'e göre südüruların, Aristoteles'in "Bir'den ancak Bir çıkar" ilkesini yanlış anlamaları söz konusudur. Aristoteles'in bu ilkeyle kastetmek istediği ay-üstü ve ay-altı alemde tek tek var olan bütün şeyler arasında neden-sonuç ilişkisi bulunması ve her şeyin nedeninin son kertede İlk Fail'e dayanmasıdır (Sarioğlu, 2012: s. 181).

İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina'ya, var oluşun Tanrı'nın kendisini bilmesinden kaynaklandığı noktasında katılmaktadır (İbn Rüşd, 2011: s. 67). Tanrı'nın bilgisinden ortaya çıkan ilk gök kürenin ve sonrasında her bir kürenin kendisini ve Tanrı'yı bilmesinden çıkan alt kademe akıllar ve küreler silsilesi yoluyla ay-altı aleme kadar uzanan bir silsileyi anlatan südür teorisini İbn Rüşd benimsememiştir. Buna göre, İlk Muharrik'in mahiyeti ile feleklerin (gök kürelerin) akıllarının mahiyeti akıl olarak görülmelidir. Burada bir çokluk söz konusu değildir ve bu akılda mutlak mevcut birdir. Akıl da mâkul da Allah'ın zatındadır. İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina gibi südürulara mukabil, yapılması gereken ayrımın varlık ve cevher arasında değil yaratan ve yaratılan arasında olması gerektiğini savunur (Erdoğan, 2018: s. 320). Spinoza'nın "yaratan/doğalaştıran doğa" anlamındaki natura naturans ile "yaratılan/doğalaştırılan doğa" anlamındaki natura naturata ayrımı İbn Rüşd'ün bu ayrımını çağrıştırmaktadır. Nitekim Mehmet Bayrakdar "Spinoza'nın 'Natura Naturans ve 'Natura Naturata' Kavramlarının İslâmî Kökenleri" adlı makalesinde, Siebeck'in 1980 yılında yayımlanan kısa bir çalışmada bu kavramların Spinoza'dan önce Thomas Aquinas tarafından kullanıldığını ve bu kavramların Aquinas'a, dolayısıyla Spinoza'ya İbn Rüşd'ün Aristoteles'in "Fizik" ve "Gökyüzü" eserlerine yapılan şerhlerin Latince çevirileri vasıtasıyla geçtiğini yazmıştır (Bayrakdar, 1999: s. 492).

2.4.2. İbn Rüşd'ün Bilgi Anlayışı

İbn Rüşd, rasyonalist bir filozof olarak kabul edilir. Bilgi edinme yöntemi olarak duyulara önem vermekle birlikte, duyularla elde edilen bilgileri akıl ile elde edilen bilgiye giden süreçte bir araç olarak görmüştür (İrâkî, 2007: s. 107). İbn Rüşd, Aristoteles gibi, “bir şeyi bilmenin onun nedenlerini bilmek” olduğunu savunmuştur. İbn Rüşd, Aristoteles gibi, felsefeyi ilk ilke ve nedenleri araştıran bilim olarak kabul etmiştir. Bilkuvveden bilfiile geçişi gerçekleştiren, maddeye suret veren ve gai nedeni gerçekleştiren İlk Fail’in bilgisi, felsefenin temel konusudur (Aristoteles, 1985: 115; İbn Rüşd, 1986: 361).

İlk Akıl olan İlk Fail, öz olarak saf fiil, ilk neden ve etkin bilgidir. Bu yüzden onun bilgisini insan bilgisiyle karşılaştırmak doğru değildir (Belo, 2006: s. 179). Farabi gibi İbn Rüşd’e göre de Allah, tümel mutlak varlık olduğu için, onun bilgisi de tümel olmalıdır ve bilinebilecek en mükemmel şey Allah olduğu için, var oluş, Allah’ın kendisini bilmesinin sonucudur. Gazali, bu düşünceleri nedeniyle, İbn Sina ve Farabi’yi “Allah’ı cüz’iler hakkında bilgisiz” addetmekle suçlamıştır. İbn Rüşd’e göre Gazali’nin bu eleştirisi yanlıştır. Zira insanın cüz’ilere ilişkin bilgisi ile Allah’ın bilgisi arasında ad benzerliği dışında hiçbir benzerlik yoktur. İnsan bilgisi, bildiği madde ile sınırlıdır ve insanın bildiği madde hudus ve edilgin olduğu için insanın bilgisi de aynı şekilde hudus ve edilgindir. Cüz’i şeyin değişimine göre insan bilgisi de değişkenlik gösterir ve insan bilgisi dışarda gözlemlenebilen şeyler nedeniyle meydana gelir. Oysa Allah’ın bilgisi, dışarda var olan şeylerin sonucu değil, sebebidir; edilgin değil, her şeyin varlığının nedeni olması bakımından etkindir (Sözen, 2012: s. 59).

İbn Rüşd’e göre, insan bilgisinin en alt basamağını duyu güçleri oluşturur. Hayvanlarda ve insanlarda görme, duyma, koklama, tat alma ve dokunma olmak üzere beş duyu vardır. Bu beş duyunun dış dünyaya dair müşterek olarak elde ettiği bilgi “ortak duyu” sayesinde gerçekleşir. Mütelaya ile gücü olan hayal gücünü de İbn Rüşd akıl yerine ortak duyu ile edinilen bilgiye dahil eder. Çünkü hayal gücü, dış dünyada algılanan objeleri, gerçeğe aykırı bir biçimde zihinde bir araya getirebilir. Örneğin

kanatlı bir at tahayyül etmek böyle bir şeydir. Hayal gücü tarafından algılanan bir kavramın yarattığı olumlu ya da olumsuz infial ise istek gücüdür. İstek gücü, ortak duyu veya hayal gücüyle algılanan bir şeye karşı geliştirilen arzu ya da öfke duygularıdır (İbn Rüşd, 1986: s. 306-307). Ortak duyu, hayal gücü ve istek gücü insan ve hayvanda ortak olarak bulunur. Ancak insanı hayvandan ayıran, ona şu ya da bu seçenekten birini seçme ihtiyarı tanıyan akıl gücüdür.

İbn Rüşd'e göre akıl, nefsin en üstün mertebesidir. İbn Rüşd aklı, nazari akıl ve ameli akıl olmak üzere ikiye ayırmıştır. Nazari akıl, bazı insanlara ilahi inayetin bir sonucu olarak bahşedilmiş ve insanı teorik ilimlerde yetkinleştirecek ve tümel kavramların bilgisine götürecektir olan, pratikte bir fayda sağlamayan akıldır. Amelî akıl ise bütün insanlarda bulunan duyular, ortak duyu ve mütehayyile güçlerinden yararlanarak dış dünyadaki şeyleri idrak eden ancak soyutlama yetisi olmayan akıl türüdür. Ameli akıl sayesinde insanlar sosyal ilişkiler kurar, kendisine faydalı olanı sever, zararlı olana öfke duyar ve hayatını kolaylaştırır (İbn Rüşd, 2007: s.70).

İbn Rüşd'e göre aklın dört mertebesi bulunur. İlk mertebedeki heyûlânî akıl, aklın fonksiyonunu icra etmesinden önceki basamak olup, nesnelerin suretlerini kabul eden boş bir levha gibidir. Kuvve halinde bulunan heyûlânî aklı, hayal gücünde bulunan tikel suretler fiil hâline geçirir. Heyûlânî aklın kabul ettiği kavramların birikimi olan akıl ise meleke hâlindeki akıldır. Meleke hâlindeki akıl, istenildiği anda düşünce üretebilecek kapasiteye sahiptir. Meleke akıldaki birikimin tahlil, terkip ve istinbât suretiyle işlenerek küllî kavram ve bilgilere dönüştürülmesi işlemini müktesep akıl yapar. Bilgi üretme aşamasında aklın en üst yetkinliği ise faal akıldır ki buna ulaşmak için ilk üç akıl mertebesinin katedilmiş olması gerekir. Faal akıl yetkinliğine ulaşmak nazari yetkinliğin ve mutluluğun yakalanmasına, yani ittisale giden yolda son durağa varmak demektir. Bu ittisal, bilimsel bir kapasiteye sahip olmanın yanı sıra, nefsanî arzuları kontrol edebilme şartını da gerektirir (İbn Rüşd, 2007: s. 85-201; Sarioğlu, 2012: s. 286; Küken, 1994: s. 85; Köse, 2022: s. 264). Ancak insanın böylesi bir yetkinliğe ulaşması İbn Rüşd'e göre tek başına bir inziva ya da itizal hâlinde değil, toplum hâlinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma hâlinde yaşayarak mümkün olur (İbn Rüşd, 2016: s. 94; Sarioğlu, 2012: s. 286).

Duyu ve mütehayyileyi aşarak akli bilgi, “bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri kavramak” olarak tanımlanabilecek burhani bir metotla elde edilir (İbn Rüşd, 2011: s. 41-42; Sarioğlu, 2012: s. 204). İbn Rüşd, üstadı Aristoteles’in tanıtılama metodunu kullanır ve tanıtılamanın eş anlamlısı olan burhan metodunu hakikate ulaştıracak doğru metot olarak görür. Bilgi edinmedeki diğer bir metot ise cedeldir (diyalektik). Kelamcıların bu bilgi düzeyinde kaldığını ifade eden İbn Rüşd, cedel metoduyla birtakım gerçeklerin ortaya çıkabileceğini kabul ederken, tümel hakikate ulaştırma noktasında cedeli eksik bir yöntem olarak görür. Bilgi üretme konusunda akıl aşamasına geçemeyen, kitlelerin bilgi edinme metodolojileri ise hitabet yöntemidir. İnsanların çoğunu oluşturan bu kitlenin akli soyutlama yapabilecek incelikte değildir ve bu insanlar için hayal edemedikleri şeyler yok hükmündedir (İbn Rüşd, 2011: s. 63-65; Sarioğlu, 2012: s. 204-205).

Burhanî metotla, felsefeyle hakikatin bilgisine ulaşmak, akli kapasitesi yetkin ve eğitilmiş küçük bir azınlığın sahip olduğu bir ayrıcalıktır. Duyu ve tahayyül bilgisinin sınırlarında kalan kitlelerin hakikate ulaşmaları hitabet yoluyla mümkündür. Şeriat ve dini öğretiler, felsefeyle uğraşmayan cumhur kesimini hakikate ulaştırır. Bilginin seçkinliği konusundaki düşünceleri İbn Bâcce’ye benzeyen İbn Rüşd’e göre hakikat tektir. Felsefe de şeriat de aynı hakikate ulaşmanın iki ayrı yoludur. Nitekim İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal* eserinde aynı hakikatin farklı ifade tarzları olarak din ve felsefeyi kardeş görmüştür (İbn Rüşd, 1992: s. 34-36). Bu yüzden, İbn Rüşd’ün çifte hakikat görüşünü benimsediğini söylemek yanlıştır. Çifte hakikat İbn Rüşd’ün Avrupalı takipçilerine atfedilmelidir. Aynı hakikatin farklı ifade biçimlerinden felsefe seçkinleri, din ise kitleleri eğitir (Rosenthal, 1996: s. 263).

Hakikat, hakikate ters düşmeyeceğine göre, İbn Rüşd’e göre dinî bir hükmün, akıl ve mantık ilmi olan felsefeyle çelişmesi mümkün değildir. Çelişiyormuş gibi görünse de Muhammed peygamber tarafından vahyedilen kitapta yer alan hükümlerin zâhiri manasının yanında bâtinî manasının da olduğu unutulmamalıdır. Ancak akli kıt olan kitlelere bâtinî anlamlar açıklanırsa toplumda karışıklık çıkabileceği için, İbn Rüşd, avamın kutsal kitaba tamamen zahiri manasıyla inanması gerektiğini savunur (Corbin, 2017: s. 421). Bununla birlikte İbn Rüşd’e göre insan akli gizli hakikatleri

tamamen kavramada yetersiz olduğu için şeriatteki bazı ifadeler zahiri anlamıyla kabul edilmelidir. Örneğin Allah'ın inayeti, ahiretteki mükafat ve cezalar, ibadet emirleri gibi konular üzerinde hiç tartışılmamalıdır (Rosenthal, 1996: s. 263). Ancak hakikat tek olduğu hâlde bazen dinsel söylem ile felsefî söylem arasında ayrım ortaya çıkabilmektedir. Akıl, kanıt yöntemi kullanırken, Tanrısal esin duylara ve tahayyüle seslenir. Böyle durumlarda dinî nasların akli ilkeler doğrultusunda yorumlanarak, açık olarak ifade edilen sembolik-metaforik anlamının dışında vermek istenilen asıl mesaja ulaşma çabası, te'vil işlemidir. Allah, peygamber ve ahiret inancı dışında kalan meseleler, usulüne uygun olarak işin ehli kişiler tarafından te'vil edilmelidir (İbn Rüşd, 2011: s. 41). İbn Rüşd'e göre te'vil işlemi yapabilecek kapasiteye sahip âlimlerin kendilerinin anlayabilecekleri manaları ulu orta tartışmaları ve yazmaları ve halk kitlelerini bunlardan haberdar etmeleri caiz değildir (İbn Rüşd, 2011: s. 42). İbn Rüşd'ün te'vile ilişkin bu perspektifi İbn Meymun'u etkilemiş ve akla dayalı te'vil geleneğinin aksine Juda b. Alpakhar, İbn Hazm gibi kutsal metinlerin literal yorumlanması gerektiğini savunan Spinoza, dinin ifade ettiği hakikatte vahyin özünün yalnızca adalet ve yardımseverlik olduğunu, geriye kalan her şeyin sonradan değiştirildiğini ve dolayısıyla insanların diğer konularda özgür olması gerektiğini ifade etmiştir. Spinoza'ya göre dinin amacı itaat, bilim/felsefenin amacı özgürlük bile olsa vahyin özü İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi doğal ışık olan akıl ile aynı hakikati gösterir.

İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisinin çözümlenmesi noktasında nübüvvete bakışını anlamak önemlidir. Allah'ın iradesini ilan edip açıklayan ve bunu da yasa hükmünde bir vahiyle yapabilen kurum yalnızca peygamberliktir. Peygamberin ilettiği mesaj, insana onun yüce iyiliğinin ne olduğunu ve bu iyiliğe nasıl erişebileceğini anlatır. İbn Rüşd, peygamberliği, Farabi ve İbn Sina gibi psikolojik olarak açıklamamış, peygamberin vahiy aracılığı ile yasa koyucu işlevine dikkat çekmiştir. İbn Rüşd'e göre, peygamberlerin mucizeleri ikinci plandadır; onların erdemli ve dürüst olmaları gösterdikleri mucizelerden daha önemli kanıttır. Bununla birlikte, kendilerine gönderilen vahiy ya da indirilen kitap ile kitlelere önderlik etmeleri peygamberliğin kanıtıdır. Örneğin Hz. Musa'yı peygamber yapan şey Kızıl Deniz'i ikiye yarması değil, Sînâ dağında aldığı "on emir"dir (Rosenthal, 1996: s. 266-267).

2.4.3. İbn Rüşd'ün Siyaset Anlayışı

İbn Rüşd, İbn Bâcce'nin insanın tekâmülü için gerekirse toplumdan kendini ayırması gerektiği biçimindeki mütevahhid kuramına karşı çıkmıştır. Aristoteles'in "insan tabiatı gereği siyasi bir varlıktır" ifadesini yorumlayan İbn Rüşd, Farabi gibi insanın siyasi bir toplum olmaksızın varlığını sürdürmesini imkânsız bulur. İbn Rüşd, insanın en yüce mükemmelliğe ancak ideal devlette ulaşabileceği noktasında ve herhangi bir siyasi topluluk dışında tekâmül bir tarafa insanın hayatını bile sürdüremeyeceğinde ısrarcıdır (Rosenthal, 1996: s. 257).

İbn Rüşd, Platon'un siyasetle ilgili görüşlerini genel ilkeler olarak İslam öğretisiyle uyumlaştırmaya çalışmıştır. Böylece Platon'un *Devlet*'ine yazdığı şerh olan *Telhîsu-s-Siyâse li Eflâtûn* sadece bir şerh olmanın ötesinde zamanın İslami siyasi kurumları hakkında felsefi bir yorum ve eleştiri niteliği taşır (Rosenthal, 1996: s. 258; Şulul, 2015: s. 18-19). İbn Rüşd, siyaset felsefesi konusunda Farabi'den etkilenmişse de Farabi'den farklı ve onu aşan bir siyaset teorisi geliştirmiştir. Bu konuda İbn Rüşd'ün özgünlüğü antik felsefe ile İslam siyaset düşüncesini uzlaştırması noktasındadır (Akşit, 2018: s. 50). İbn Rüşd, siyaseti Murabıtlar ve kendi yaşadığı Muvahhidler dönemiyle ilişkilendirmiştir (Şulul, 2008: s. 60). İbn Rüşd'ün medeniyet bilimi adını verdiği siyaset bilimi teorik bilimlerden farklıdır. Zira teorik bilimlerin pratikte fayda sağlamaya yönelik bir amacı yoktur. Oysa siyaset bilimi, amacı bakımından pratiktir. İbn Rüşd, siyaset bilimini iki bölüme ayırır. İlk kısmı yetenekleri, iradi fiilleri ve adetleri içerir. İkinci kısmı ise bireylerde bulunan yeteneklerin niteliklerini, bir yeteneğin diğerini nasıl etkilediğini ve/veya nasıl engellediğini inceler (İbn Rüşd, 2013). İbn Rüşd'ün siyasetten kastı devlet yönetimi, devletten kastı ise orada yaşayan halktır. Bu halk ortak yaşantılarında yetkinleşmeye çalışan bireylerden oluşur. Dolayısıyla siyaset bilimi, bireylerden meydana gelen toplumun yönetilmesi anlamına gelir (Akşit, 2018: s. 50). İbn Rüşd'e göre siyaset biliminin konusunu oluşturan asli unsur insanların iradeleriyle özgürce seçebilme yetisini içerir (İbn Rüşd, 1974: s. 3-4).

İbn Rüşd'e göre toplumsal bir yaşamın gerekliliği herkesin hayatını devam ettirebilmesi için yeteneklerine göre farklı şeyler üretmelerinden dolayı herkesin birbirine olan ihtiyacından kaynaklanır (İbn Rüşd, 1974: s. 5-6). Toplumu iktisadi bir temele oturtan İbn Rüşd, Platon gibi, çocukluktan itibaren herkesin bir meslekte yetkinleşmesi gerektiğini savunur (Platon, 2005; İbn Rüşd, 1974s. 6). Platon toplumsal yapı ve insan ruhu arasında bir analogi kurar. İbn Rüşd de toplumsal iş bölümü anlayışında Platon gibi insan nefsiyle toplumsal yapıyı ilişkilendirmiştir. Devlette adaletin somutlaşması her bir unsurun üstüne düşen görevi gereği gibi yapmasıyla mümkün olur (İbn Rüşd, 1974: s. 7-8; Platon, 2005). İbn Rüşd'e göre, devletin unsurlarında da insan nefsinin kısımları gibi bir hiyerarşi ve uyum vardır. Bu uyumun olmaması beraberinde anarşi ve kaos getirir. Her bir unsurun kendisine uygun erdemleri kazanması noktasında devreye eğitim girer. Söz konusu eğitimin iki yöntemi bulunmaktadır. Bu yöntemlerden biri anlama yetilerine göre hitabet, diyalektik ya da burhân ile insanları ikna etmektir. İknanın yetersiz kaldığı yerde ise cezalandırma sisteminin uygulanması gerektiğini savunan İbn Rüşd, bu sistemin gerekmedikçe kullanılmaması gerektiği kanaatinde (İbn Rüşd, 1974: s. 11-12).

İbn Rüşd'e göre erdemli bir devlette hekim ve kadıların ihtiyacı duyulmaz. Devleti oluşturan bireylerin nefsi arzularında aşırıya kaçması, yeme-içmede ve öfkede ifrat, bedensel sağlığın bozulmasına ve hukuk yoluna gidilmesine olan ihtiyacı doğurur. Kendisi de bir hekim ve aynı zamanda bir kadı olan İbn Rüşd'e göre bu mesleklere duyulan ihtiyaç ölçüsünde erdemden uzaklaşılır (İbn Rüşd, 1974: s. 31)

İbn Rüşd, devleti yönetecek bir liderde bulunması gereken özelliklerle ilgili olarak, üzüntü, korku gibi yanlışlığa düşürebilecek olumsuz duygulara karşı direnç gösterebilmesi ve nefsi arzularını dizginleyebilmesini önemli görür. İbn Rüşd'e göre ideal devlete başkanlık edecek kişi, felsefe eğitimi almış olmalıdır. Bununla birlikte İbn Rüşd, idrak ve ikna kabiliyeti güçlü, duyusal hazlara ilgisiz, öğrenmeyi seven, ahlaki olarak dürüst ve cesur bir devlet yöneticisi portresi çizmiştir (Şulul, 2015: s. 186-187; İbn Rüşd 1974: s. 35-39).

İbn Rüşd'e göre, ideal bir devlette özel mülkiyet kurumunun varlığı toplumsal hayatın müşterekliği noktasında problemlere yol açar. İbn Rüşd'ün özel mülkiyet konusunda İslami toplum yapısıyla örtüşmeyen bu anlayışı Platon'un mülkiyete ilişkin bakış açısını onaylamasına dayanır. İbn Rüşd'e göre erdemli devlette zenginler ile fakirler arasındaki kin ve haset ortadan kalkmış olmalı, hırsızlık olmamalı, evlerin aralarına sınır koyma gereği duyulmamalıdır (İbn Rüşd, 1974: s. 38-40).

Erdemli toplumu, organları uyum içinde çalışan sağlıklı bir beden gibi tasvir eden İbn Rüşd (İbn Rüşd, 1974: s. 9), toplumdaki koruyucular sınıfına büyük bir önem vermiş, bu sınıfın korkularının esiri olmaması için cesaret erdemini içselleştirmesi gerektiğini savunmuştur (İbn Rüşd, 1974: s. 22). İbn Rüşd'e göre, koruyucuların hem düşmana karşı yiğitlik özelliği taşıması, hem de halka merhamet gösterebilmek için sevgi özelliği taşıması gerekir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Platon gibi koruyucuların eğitiminde beden eğitimi ve müzik dengesine dikkat çeker (İbn Rüşd, 1974: s. 17; Platon, 2015).

Yöneticiler ile koruyucular arasında kalan üreticiler, çalışan sınıftır. İbn Rüşd, üreticiler konusunda da Platon'u onaylayarak, onlara yakışanın kendilerine verili statü sınıfı içinde faaliyet göstermeleri gerektiğini düşünmüştür (Şulul, 2015: s. 128-129). İbn Rüşd'e göre, üreticiler de koruyucu ve yöneticiler gibi mesleklerinden kazanç sağlayıp ücret elde edemez. Zira böyle olursa, amaçları işlerini layığıyla yapmaktan para kazanmaya sapar. İbn Rüşd, devlette bulunan zanaatkarların sayısının değişmemesine ve çiftçilik, dokumacılık gibi işlerde toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak kadar işçi olması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle, evlilikleri Platon gibi, toplumun ihtiyaçları ölçüsünde şarta bağlamıştır (Şulul, 2015: s. 130-131).

İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinin referans noktası her ne kadar Antik Yunan kaynaklarından yola çıkarak temellenmiş olsa da onun Müslüman bir filozof olarak şeriatın otoritesine iman ettiğini unutmamak gerekir. Vahiy ile elde edilen nebevi bilgiye aklın en yüce yetisi olan felsefeyle burhan yoluyla da ulaşılabilceği için, İbn Rüşd, şeriatın hakikate ulaştırdığını şüphesiz savunmuştur (Çaylak ve Şahbaz, 2019,

s. 470). Devletin amacı, bir hukuku uygulamak suretiyle halkın mutluluğunu sağlamaktır. Yalnızca imamın yönettiği ve şeriatın hüküm sürdüğü ideal devlette hem dünyevi hem de uhrevi mutluluk sağlanmış olacağından, İslam devleti ideal idare biçimidir (Rosenthal, 1996: s. 269). Spinoza, İbn Bâcce, Farabi ve diğer Müslüman filozoflarda görülen bu perspektiften farklı olarak din kurumunu, devlet ve siyasetin belirlenimi altına koymuş ve insanın özgürlüğünün ancak bu yolla sağlanabileceğini savunmuştur.

İbn Rüşd'e göre devlet başkanının temel kaygısı halkı iyi ve mükemmel kanunlara itaatkâr yapmaktır. Devlet başkanı, adaleti koruduğu ölçüde eşitliği de korur. Siyasi adalet kısmen tabii, kısmen hukuki ve kısmen gelenekseldir. Adalet birilerinin yönetici olmasını, birilerinin de yönetilmeyi kabul etmesini gerektirir ve her zaman yönetenlerle yönetilenler arasındadır. Adil devlet ise hukuka dayanan devlettir. Kanunları genel ve özel olarak ikiye ayıran İbn Rüşd, genel kanunları evrensel olanlar, özel kanunları ise milletten millete değişiklik gösterenler olarak tanımlar. Bu noktada İbn Rüşd, Aristoteles'i takip etmiştir. Örneğin, ibadetle ilgili kanunlar özel kanunlardır. Platon'un *Devlet* eserindeki ideal devlete ilişkin tasvirlerini İbn Rüşd, İslam'a uyarlamış ve doğru inanç ve akidelerin öğretilmesini de ideal devletin gerekliliklerine dahil etmiştir. Rosenthal'a göre, Tanrı, melek ve peygamber kavramlarına rağmen, doğru dinin halka benimsetilmesi noktasında İslam devlet geleneğinin ve Platon'un ideal devletinin öğretisi birdir (Rosenthal, 1996: s. 270-271).

İbn Rüşd, tek kişinin iktidarı elinde bulundurduğu monarşi ve birden çok kişinin yönetimi elinde tuttuğu aristokrasi olmak üzere iki çeşit ideal devlet yönetiminden söz etmiştir. İdeal olmayan yönetim biçimlerini ise şeref devleti (timokrasi), oligarşi, demokrasi, tiranlık, haz yönetimi ve zaruret yönetimi olarak sınıflandırır (Şulul, 2015: s. 203-215). İslam'ın ideal devlet otoritesinin bilincinde olan İbn Rüşd, Hz. Muhammed ve onun mirasını takip eden ilk dört halife dönemini ideal devlet olarak tasvir etmiş ve Muaviye ile başlayan ve kendi yaşadığı dönem olan Mağrib dönemini ise Platon'un sınıflandırmasındaki yozlaşmış şekiller olan timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıkla özdeşleştirmiştir. Burada ideal olmanın ölçütü şeriata yakınlık ve uzaklık nispetinde değerlendirilmiştir (Rosenthal, 1996: s. 275-276).

2.4.4. İbn Rüşd-Spinoza Karşılaştırması

Spinoza ile İbn Rüşd Aristoteles'in tanıtılma adını verdiği yöntemle tümel kanunlardan yola çıkarak şeylerin düzenine ilişkin bilgi elde etme metodunu kullanmaktadır. İbn Rüşd, tanıtılmaya burhân der. Kullandıkları metodolojideki özdeşlik, iki filozofun arasında bilhassa din-felsefe ayrımına bakış açıları konusunda bir bağlantısallık sağlamış ve Spinoza'nın belki de İbn Rüşd'ten mülhem din ile felsefeyi konu bakımından ayırması, onun düşünce ve ifade hürriyetine yer veren bir siyaset felsefesi geliştirmesiyle sonuçlanmıştır.

İbn Rüşd'e ve Spinoza'ya göre her varlığın oluşu ve bu oluşun bilgisi, bir başka varlığın oluşu ve bilgisinin bir nedeni ve sonucudur. İbn Rüşd ve Spinoza, ontolojik çözümlemelerine Tanrı'dan başlar. İki filozofa göre var olan her şeyin bir nedeni vardır. Ancak bu nedenler zinciri bir yerde durmak zorundadır. Dolayısıyla var olan her şeyin ilk nedeni Tanrı'dır. Tanrı, kendi kendisinin nedeni ilk ilkedir. İkisinde de Tanrı mutlak varlık olarak özünde yokluğu barındırmaz. Tanrı özü gereği vardır.

İbn Rüşd de Spinoza da cevherin bir olduğundan, niteliklerinin de tek bir cevhere işaret ettiğinden, diğer bütün varlıkların ise onun modusları olduğundan bahseder. İkisine göre de var olan her şey Tanrı'da vardır. Ancak bu iki filozof şeylerin nasıl var olduğu noktasında birbirlerinden ayrılmaktadır. Spinoza'ya göre evrende var olan tekil ve sonlu şeyler, Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatlarının duygulanımlarıdır. Spinoza, İbn Rüşd gibi, evrenin ezeliliği düşüncesine sahiptir. Varlıklar, natura naturans (yaratan doğa) ve natura naturata (yaratılan doğa) olarak ayrılmakta ve natura naturans kavramında her şeyin ilk nedeni olarak etkinlik, birlik var iken, natura naturata kavramında edilginlik, varlığı bir nedene bağlı olma ve çokluk vardır. İbn Rüşd, evrenin sonsuzluğundan bir imkân olarak bahseder. Sonsuz ve mutlak bir varlık olan Allah'tan, alemin imkânı olan heyulanın sūdûru güneş ile ışığı arasındaki ilişki gibidir. Bu bağlamda İbn Rüşd'de yaratım, bir imkândan varlığa geçme, bilkuvveden bilfiile geçme durumudur. İbn Rüşd, yaşadığı dönem gereği "esîr" adı verilen sonsuz bir maddeden oluşan ve bozuluşa tâbî olmayan gökcisimlerine bir ilahilik atfetmiş ve bozuluşa tâbî altı alemdeki cisimlerin oluş ve değişimlerini gökcisimlerinin hareketi

nedenine bağlamıştır. Spinoza ise, on yedinci yüzyıl ruhuna uygun bir biçimde varlıklar konusunda daha materyalist bir perspektife sahiptir.

İbn Rüşd, teleolojik bir filozoftur. Spinoza teleolojinin yerine determinizmi koyarak, var olan her şeyin zorunlu olarak olduğu şekliyle var olduğunu ve tabiatı gereği deterministik olarak devindiğini ifade eder. Spinoza'ya göre, İbn Rüşd düşüncesinde olduğu gibi alemin Tanrısal iradeyle bir zaman içinde yoktan yaratıldığını söylemek Tanrı'nın iradesine kararsızlık atfetmektir. Parmenidesçi bir düşünceyle varlığın ancak mutlak bir varlıktan çıkması gerektiğini düşünen İbn Rüşd, mutlak varlığın kanıtı olarak, her şeyin birbiriyle uyumunu ve her şeyin insanın iyiliği için yaratılmış olduğunu gösteren inayeti ve yaratmak, var etmek anlamına gelen ihtira delilini gösterir. Oysa Spinoza, her şeyin Tanrı tarafından insana hizmet etmesi için yaratıldığı düşüncesini savunmaz. Spinoza'ya göre insan, doğadaki diğer tekil ve sonlu varlıklarla aynı yasaya tâbidir ve doğanın bir parçasıdır.

İbn Rüşd'ün ve Spinoza'nın ontolojik ve epistemolojik düşünceleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Spinoza'ya göre varlığın gücü, var oluşunun nedenini bilerek, ilk nedenin bilgisine kadar ilerlemekle orantılıdır. İbn Rüşd, Tanrı'nın sahip olduğu “âlim” sıfatını varlığın nedeni olarak görmüş ve Tanrı'nın sahip olduğu mükemmel bilgi ile insanın sahip olduğu bilgi arasında ad benzerliğinden öte hiçbir ortak yön olmadığını savunmuştur. Çünkü insanın bilgisi, çevresinde gördüğü cisimlerle şekillenirken, Tanrı'nın bilgisi o cisimlerin var olmasının nedenidir. Spinoza'ya göre ise Tanrı'nın iki sıfatından biri olan düşünce sıfatıyla, insanda var olan düşünce birbirleriyle ad benzerliği dışında hiçbir ortak özellik taşımamaktadır.

Bilmek konusunda Aristotelesçi bir iz taşıyan Spinoza ve İbn Rüşd, bir şeyi bilmenin o şeyin nedenlerini bilmek olduğu konusunda hemfikirdir. İlk neden, iki filozofa göre de Tanrı olduğu için bilginin ve bilme eyleminin son kertede varacağı en mükemmel merteye Tanrı bilgisi olacaktır. İbn Rüşd de Spinoza da bilginin en alt basamağı olarak duyu bilgisini görmüş ve ikisi de duyu bilgisinin pratik hayattaki gerekliliğiyle birlikte duyu bilgisi sınırları içinde kalmanın hakikate, yani nedenlerin

bilgisine ulaştıramayacağını savunmuştur. Spinoza'nın insanı Tanrı bilgisine ulaştıran ve özgürleştiren sezgisel bilgisi İbn Rüşd'de nazari akıl bilgisine tekabül etmektedir.

Spinoza'nın nefis (irade) ile ilgili düşünceleri İbn Rüşd'e benzememektedir. Spinoza, nefis (irade) ve zihin kelimelerini aynı anlamda kullanmış, beden ve nefsin bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifade tarzı olduğunu düşünmüştür. Buna göre Tanrı Doğa'nın düşünce sıfatının duygulanımı nefis, uzam sıfatının duygulanımı bedendir. Spinoza, Orta Çağ teist filozoflarının ve Kartezyen felsefenin düalizmini aşarak nefis ve beden arasında bir hiyerarşı kurmamıştır. Spinoza'ya göre nefis ile beden arasında nedensellik değil, paralellik ilişkisi vardır. Bedenin yönlendirmesiyle nefis bir şeyi düşünemez ya da nefsin yönlendirmesiyle beden bir şey eyleyemez. Ancak beden arzuladığı bir şeyi nefis de olumlar ya da nefsin yöneldiği bir şey doğrultusunda beden de harekete geçer. Spinoza, bu anlamda iradî bir özgürlük düşüncesini savunmaz. Çünkü nefsin ve beden yönlendirdiği eylem ve düşüncelerin hepsi, dış etkenler tarafından belirlenmiş edilmelerdir.

İbn Rüşd'e göre hakikatin bilgisi olan Tanrı bilgisine iki yolla ulaşılır. Bunlardan biri "hikmet" adını verdiği felsefe, diğeri ise din/şeriattır. Akıl yetkinliği ile felsefenin gösterdiği yolla hakikate ulaşmak, hem istidadi olarak zihinsel kapasitesi gelişmiş hem de eğitimli küçük bir azınlık için mümkündür. Eğitimsiz, sıradan geniş kitleler ise hakikate dinî öğretiler ve anlatılar ile ulaşabilir. Din, elbette felsefe ehli küçük azınlık için de gereklidir. Ancak dini nasslar ile akli yasalar her zaman uyuşmayabilir. Bu durumda iman ve ibadetle ilgili tartışmaya kapalı meseleler dışında dinî nass bătını bir şekilde yorumlanıp felsefî ve akli yasalarla te'vil edilebilir. Elbette bu, harcıalem bir iş değildir. Avama düşen, dinî nasslara zâhiri hâliyle itaat etmektir. Spinoza ise *TPI*'de metodolojik olarak din ve felsefeyi birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Ancak tabii ışık anlamında kullandığı akıl ile Tanrısal ışık anlamında kullandığı vahyin, tek hakikati yani Dođa Tanrı'yı kavramaya yaradığını ifade eden Spinoza, İbn Rüşd'e aynı hakikate iki farklı yoldan ulaşmanın mümkünlüğü düşüncesinde katılmaktadır. İki filozofa göre, yığınlar duyusal, akli ve sezgisel bilgi aşamalarını katedip zihinlerini Tanrı bilgisi ve sevgisiyle ittisal ettiremez. Bunun için, kutsal metinlerdeki dinî anlatılar kitlelerin akli kapasitelerine hitap eden menkıbeler

ve sembollerle doludur. Birbirinden farklı iki metot olan felsefe ve din aslında aynı şeyi söyler: *Adil ol ve komşunu kendin gibi sev*. Spinoza, din ve felsefe arasında bu metodolojik ayrımı yaparak, gösterilen hakikatin ve Tanrı'nın tüm insanlıktan beklediği şeyin bir olduğunu ifade ederek dinî, vicdanî ve siyasi bir özgürlük alanı oluşturmayı amaçlamıştır. Tıpkı İbn Rüşd'ün din ve felsefenin aynı hakikate götürdüğünü ifade ederken, felsefe yapma özgürlüğünü amaçladığı ve bu özgürlükte dinle çelişecek hiçbir tehlikenin olmadığına herkesi ikna etme çabası gibi.

Spinoza'nın siyaset felsefesinde, İbn Rüşd'de olduğu gibi insanın tekamülü yalnızca toplum içinde mümkündür. İbn Rüşd ve Spinoza gibi siyaset felsefesinde yasalara dayalı bir hukuk devletine ve yönetilenlerin yönetenlerin kanunlarına itaatine önem verir. İbn Rüşd, toplumsal hiyerarşiye dikkat çeker. Organizmada organların çalışmasındaki uyum gibi bir bedene benzeyen toplumun farklı sınıflarının işlevlerini yerine getirmesiyle adalet ilkesi somutlaşmış olur. İbn Rüşd ve Spinoza, güvenli ve istikrarlı bir toplumun insanın akli ve ahlaki yetkinliği için hayati önemini vurgulasa da Müslüman filozof olan İbn Rüşd'ün insanları iki dünyada da mutluluğa ulaştıracak devletin hilafetle yönetilen bir şeriat devleti olduğunu düşündüğü unutulmamalıdır. Nitekim İbn Rüşd, ideal bir erdemli devleti şeriat olarak görmüştür. Spinoza, yönetimlerin sınıflandırmasını, yönetenlerin kimler olduğuna göre yapmış, aristokrasi, demokrasi, monarşi olmak üzere üç tip rejimden bahsetmiştir. Evrensel insan topluluğu olarak ifade ettiği demokrasiyi en iyi yönetim biçimi olarak gören Spinoza, yaşadığı dönemin ruhuna uygun ve eksik bir demokrasi anlayışı ortaya koymuşsa da inançları ve yaşam tarzlarını bireye bırakan ve farklılıklara dayalı bir kamusal hayat praksişi ortaya koymayı başaramamıştır. İbn Rüşd, şeriat ve kadim felsefeyle harmanladığı düşünce sisteminden organizmacı ve hiyerarşik anlamda uyum içinde insanları iki alemde de saadete eriştirecek bir devlet yönetimi ortaya koymuştur. Spinoza ise insanların öte dünyadaki mutlulukları için bu alemde dayatılan toplumsal kuralların insanları bu dünyadaki mutluluklarından mahrum etme ihtimalini göz önünde bulundurarak toplumu dünyevileştirmiş ve inançlar, ibadetler konusunda belli sınırlar dahilinde de olsa bireylere özgürlük tanımıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. SPİNOZA’NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK HİRİSTİYAN DÜŞÜNÜRLER

Antik Yunan-Arap İslam çizgisindeki felsefenin Batıya girişi, Hristiyan Batı’daki akıl-vahiy ilişkisinin yönünü değiştirmiştir. Antik Yunan ve Helen dünyasına ilişkin şerhler İslam dünyasında Batı’daki gibi büyük tartışmalar yaratmamıştı. Çünkü İslam dünyasında devletten özerk hiyerarşik bir ruhani kurumsallaşma yoktu. Farklı dinî gruplara baskı ya da hoşgörü hem dinî hem de dünyevî hayatın lideri olan halifenin takdirindeydi (Voegelin, 1944: s. 517). 13. yüzyılda Hristiyan düşüncesinde meydana gelen canlanmanın en önemli nedeni çeviri faaliyetleridir. Bu dönemde Aristoteles’in eserleri Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşt gibi Müslüman ve İbn Meymun gibi Musevi düşünürleri tarafından şerh edilmiş ve bu şerhler Latin dünyasına sunulmuştur. Bu sayede, Hristiyan teolog düşünürler akıl-iman, din-felsefe ilişkilerinde bir yeniden yapılandırmaya gitmiştir. Özellikle İbn Rüşt’ün yaptığı Aristoteles şerhlerinde alemin ezeliyeti, külli akıl ve tikel ruhların ölümsüzlüğü ve bu dünyada mutluluğa ulaşmanın imkânı gibi konuların Hristiyan imanına uygunsuzluğu tartışmalarından dolayı Aristoteles ve İbn Rüşt okumak Hristiyan dünyasında yasaklı hâle gelmiştir (İskenderoğlu, 2009: s. 425-426).

Aristoteles felsefesinin İbn Rüştçü yorumu, yasaklara rağmen 1255 yılından sonra Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi’nde görünür hâle gelmiş ve bu akımın öncülerinden biri de Brabantlı Siger olmuştur (Voegelin, 1944: s. 511). Kilise’nin baskılarına rağmen, Hristiyan Batı dünyasında felsefe çalışmak engellenememiş, evreni akılla anlamaya çalışmak ve bunu vahiy ve dinin bir tamamlayıcısı olarak görmek ilahiyatçılar arasında popüler hâle gelmiştir (Grant, 2004: s. 13). Aristoteles’in eserlerinin Müslüman ve Musevi şarihler vasıtasıyla Latince’ye çevrilmesi, Avrupa’ya aslında İbn Rüşt ve İbn Meymun gibi filozofların düşüncelerini de tanıtmıştır (Rubenstein, 2003: s. 3-5). Bu bağlamda, Spinoza’nın evrenin sonsuzluğu, ruhun

ölümsüzlüğünün inkârı, özgür irade ve zorunluluk gerilimi, amaçsallık-determinizm çatışması gibi bağlamlarda incelediğimiz kavramların kökenlerini anlayabilmek açısından Latin İbn Rüşdçüleri olarak tanınan Hristiyan Batı dünyasının önde gelen teist filozoflarını incelemek önemlidir. Çünkü Spinoza'nın maddeye içkin tin düşüncesi, Tanrı ile ezeli ve ebedi alem fikri gibi konularda kaynaklık ettiği iddia edilen çoğunluğu Endülüslü Müslüman ve Musevi filozoflar ile Avrupa Rönesansı ve Aydınlanması arasındaki köprü Latin İbn Rüşdçülerdir.

Hristiyan dünyasının miras aldığı felsefi birikim her ne kadar Müslüman ve Musevi toplumlardan kalmış olsa da Avrupa Rönesansı ve Aydınlanmasının itici gücü Hristiyanlar olmuştur. Bunda Hristiyan ruhban sınıfının devletten bağımsız özerk bir güç olması, üniversitelerin özerkliği gibi etkenler önemlidir. Ancak en önemlisi Hristiyan üniversitelerde süreç içinde teolojinin hukuktan ayrılmış olmasıdır. İslam'da medeni hukuk şer'i hukuk ayrımına gidilmemişken, Hristiyanlar kilise hukukundan bağımsız bir medeni hukuk uygulamışlardır. 900'den önceki dönemde İslam hukuku ve rasyonel teoloji ayrılmaya başlamışsa da bu ayrım hiçbir zaman kurumsallaşmamıştır. Oysa Hristiyanların kurduğu üniversitelerde ayrı teoloji fakülteleri kurulmuştur (Collins, 2016: s. 540-541).

Latin İbn Rüşdçülüğü 13. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı'da tanınmaya başlanan İbn Rüşd'ün görüşleri ve açıklamaları doğrultusunda, aynı yüzyılın yarısından itibaren başta Brabantlı Siger olmak üzere bazı kişiler tarafından geliştirilen fikir hareketidir. Bu hareket teolojik dogmaları hesaba katmaksızın Meşşai felsefesine dayalı bir düşünce anlayışı yaymaya çalışmış ve Paris, Londra, Oxford gibi kültür merkezlerinde kümelenen entelektüeller tarafından geliştirilmiştir. Thomas Aquinas gibi İbn Rüşd düşüncelerine karşı gelmekle birlikte, İbn Rüşd şerhlerini felsefi ve teolojik düşüncelerine hareket noktası olarak kullananlar da İbn Rüşdçüler grubuna dahil edilmiştir (Arıcan, 2008: s. 226-227). Bu bölümde Müslüman filozofların Aristoteles şerhlerinde istifade eden Thomas Aquinas, Brabantlı Siger ve Albertus Magnus, Spinoza ile karşılaştırılmak üzere varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri bakımından ele alınacaktır. Çünkü Spinoza'nın da omuzlarının üstünde yükselen Avrupa Aydınlanması'nın ışığı, Antik felsefenin Müslüman ve Musevi filozoflar tarafından

açığa çıkarılan anlamlarının, Latin dünyaya bu filozoflar tarafından taşınmasıyla yakılmıştır.

3.1. THOMAS AQUINAS

Thomas Aquinas, Aristoteles felsefesiyle Hristiyanlığı uzlaştırmak amacı gütmüştür. Aquinas'ın öğretileri 1278 yılında Dominikenlerin resmi doktrini hâline gelmiştir. Viyana Konsili (1311-1312) Aquinas'ı “Genel Öğretmen” (Doctor Communis) ilan etmiştir. Aquinas'ın en önemli eserlerinden biri olan *Summa Theologica* Trent Konsili'nde (1545-1563), Hristiyan Kutsal Kitabı'ndan sonra en muteber eser kabul edilmiş, Papa V. Pius, Aquinas'ı, kilisenin beşinci büyük öğretmeni olarak belirlemiş ve Papa XIII. Leo 1880 yılında yayınladığı bir bildiri ile onu Katolik Öğretisinin Savunucusu ve Koruyucusu olarak görmüştür. Görüşleri hâlâ Roma Katolik Kilisesi tarafından benimsenmektedir (Tarakçı, 2003: s. 508). Ayrıca 1914 yılında Papa X. Pius ve sonrası dönemde Aquinas'ın düşüncelerini tartışmak bile günah ile eş değer kabul edilmiştir (Ağaoğulları, 2018: s. 254).

Aquinas'ın eğitim almış olduğu Napoli Üniversitesi, Kilise'den bağımsız olarak kurulan ilk üniversitedir. Napoli, o dönemlerde Arapça ve Yunanca'dan tercüme faaliyetlerinin yapıldığı bir kültür başkentidir. Saint Augustinius, Saint Gregory gibi teologların düşünce sistemlerini öğrenen Aquinas, Napoli Üniversitesi'nde Batı dünyasının Müslüman filozoflar aracılığıyla tanıma fırsatı bulduğu Aristoteles'in öğretileriyle tanışmış ve Kilise tarafından resmen yasaklanan Aristoteles ve İbn Rüşd tarafından kaleme alınan eserlere ilgi duymaya başlamıştır (O'Maera, 1997: s. 4; Torrell, 1996: s. 6-7; Tarakçı, 2005: s. 2).

İtalya'da Napoli yakınlarında Roccasecca şehrinde 1225 yılında feodal asil bir ailede dünyaya gelen Aquinas, henüz 5 yaşındayken babası tarafından Monte Cassino'nun en büyük manastırının rahipleri tarafından yetiştirilmek üzere gönderilmiştir (Kenny, 2017b: s. 78). Dokuz yıl burada dinî bir eğitim aldıktan sonra altı yıl II. Frederich'in Napoli Üniversitesi'ne devam etmiş ve sonra Dominicus tarikatı

mensubu olmuştur. Aquinas, Köln'e gitmiş ve burada Albertus Magnus (Büyük Albertus)'tan ders almıştır. Köln ve Paris'te bir müddet kaldıktan sonra İtalya'ya geri dönen Aquinas, 1269-1272 yılları haricinde İtalya'da kalmıştır. Bu üç yıl içinde Aquinas Paris'teyken, Paris'te Dominicus tarikatına yakın olanlar, Aristoteles felsefesine duydukları sempati ve dolayısıyla İbn Rüşdçülere olan zımnî yakınlık nedeniyle üniversite otoriteleriyle anlaşmazlığa düşmüştür (Russell, 1972).

Aquinas, Köln'de teoloji masterını tamamlamış ve Büyük Albertus'un asistanlığını yapmış, Paris'te ise Dominikenler için ayrılan iki kürsüden birinin başına geçmiştir. 1259 yılına kadar Paris'te *De Veritate (Hakikat Üstüne)* adlı yapıtını tamamlayıp ülkesine dönen Aquinas, akademisyenlik için psikoposluk ve başrahiplik gibi görevleri reddetmiş ve 1269 yılında Aristoteles'in teolojide kullanılmasını reddeden Kilise'ye karşı mücadele ederken aynı zamanda Latin İbn Rüşdçülerin Aristotelesçi savlarına da karşı çıkmış ve bu tartışmaların eseri olarak en ünlü eseri olan *Summa Theologica*'yı ortaya koymuştur. (Ağaoğulları, 2018: s. 254). Aquinas, yaya olarak gitmeye çalıştığı Lyon Konseyi'ne yolculuğu esnasında yolda hastalanarak 1274 yılında ölmüştür. Ölümünden elli yıl sonra aziz ilan edilmiş, felsefesi Katolik kilisesinin resmi felsefesi olarak, başka görüşlere yaşam hakkı tanımayacak biçimde bağnazlıkla benimsenmiştir (Şenel, 1995: s. 256). Yapıtlarından en önemlileri *Summa Contra Gentiles (Hristiyan Olmayanlara Karşı Tezler)*, *Summa Theologiae (Toplu Dinbilim)* ve *De Regimine Principum (Prenslik Yönetimi Üstüne)* kitaplarıdır (Şenel, 1995: s. 257). Aquinas, bununla birlikte Aristoteles'in görüşlerini şerhe yönelik eserler (Tarakçı, 2003: s. 508) ve *İşaya*, *Yeremya* ve *Ağıtlar* adlı Kutsal Kitap bölümlerine ait tefsirler yazmıştır (Tarakçı, 2003: s. 510).

3.1.1. Thomas Aquinas'ın Varlık Anlayışı

Aristotelesçi Müslüman filozoflar gibi Aquinas'ın varlık anlayışının temeli Tanrı'dır. Aquinas'a göre Tanrı'nın varlığını akli olarak kanıtlamak beş şekilde mümkündür. Bunlardan ilki harekettir (motus). Aquinas, Tanrı'nın ilk hareket ettirici olduğunu, alemdeki her varlığın hareket hâlinde olduğunu ve bu hareketlerin her birinin bir nedene dayandığını ifade etmekle birlikte ilk nedenin, hareket hâlinde

bulunmayan, devinime, dönüşüme tabi olmayan ilk muharrik olan Tanrı olduğunu ifade eder (Aquinas, 2005: s. 36-37). Tanrı'nın varlığına ilişkin ikinci kanıt ise Aristotelesçi anlamda bir fail nedenin (efficient cause) tabiatından kaynaklanır. Aquinas'a göre her şeyin varlığı bir başka nedene bağlıdır. Ancak bu sıra düzeninde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Aquinas, her şeyin varlığının dayandığı ilk fail nedeni Tanrı olarak tasavvur etmiştir (Aquinas, 2006: s. 27-28). Aquinas'a göre Tanrı'nın varlığına ilişkin üçüncü bir kanıt ise mümkün ve zorunlu varlıklara dayanır (possibility and necessity). Doğada yaratılmış ve bozuluşa tabi varlıklar, olmaları da olmamaları da mümkün olan varlıklardır. Ancak bütün mümkün varlıkların varlığını edimsel hâle getiren bir zorunlu varlık vardır. Varlığı zorunlu olan ve bütün mümkün varlıkların varlığının nedeni olan varlık ise Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığının dördüncü akli kanıtı ise varlıkların dereceleridir. Varlıklar arasında bazıları çok, bazıları az iyi, daha çok veya daha az doğru, asil ve benzeri şeyler vardır. Ama “daha çok” ve “daha az”, farklı şekillerde maksimum olan bir şeye nispet edilir; öyle ki en doğru, en iyi, en asil ve sonuç olarak en uç olan bir varlık vardır. Herhangi bir tür içindeki maksimum (en uç nokta varlık) o türdeki diğer her şeyin nedenidir. Aquinas'ın Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürdüğü son kanıt ise alemin yönetiminin düzeni ve amacıdır. Doğal cisimler gibi akıldan yoksun şeylerin bir amaç doğrultusunda hareket ettiği görülür ve bu amaç daima tekâmül doğrultusundadır. Tanrı, alemdeki her şeyi amacı doğrultusunda devindiren güçtür (Aquinas, 2006: s. 28).

Aquinas düşüncesinde Tanrı, özü itibariyle birdir. Bu birlik, bir olmaya herhangi başka bir gerçekliğin eklenemeyeceği, bölünmenin olumsuzlanmasını gerektirir. Bu bağlamda “bir” bölünmeyen varlık demektir. Varlıkların basit ya da birleşik olduğunu ifade eden Aquinas'a göre, Tanrı özü itibariyle basit varlıktır. Birleşik varlıkların varlığı, bölünürken korunamaz, onlar parçaları bir araya gelirken varlığa gelir. Oysa Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. Tanrı basit ve bölünmesi imkânsız bir varlık olduğu için yokluğu düşünülemez (Aquinas, 2006: s. 107). Tanrı, özü varlığını kuşatan bir basit formdur (Aquinas, 2006: s. 35-37).

Buna karşın bir öze sahip Tanrı'nın üç şahsı ihtiva ettiğini anlatan teslis inancı akıl karıştırıcı gibi görünmekle beraber, Tanrı'nın ilahi ilişkilerine bağlı olarak

ilineksel olarak ifade etmiştir (Aquinas, 2006: s. 360). Bu şahıslar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur (Aquinas, 2006: s. 331). Ancak bunların üçü de başka şeyleri ifade etmemektedir. Bu şahıslar, tek bir özden çıkmıştır (Aquinas, 2006: s. 370). Teslis inancının ilk unsuru “baba”, her şeye kâdir olan Tanrı'nın kendisini Yaratan olarak tezahür ettirmesidir. Baba, gökte ve yerde Tanrısal egemenliği ifade eder. Oğul ise yine Tanrısal özü ifade etmekle birlikte insani günahların kefilî olmak için ete kemiğe bürünmüş bir Tanrısalılık ifade etmektedir. Hristiyanlıkta buna enkarnasyon denilmiştir. Oğul, Baba'nın suretinden olmakla birlikte farklı bir şahsiyete sahiptir. Oğul, Tanrı'nın kelamı ve sureti, Tanrı ve insanın uzlaştırıcısıdır. Kutsal Ruh, Oğul'dan çıkmıştır. Oğul, Tanrı'dan Kelam olarak türemiş, Kutsal Ruh ise Oğul'dan sevgi ve lütuf olarak türemiştir (Başdemir, 2003: s. 115-119). Bu üç varlık, tek bir öz olan Tanrı'nın aynı öze ve fakat farklı şahıslara sahip ilineksel ifadeleridir. Fakat Tanrısal öze dair bu bilgiler, aklın sınırları dışında imanın alanına aittir.

Aquinas'a göre Tanrısal öze dair hiçbir şey akıl ile ispat edilemez. Bunun için Aquinas, Tanrısal özü negatif teoloji ile açıklama yoluna gitmiştir. Bu, Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını açıklama yoluyla Tanrısal özü anlamaya çalışmayı ifade eder. Yani Tanrı'ya sıfatlar yüklemek yerine, Tanrı'yı birtakım sıfatlardan tenzih ederek anlatmak gerekir. Bu yöntemle her ne kadar Tanrı'nın özüne dair eksik bilgi edinilse de bu, hiçbir şey bilmemekten daha tercih edilebilir bir durumdur (Gilson, 1956: s. 99). Bu bağlamda Aquinas, Tanrı'nın ölümlü olmadığını, başlangıçlı ve sonlu bir varlık olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın ilk özelliği onun sonsuz (aeternus) olmasıdır. Bu, hem İslam'ın selbi sıfatlarla ifade eden Tanrı anlayışına, hem de Spinoza'nın Tanrısına uygun bir anlatımdır. Aquinas, *Summa Contra Gentiles (Kâfirlere Karşı)* eserinde sadece hareket hâlinde olan şeylerin zamanla ölçülebileceğini ve zamanın hareketin niceliksel hâli olduğunu ifade etmiştir. Tanrı, tamamen hareketsiz olduğuna göre zamanla ölçülemeyeceği, dolayısıyla “O'ndan önce”, “O'ndan sonra” gibi kavramların da yersiz olduğu gibi düşüncelere sahip olan Aquinas, Tanrı'nın sonsuzluğun özünü içerdiğini vurgulamıştır (Aquinas, 2005: s. 41).

Aquinas'ın Tanrısal öze atfettiği diğer bir özellik ise O'nun edilginlikten münezzeh olmasıdır. Çünkü var olma veya olmama potansiyeline sahip olan şeyler,

maddesi olan mümkün varlıklardır. Tanrı bir cisimden ve zamandan münezzehtir olduğu için Tanrı'da potansiyel de yoktur. Zaman sırasına göre bilfiil olan bilkuvve olandan önce gelir. Çünkü bilkuvve varlıklar, bilfiil olanlar sayesinde meydana gelir. Tanrı, her şeyden önce ve her şeyin nedeni olan ilk varlık olduğu için, ondan herhangi bir edilginlik mevcut değildir. Alemde potansiyelden edimselliğe doğru bir hareket mevcuttur. Ancak Tanrı, her hareketin nedeni olan ilk muharrik olduğu için O'nun özü potansiyel/bilkuvve/edilgin olandan münezzehtir (Aquinas, 2005: s. 42).

Aquinas, Tanrı tanımıyla birlikte, Aristoteles felsefesi ile uyumlaştırmaya çalıştığı teolojisinde evren, zaman, insan, melekler gibi konularda da açıklamalar yapmıştır. Hem kadim felsefeyi hem de Orta Çağ teolojisini en çok meşgul eden konuların başında gelen alemin ezeliyeti meselesi, Aquinas'ın da en çok meşgul olduğu konulardan biridir. Kadim felsefenin en büyük temsilcisi olan Aristoteles'e göre, alem belli bir zaman içinde yaratılmamış, ezeli bir varlığa sahiptir. "En üstün iyi", "en mükemmel" olan Tanrı ise âlemin fail nedeni değil, ereksel nedenidir (Aristoteles, 1982: s. 176). Aristoteles'in en yetkin şarihi olan Farabi'ye göre, Tanrı, alemin fail nedeni olsa bile, sonsuz bir failin fiili de sonsuz olmalıdır. İbn Rüşd, Allah'ın alemini belli bir zaman içinde yaratmış olmasını, Allah'ın iradesine kararsızlık atfetmek olarak yorumlamıştır. Aquinas alemin ve zamanın ezeliyeti konusunda Farabi ve İbn Rüşd gibi değil, Gazali ve İbn Hazm gibi düşünmektedir. Aquinas'a göre alem, bilkuvve halde ezeli varlığı olan bir madde vasıtasıyla değil, Tanrı'nın ilmi ve iradesiyle yoktan yaratılmıştır (Aquinas, 2005: s. 42-43).

Alemin ezeliyeti meselesinden sonra felsefeyi ve teolojiyi meşgul eden önemli konulardan biri de ruhun ölümsüzlüğüdür. Ruhun, bedenle birlikte yaratıldığını düşünen İbn Sina'ya ve ruhun ezeli olduğunu düşünen İbn Rüşd'e karşı, Aquinas'a göre Tanrı, spermin erkeğin vücudundan ayrılıp ana rahmine düşmesiyle birlikte insan ruhunu da yaratır. Aquinas'ın ruh ile ilgili görüşleri, Müslüman filozoflar ile büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Aquinas, akli tözlerin sonsuzluğuna inandığı için insan ruhunu da ebedi olarak kabul eder. Mükemmellik ile yokluğu birbirinin zıttı olarak gören Aquinas'a göre, insan ruhunun mükemmelliği bedenden soyutlanmasına, tensel arzulardan azade olmaya yani bilgi ve erdem ile meşgul olmaya bağlıdır.

Duyusallık düzeyini aşamamak, ruhun hayvani gücünde hapsolmek demektir. Bitkilere mahsus olan ruhun besleyici gücü, hayvani olandan daha aşağı durumdadır. Bitkiler ve hayvanlar öldüğünde ruhları da ölmektedir. Ancak insan ruhu, akıl nedeniyle beden öldükten sonra yaşamaya devam eder (Tarakçı, 2005: s. 70-75).

Aquinas düşüncesinde, Tanrı, alemi ve alemdeki varlıkları belli bir amaca matuf ve yetkinlik-saygınlık yönünden hiyerarşik bir kademelendirme içinde yaratmıştır. Tanrı, yarattığı her şeyi sadece ilminden türetmemiş, bunların hepsini iradesi doğrultusunda yaratmıştır. Tanrı tarafından belirli bir amaç doğrultusunda yaratılan tüm varlıkların üstüne düşen görev, iradelerini Tanrı iradesine uydurmak ve yaratılma amacına uygun davranmaktır (Tarakçı, 2005: s. 76-77). Belirli bir akıl ve hür irade sahibi olmadıkları için diğer varlıklar bunu kendiliğinden yaparlar. İnsan için ise Tanrısal iradeye uygun davranıp davranmama, yani kurtuluşa erip ermeme, bir seçim meselesi olarak kalır. Aquinas'ın varlıklar hiyerarşisi ve akıl sahibi insanın iradesi doğrultusundaki bu düşünceleri Müslüman filozoflarla örtüşmekle birlikte, Spinoza bu konuda Müslüman, Hristiyan ve Musevi filozoflardan ayrılmaktadır. Bütün canlıları conatus kavramı ile eşitleyen Spinoza düşüncesinde zihin ve beden bütünlüğünden oluşan insan eşrefi mahlukat değildir. Spinoza'ya göre insan özgürlüğünün tek koşulu seçilen seçeneklerdeki serbesti değil, yapılan seçimi güdüleyen koşulların bilinci doğrultusunda arzu ve tutkular üzerindeki kontroldür.

3.1.2. Thomas Aquinas'ın Bilgi Anlayışı

Müslüman filozofların savunduğu gibi Aquinas'a göre de insanı, akılsız hayvanlardan ayıran fark, hayvani ruhun gücü olan duyuşsal algılamayla yetinmeyip soyut düşüncelere sahip olarak mantıksal karar alabilmeye dayanan akıl gücüdür. Bu da insanda zihnin ve iradenin olduğu anlamına gelir. Aquinas'a göre zihnin çift işlevi vardır. Evrensel kavramları belirli duyuşsal deneyimlerden ayıran aracı zihnin yanı sıra deneyimlerle elde edilmiş duyu ve inançlardan soyutlanan fikirlerin saklandığı bir depo işlevi gören alıcı zihin mevcuttur. Bu alıcı zihin, boş bir depo gibidir ve fikirler, gerektiğinden bu depodan alınıp kullanılabilir (Kenny, 2017b: s. 252). Zihin özel olarak insan türünün bilişsel gücü, irade ise özel olarak insan türünün iştah ile

ilgili gücüdür. İrade, yalnızca zihnin çerçeveleyebileceği türden istekleri barındıran bir güçtür (Kenny, 2017b: s. 253).

Aristotelesçi bir biçimde Aquinas, âlemdeki tüm varlıkların eylemlerini iyiye yönlendirme eğiliminde olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla, kötülük bir amaç olamaz. Aquinas, kötülüğün varlığını nedendeki veya eylemdeki bir eksiklik veya kusur kaynaklı olarak açıklar. Fail, bilfiil gücüyle eyler ve iyiye yönelir ve fakat bu güçte bir eksiklik varsa, failin eyleminin sonucu kötülük doğurur. Ancak bu eksiklik, niyetten kaynaklanmaz (Tarakçı, 2005: s. 78). Var olan her şeyin ereğinin iyi doğrultusunda olduğunu ve devinimin iyiye yönelik olduğunu düşünen Aquinas kötüyü, “*bir şeyin doğal olarak sahip olmaya yatkın olduğu ve sahip olması gereken bir şeyden yoksun kalması*” (2005: s. 343) olarak tanımlamıştır. Aquinas’a göre akılla ve herhangi bir yargıyla hareket eden faillerde kötülüğün ve yanlışlığın ortaya çıkışını kavrayıştaki kusurla, anlama yetisindeki eksiklikle açıklamıştır. Aquinas bu konuda, şu açıklamayı yapmıştır (Aquinas, 2005: s. 339):

Fail tarafından kastedilenden farklı bir fiilden çıkan şey, açıkça onun niyetinden ayrı olarak gerçekleşir. Ancak kötülük, iyiden farklıdır ve iyi her failin niyet ettiği şeydir. Bu nedenle kötülük, niyetten farklı olarak ortaya çıkar. Etki ve eylemdeki başarısızlık, eylem ilkelerindeki bazı kusurların sonucudur. Örneğin, bacaklardaki bir eğrilik, aksayan bir yürüyüşe neden olur. Bir fail, kendisine acı veren kusurlu gücüyle değil, sahip olduğu aktif güçle hareket eder, hangi aktif güçle hareket eder ve kendi sonunu da davranışlarına göre tasarlar. Fail, bu nedenle gücüne cevap verebilecek bir son niyetindedir. Bu nedenle, güç eksikliğinin sonucu oluşabilecek bir kötülük, failin niyetinin dışında olacaktır. Akılla veya herhangi bir yargıyla hareket eden faillerde niyet, kavrayışı takip eder: Çünkü niyet, amaç olarak kavranan şeye yönelir. O hâlde tecrübe, makul olmayan bir şeye ışık tutarsa, olay niyete aykırı olur: Yani bir kimse bal yemeye niyet eder ve bal zannederek zehir yerse, bu niyete aykırı olur. Fakat akıl sahibi fail, bir şeyi iyi bir şey olarak algılamasına göre niyet eder: O zaman eylemin sonucu iyi değil kötü olursa, bu, niyetin dışında olacaktır.

İnsanın diğer canlı varlıklardan farklı olarak kavrama yetisini harekete geçirecek bir akla sahip olduğunu düşünen Aquinas’a göre, insanın özgür iradesi

bu aklın sağladığı seçme yetisinden kaynaklanmaktadır. Bilakis Spinoza anlayışında insan, şu ya da bu seçenektan birini seçebilme özgürlüğüne sahiptir. Aquinas’a göre niyet, insan varlığının her zaman iyi ereği doğrultusunda evrilmesi ve devinmesi eğiliminde olsa da kavrayıştaki eksiklik ve kusur, kötülüğe neden olmaktadır. İnsan iradesiyle kötü olanı seçse bile, akıl yürütmesindeki hata ve kusurdan dolayı kendisi için iyi olanı seçtiğini zanneder. Aquinas, insanın özgür iradeye sahip olduğunu şu şekilde ifade etmiştir (Aquinas, 2006: s. 931):

İnsan özgür iradeye sahiptir: Aksi takdirde öğütler, emirler, yasaklar, ödüller, cezalar boşuna olur. Bunu açıklığa kavuşturmak için, bilgiden yoksun olan bazı şeylerin yargılamadan hareket ettiğini gözlemlemeliyiz; bir taşın aşağı düşmesi gibi. Bazı varlıklar yargıyla hareket etse de bu yargı özgür değildir. Koyun kurdu görünce özgür olmayan bir içgüdü ile kaçmaya karar verir, akılla değil. Ama insan özgür iradeyle hareket eder, çünkü kavrayış gücüyle bir şeyden kaçması gerektiğine ya da bir şeye yönelmesi gerektiğine karar verir (...) İnsan rasyonel olduğu için, insanın özgür bir iradeye sahip olması zorunludur.

Her varlığın amacının iyilik ve iyi olana yönelme olduğunu düşünen Aquinas’ın, insana bir özgür irade atfederek, günah olan bir şeyin de iradi yani isteğe bağlı bir seçim doğrultusunda olduğunu kastetmesi çelişkili gibi görünebilir. Ancak Aquinas’a göre kötülüğü ve günahı amaçlamakla, onu iradi olarak seçmek birbirinden farklı şeylerdir (Tarakçı, 2005: s. 80). Örneğin şarap içmek isteyen birinin amacı şarabın tadını ve zevkini almaktır; sarhoş olup günah işlemek değildir. Ancak sarhoş olup kötülüğe yol açacak eylemlerde bulunmak, şarap içmenin nadir olmayan öngörülebilir bir sonucudur. Zina eden biri, günah işleyip kötülük yapmayı değil tensel bir hazzı amaç edinerek bu günahı işler. Bu gibi günahların sonucunda ortaya çıkan kötülük, öngörülebilir olsa da insanlar özgür iradeleriyle ve yine iyi zannettikleri bir amaç için günaha yönelebilir. Aquinas, bu durumu “rasyonel iyinin yoksunluğundan” kaynaklı düşünmüştür. Kötülüğü öngörülebilir olduğu hâlde, hazlar için işlenen bu tür günahlara yönelenler duyularına göre yaşayanlardır (Aquinas, 2005: s. 340-341).

Aquinas'ın öğretisinde tüm canlılar Tanrı adına var olur ve Tanrısal erek doğrultusunda devinerek, iradelerini Tanrısal iradeyle uyumlaştırarak ilahi iyiliğe vasıl olur. Fakat akıllı bir canlı olan insan, özel bir şekilde Tanrı'yı yansıtır. Ancak bunun olması için insanın Tanrı kavrayışına sahip olması gerekir. İnsan mutluluğu, zenginlik, başarı gibi dünyevi ve duysal zevklerden ya da ahlaki erdemin davranışa dönüştürülmesiyle değil, ilahi aydınlanma aracılığıyla mutluluğun bu dünyaya değil öte dünyaya ait olduğunu gösteren bir Tanrı bilgisine sahip olmaya bağlıdır (Kenny, 2017b: s. 281). İbn Bâcce, İbn Rüşd, Farabi gibi İslam filozoflarının aksine nihai mutluluğun öte dünyaya ait bir ödül olduğunu (Aquinas, 2005: s. 394) kabul eden ve bunun da Tanrı bilgisiyle mümkün olduğunu düşünen (Aquinas, 2005: s. 381) Aquinas'a göre, Tanrı, akla aykırı olmamakla birlikte akli aşan ve imanın konusuna, yani teolojinin alanına giren yönleri sahip bir hakikattir (Başdemir, 2003: s. 105). İnsan, yalnızca ilahi olanın insanüstü davranışlarını paylaştığı takdirde tam olarak mutluluğa erişebilir ve bu yüzden de Tanrı'nın doğa üstü inayetine ihtiyaç duyar. Mutluluk için doğal bir kapasiteye sahip olmayan insanın elinde olan tek şey özgür iradesidir ve bu özgür irade sayesinde insanın Tanrı'ya dönmesi ve iman etmesi mutluluğu beraberinde getirir (Kenny, 2017b: s. 282).

Aquinas, akli bilginin yanında ve ötesinde vahiyle gelen inancın gerekliliğini ispatlamak amacıyla insanın sahip olduğu tabii akıl ile ilahi ışığın aydınlatılmasına duyulan inanca vurgu yapmış ve çeşitli eksiklik ve kusurlardan dolayı günah işlemeye açık insan iradesinin iman yoluyla hakikate vasıl olabileceğini düşünmüştür. Bu hakikatlerin tabii aklın sınırlarını aşkın yönlerini aydınlatan “kutsal öğreti” veya “teoloji”, Aquinas düşüncesinde felsefeden üstün tutulmuştur. Zira felsefe bir ilk neden olarak Tanrı bilgisine ulaşması nedeniyle teolojinin de bir konusudur. Ancak teoloji tabii aklın ışığının ötesinde bir ışık olarak vahiyden kesinliğini alması bakımından teorik bilimlerden, gayesinin ebedi mutluluk olması bakımından da pratik bilimlerden üstündür (İskenderoğlu, 2004: s. 225-225).

Aquinas, Tanrı bilgisinin ilahi özden kaynaklandığını ifade etmiştir. Tanrı'daki anlama fiili, O'nun varlığıyla özdeş olduğundan Tanrı bilgisi sonlu ve değişken değildir. Tanrısal akıl, bilkuvve değil bilfiildir (Aquinas, 2005: s. 79). İnsanın anlama

yetisi, ilineksel bir varlığa sahipken Tanrı'nın anlama yetisi özü gereği olduğu için, Tanrı ilahi özün bilgisine sahiptir. Diğer bir deyişle Tanrı özü gereği alim olduğu için bilgisi kendi özünü kavrayandır (Aquinas, 2005: s. 80). İlahi bilginin akledeni ve akledileni bir olduğu için, Tanrı hem akıl hem makuldür. İnsani bilgi bilkuvve iken, ilahi bilgi bilfiildir. Böyle olduğu için Tanrı ilahi özü zâtı ile bilendir (Davies, 1992: s. 130-131). İnsani bilgi ile ilahi bilgi arasındaki farklardan bir diğeri ise insanın bilgisi etrafında gördüğü şeylerin bir sonucuyken, Tanrı'nın bilgisinin var olan her şeyin nedeni olmasıdır. Ancak Aquinas'a göre, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd düşüncelerinde olduğu gibi Tanrı'nın salt bilmesi (kendini akletmesi) varlıkların var olması için yeterli değildir. Varlıkların bilfiil varlığa gelebilmeleri için Tanrı'nın bilgisinin yanında iradesinin de olması gerekmektedir (Aquinas, 2006: s. 182):

Aquinas'a göre, Tanrı, özünün dışında kalan şeyleri de bilir. Tanrı, var olan, var olmayan, bilfiil var olmadığı hâlde var olma kuvvesine sahip olan şeyleri de bilir. Yaratılmış bir şey tarafından yapılabilecek, düşünülebilecek veya söylenebilecek her şey ve ayrıca O'nun yapabileceği her şey, gerçekte fiiliyata geçmemiş olsa bile Tanrı tarafından bilinir. Hatta Tanrı olmayan şeyleri bile bilir. Fakat fiiliyata geçmemiş şeylere dair Tanrı bilgisi değerlendirildiğinde önemli bir meseleye dikkat edilmelidir. Hâlihazırda fiiliyata geçmemiş olsa da ileride meydana gelebilecek bir şeyi Tanrı'nın bildiği söylenir; çünkü Tanrı'nın varlığı ve anlama eylemi sonsuzlukla ölçüldüğü ve sonsuzluk bizim algımızdaki zaman gibi birbirini takip eden vakitler bütünü olmadığı için Tanrı'nın şimdiki bakışı tüm zamanları ve herhangi bir zamanda var olan her şeyi O'na sunulan nesneler olarak kapsar (Aquinas, 2005: s. 184).

İlahi dinlerde Tanrı, bazı felsefi akımlardaki gibi evreni yaratan ama sonra köşesine çekilip evrene müdahalede bulunmayan bir varlık değildir. Hristiyan bir din adamı olan Aquinas da Tanrı tasavvurunu din çerçevesinde oluşturmuştur. Bu tasavvura göre Tanrı evreni bir amaç doğrultusunda yaratmış ve her an yönetmekte ve yönlendirmektedir. Ancak böylesi bir tasavvur, ilahi takdir, kader gibi meseleleri gündeme getirmekte ve bunların karşısında insanın konumunu da bir sorun olarak ortaya çıkarmaktadır. Kader ve ilahi takdir karşısında insan nasıl özgür iradeyle eyleyebilir? Hristiyan inancına göre, kimin kurtuluşa ereceği ezelden belirlenmiştir. Yeni Ahit'te de

insanın kendi çabaları ve yaptıklarıyla değil, Tanrı'nın merhametiyle kurtuluşa eriştiği açıkça görülmektedir: *“Doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil, kendi merhametiyle bizi kurtardı* (Titus, 3:5); *“Seçilmek, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır* (Romalılar, 9:16)”. Zaten, irade bir eyleme yönelmezden evvel onun hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Bu bilgiye Tanrı tarafından ulaştırılabilecek olan insan, iradesinin eylemlerinden önce ilahi yardım almış olmalıdır. Günahkâr bir insan, Tanrısal inayet ile kendisi arasına bir engel koymuştur. Ancak Tanrı isterse, günahkâr insana merhamet edip onu iyiliğe ulaştırabilir. Nasıl ki Tanrı bütün hastalara şifa vermiyorsa, bütün günahkârlar için de bunu yapmaz. Tanrı'nın kime merhamet edip kime etmeyeceğinin insanın bildiği bir kıstası, kriteri yoktur. Bu tamamen Tanrısal iradeye bağlıdır (Tarakçı, 2005: s. 94-95). Bu noktada insanın sorumluluğunun ne olduğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Aquinas, bu sorunu Tanrı bilgisinden yola çıkarak çözmeye çalışmıştır. Buna göre Tanrı ortaya çıkabilecek bütün olasılıkları, mümkünleri de bildiği için ve Tanrı'nın yaptığı seçim tam ve mükemmel bir bilgiye dayandığı için Tanrı'nın bilgiye dayanarak yaptığı seçim insanın sorumluluğunu ve irade hürriyetini de ortadan kaldırmaz (Tarakçı, 2005: s. 97; Aquinas, 2005: s. 543).

Akıl-vahiy ilişkisinde Aquinas, teolojik meseleler söz konusu olduğunda görüldüğü gibi tercihini felsefeden çok dinden tarafa kullanmıştır. Felsefe, doğası gereği her türlü sorgulamaya açıkken, Aquinas, aklın sınırlarını aşan ama akılla çelişmeyen hakikatler olarak kabul ettiği birçok teolojik meseleyi imanın alanına bırakmış ve sorgulamaya kapalı tutmuştur. İnsanın kurtuluşunun önceden belirlenmişliğine ilişkin kaderi ile özgür iradesi arasındaki gerilim de bunlardan biridir. Yaratılan her şeyin, belirli bir amaç doğrultusunda yaratıldığına ve eylemlerinde iradesini Tanrısal iradeyle uyumlu hâle getirmesi gerektiğini düşünen Aquinas, insana akıl ve özgür irade atfetmiş, bu akıl ve özgür iradenin onu diğer canlılardan farklı kıldığını ifade etmiştir. Bununla birlikte, kadere ilişkin düşüncesi ve bunu Tanrı'nın insan algısı dışında kalan zamandan bağımsız, sonsuzluğa tâbi bilgisine bağlı olması özgür iradeyle yapılan seçimlerin sorumluluğundan insanı kurtarmamıştır. Her şeye rağmen, Aquinas'ın Tanrı-insan, Tanrı-evren ilişkisine bir filozoftan çok bir din adamı olarak yürüttüğü akıl damgasını vurmuştur. Aquinas'ın,

İbn Rüşd ve Farabi gibi filozofların yaptığı gibi felsefe ile dini aynı hakikate götüren iki ayrı yol olarak görmesi ve aynı hakikati dışı vurmasına rağmen teolojiyle felsefenin yollarını ayırması özgür düşünceye giden yolda bilim/felsefe alanına yaptığı katkılardan en anlamlısıdır. Üstelik teolojiyi, vahyin kesinliğini ve ebedi mutluluğu öğrettiği gerekçesiyle bilimlerden ve felsefeden üstün tutması da bu gerçeği değiştirmez.

Özgür düşünce, bilimsel ve felsefi epistemolojik gerçekliğin dinî olandan ayrılmasıyla sıkı sıkıya bağlıdır. İbn Rüşd, İbn Sina, Farabi gibi filozoflar bunu başarabilmişlerse de İslam dünyasında daha sonra yaşanan siyasi, sosyal ve düşünsel değişim ve dönüşümler, Kutsal Kitap'ın yegâne epistemolojik kaynak olarak kabul edilmesiyle sonuçlanmış ve aynı hakikate giden çift yol, her şeyi kapsayıcı bir tek yola, din yoluna indirgenmiştir. Bilimsel gerçekliklerin dinî metinlerle kanıtlanmaya çalışılması, günümüzde bile ender rastlanmayan bir uygulamadır. Her şeyi din ile açıklamaya çalışan bir akıl yürütme metodunun, dini inkâr etmenin kafirlikle sonuçlanacağı gerçekliği göz önünde bulundurulduğunda, özgür bir düşünce ortamı geliştireceğini söyleyebilmek zor olacaktır. Oysa Hristiyan dünyasında Patristik dönemde tek hakikate tek yolla gidilebileceği ve bunun da sadece iman olduğu Aziz Augustinus gibi teologlar tarafından vurgulanmışsa da Skolastik dönemi hazırlayan değişim ve dönüşümler, aklın ve felsefenin itibarını iade etmiştir. Thomas Aquinas gibi düşünürler tarafından teoloji ile felsefenin yollarının ayrılması, Avrupa'da hızla gelişmeye başlayan Aydınlanmanın ve insanı edilginlikten etkinliğe yükselten özgür düşüncenin ilk adımları, ayak sesleridir.

3.1.3. Aquinas'ın Siyaset Anlayışı

Aquinas, siyaset düşüncesinde Aristoteles'i rehber edinmiş, Aristoteles düşüncesinin eksikliklerini Hristiyan inancı doğrultusunda giderme çabasına girişmiştir (Cevizci, 2001: s. 262). Aquinas, siyasi yönetim konusunda Patristik döneme damgasını vurmuş olan devletin kökenini ilk günah söylencesiyle ve insanın kötülüğüyle temellendirmeye çalışan Augustinusçu siyaset felsefesini benimsememiş

ve devleti insanların birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklanan doğal ve zorunlu bir kurum olarak görmüştür (Ağaoğulları, 2018: s. 259; Aquinas, 1949: s. 4).

Aquinas, *On Kingship (Krallık Üzerine)* adlı eserinde insanların devlet içinde yaşamalarını insanı hayvandan ayıran tabii özelliklerinden dolayı doğal ve zorunlu olarak açıklamıştır (Aquinas, 1949: s. 4-7). Belli bir amaca yönelindiğinde, bu amaca ulaşmak için birden çok yolun bulunduğu durumlarda, bu amaca en kısa yoldan ulaşmayı sağlayacak denetleyici bir gücün, bir yöneticinin gerekli olduğunu ifade etmiştir (Şenel, 1995: s. 258). Her varlığın ve insanın bir amaç doğrultusunda hareket ettiğini ifade eden Aquinas'a göre, insan tek başına yaşıyor olsaydı akıl ile bu amaca ulaşabileceği en doğru yolu bulabilirdi. Fakat insanlar doğal gereksinimlerinden dolayı toplum hâlinde yaşamaktadır. Bu toplumda her bir bireyin amacı ve çıkarları farklı olduğu için birbirleriyle çatışan çıkarlar kaos yaratır. Dolayısıyla, insanların toplu hâlde tümel çıkarlarını gözetecek ve bireylerin hareketlerini de bu ortak çıkarlarla uyumlaştırmasını sağlayan bir yöneticinin bulunması zorunludur (Şenel, 1995: s. 258-259; Aquinas, 1949: s. 6). Spinoza'nın devleti gerekçelendirme argümanları Aquinas'ın bu düşünceleri ile örtüşmektedir.

Toplumu doğal bir organizmaya benzeten Aquinas, teokratik bir anlayışla iktidarın kaynağını Tanrı (İşçi, 2004: s. 126) olarak görse de iktidarı kimin kullanacağına ilişkin seçimi halkın yaptığını ifade ederek, siyasi iktidarın kullanım hakkını insana vermiştir (Göze, 2011: s. 92). Aquinas, Antik Yunan filozofları ile Orta Çağ Müslüman filozoflarının yaptığı gibi yönetim biçimlerini iktidarı kimin/kimlerin kullandığına göre monarşi, aristokrasi, demokrasi olarak sınıflandırmış ve tek bir otoriteye bağlılığın diğer yönetimlerden üstün olduğu kabulünden yola çıkarak monarşiyi diğerlerinden üstün tutmuştur. Fakat monarşinin de tiranlığa dönüşme tehlikesinden dolayı monarşi, aristokrasi ve demokrasinin bileşimi olan bir yönetimi savunarak, Antik Yunan ve Antik Roma'da savunulan karma anayasal yönetimi bir çözüm olarak görmüştür (Aquinas, 1949: s. 8-34; Aquinas, 2006: s. 1462-1463).

Aquinas, *On Kingship* adlı eserinde tiranlığın kötülüklerinden uzun uzadıya bahsetmiştir (Aquinas, 1949: s. 21-23). Yönetici erkini, toplumu amacına, iyiliğe, mutluluğa ulaştırmak yolunda çalışması koşuluyla Tanrı'dan almıştır. Ancak, Aquinas'ın toplumun mutluluğundan kastı, öte dünyayı da kapsamaktadır. Bunu sağlamak ise dünyevi yöneticilerin değil din adamlarının görevidir. Yöneticinin iktidarını Tanrı'dan alması, kutsal bir yasa değil, doğal bir yasadır. Bu nedenle Aquinas, dünyevi işler söz konusu olunca Hristiyan bir uyruğun pagan bir yöneticiye itaat etmesini bile doğal yasanın gereği olarak görmüştür. Ancak iktidar sınırsız olmayıp Tanrı kaynaklı yasalarla sınırlıdır. Bu yasalar, yöneticinin toplumu kendi çıkarını değil, toplumsal çıkarı gözeterek, zorbalıkla değil adaletle yönetmesini savunur. Toplumsal eşitsizlik konusunda da Antik Yunan düşüncüsüyle Hristiyan inancını uyumlaştıran Aquinas, toplumsal eşitsizlikleri olumlayarak bazılarının yönetmek, bazılarının yönetilmek için yaratıldığını savunmuş, kadın erkek eşitsizliği, ilk günah söylencesinin getirdiği mülkiyet ve kölelik kurumlarından doğan eşitsizlikler gibi konularda Augustinius düşüncelerini aynen benimsemiştir (Şenel, 1995: s. 259). Böylesi bir eşitsizlik düşüncesi Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinden esinlenmiş olan Farabi, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların toplumsal hiyerarşileriyle uyumludur.

Aquinas, işlev ve köken bakımından ilişkisini kestiği devlet ve kilise kurumlarını yasa düzleminde ilişkilendirmeye çalışmıştır. Aquinas, yasa (lex) kelimesinin bağlamak (ligando) kelimesinden türediğini ifade etmiş ve yasayı insana bir şeyleri yapmasını, bazı şeylerden de uzak durması gerektiğini buyuran akli normlar olarak tanımlamıştır. İnsanın amacı mutluluk olduğuna ve bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan bağımsız olmadığına göre yasa da ortak iyiyi gözetmelidir. Aksi halde o şey yasa olmaz; akıl dışı, keyfi bir iradenin buyruğu olmaktan ileri gidemez (Ağaoğulları, 2018: s. 259; Aquinas, 2006: s. 1329-1330).

,

Aquinas yasaları sonsuz yasa, doğal yasa, beşerî yasa ve ilahî yasalar olarak dörde ayırmıştır (Aquinas, 2006: s. 1332). Aquinas'ın sonsuz yasadaki kastı, evreni yöneten, evrenin yazgısını belirlemiş olan evrensel tanrısal akıldır. Örneğin her varlığın Tanrı yolunda yetkinliğe ulaşmaya çalışması sonsuz yasanın gereğidir. Sonsuz

yasa, tanrısal akla dair olması nedeniyle insan aklının üzerinde olsa bile insan aklı tanrısal akıldan küçük de olsa bir pay aldığı için sonsuz yasaya da tümüyle yabancı değildir (Aquinas, 2006: s. 1333; Şenel, 1995: s. 258). Sonsuz yasanın bir uzantısı olan doğal yasa ise akıllı yaratıkları doğal yeteneklerine uygun akıllı bir yaşama yöneltten yasadır. Aquinas doğal yasaya örnek olarak, toplumsallık eğilimini, doğruyu arama eğilimini, anlama yetisini geliştirme eğilimini verir. Hayvanlarda doğal yasa içgüdülerine göre hayatta kalma çabalarını içerse de insan akıllı bir varlık olduğu için bu akılla insan hayatta kalma çabasının ötesine giderek varlığını geliştirmeye çalışır. Bu eğilim ise doğal yasanın buyruğudur (Aquinas, 2006: s. 1333-1334; Şenel, 1995: s. 258). Sonsuz ve doğal yasaların bu soyut niteliğinin dışında, insanların toplum hâlinde bir arada yaşama gereksinimlerinden kaynaklanan ve dünyevî yaşam kurallarını oluşturmak için insanlar tarafından oluşturulmuş yasalar ise insanî (beşerî) yasalar (Ağaoğulları, 2018: s. 260; Şenel 1995: s. 258; Aquinas, 2006: s. 1334-1335). İnsanlara tanrısal bir akıl olan sonsuz yasa ve tabiatın buyurduğu doğal yasalar iyi ve etkin bir insan olma yolunda rehberlik ediyorsa ve beşerî yasalar insanlara toplum hâlinde uyum içinde iyi bir yurttaş olarak nasıl yaşanacağını yolunu gösteriyorsa Tanrısal yasanın işlevinin ne olduğu akla gelmektedir. Aquinas, hakikatin akılla kavranabilen yönleri olduğu gibi, akıl ile çelişmediği hâlde akli aşan yönlerinin de olduğunu ifade etmiş ve hakikatin bu aşkın yönlerinin iman ile anlaşılabilirliğini vurgulamıştır. Burada devreye vahiy girmektedir. Vahyi ifade eden tanrısal yasa, insanın amacı olan sonsuz mutluluğun yolunu göstermektedir (Ağaoğulları, 2018: s. 260; Aquinas, 2006: s. 1336).

Aquinas'ın bu yasa sınıflandırması, dinî alan ile dünyevî alanı birbirinden nasıl ayırdığını fark edebilmek bakımından anlamlıdır. Tanrısal bir aklın ürünü olarak sonsuz ve doğal yasalarla iyi olanı amaçlayan ve akli olana doğru yönelen insan, beşerî yasalar yoluyla iyi bir yurttaş, tanrısal yasa yoluyla da iyi bir dindar olmaktadır. Bütün yasalar kaynağını Tanrısal akıldan alsa da Aquinas buradan kilise üstünlüğü (plenitudo potestatis) savına ulaşmamış, iktidarın kaynağını Tanrısal ancak kullanım alanını dünyevî olarak gören Aquinas, toplumların kendi koyduğu yasalar olan beşerî yasalarla yönetildiğini ifade etmiştir (Ağaoğulları, 2018: s. 260). Ancak dünyevi iktidarı elinde tutanlar ve beşerî yasaları yapanlar tiranlaştığında Aquinas tipik bir Orta

Çağlı olarak bunun Tanrı'nın istenci ve rızasıyla olabileceğini söyler. Tanrı'nın işlenen günahlar nedeniyle bir ceza olarak tiranı gönderme olasılığına karşın yapılacak şey Tanrı'ya dönmektir. Ağaoğulları'na göre, eğer insani uygulamalar tiranlık sorununa bir çözüm bulamıyorsa Tanrı'dan yardım istemeyi öngören Aquinas, Kilise'yi tiranlığın ortaya çıkmasını önlemek konusunda etkin bir güç olarak görse de tiranın keyfi yönetimine yaptırım uygulayabilecek doğrudan bir müdahaleyi hoş karşılamamakta ve bu da Aquinas'ın dünyevî ile ilahi olanın yollarını ikisine de kendi alanında özerklik vererek ayırmasından kaynaklanmaktadır (Ağaoğulları, 2018: s. 261). Şenel'e göre ise Aquinas, yönetici tiranlığa kaydığında kilisenin onu indirebileceğini söyleyerek, kilisenin üstünlüğünden yana, ılımlı bir papalık yanlısı politika gütmüştür (Şenel, 1995: s. 259).

Aquinas düşüncesinde ortak iyi yerine, tiranın keyfi yönetimini yansıtan adaletsiz yasalar “yasadan ziyade, şiddetin icraatıdır”. Bundan dolayı, toplumsal bir kaos yaratmayacaksa, yurttaşların böyle yasalara itaat etme yükümlülüğü yoktur. Ancak Aquinas; Gazâlî, İbn Teymiyye gibi Müslüman âlimlere benzer bir şekilde toplumda anarşi ve istikrarsızlık oluşması tehdidine karşın adil olmayan yasalara itaatsizliği tavsiye konusunda gönülsüzdür (Göze, 2011: s. 93). Bunun için *On Kingship* kitabında tiranların zorbalıklarına bir şekilde katlanılabiliyorsa, onların öldürülmemesi uyarısında bulunmuştur (Aquinas, 1949: s. 105-106). İtaate ilişkin bu düşünceler, Spinoza'nın kaos çıkmaması için akıl dışı da olsa devletin yasalarına uymanın zorunluluğu savunusunu akla getirmektedir. Buna karşın Tanrı yerine kendisine tapınılmasını isteyen bir tiranın emirlerine Aquinas'a göre kesinlikle uyulmamalıdır (Göze, 2011: s. 95).

Aquinas'ın dinî ve dünyevî alanda yetkili tekel güç olarak Kilise'nin görülmesine karşı geliştirdiği düşünceler ve siyaseti ayrı bir bilim olarak ele alan Aristotelesçi tutumu, O'nu bir din adamı olarak diğer Orta Çağlılardan farklı bir yere taşımıştır. Yaptığı yasa tasnifiyle dünyevi alanda dünyevi yöneticilerin koyduğu beşerî yasalara itaat edilmesi gerektiğini düşünmesi ve bunlara müdahale noktasında Kilise'nin sınırlı bir yetkisi olduğuna yaptığı vurgu, Avrupa'da evrimsel bir süreçte kurumsallaşacak ve Kilise ile güç mücadelesine girerek gitgide daha da

dünyevileşecek olan beşerî siyasal alanın Orta Çağdaki habercisi olmuştur. Aynı hakikati ifade eden farklı metotlar olarak felsefe/bilim ile teolojinin yollarını ayıran Aquinas'ın, patristik dönemin devleti ilk günahla malul bir ceza olarak ontolojik temellendirmesine karşın savunduğu devletin temeline toplum hâlinde yaşamının doğal bir ihtiyaç olduğunu vurgulayan Antik Çağ temellendirmesi ve yasa sınıflandırması Avrupa'da dinden özgürleşmekte olan dünyevî bir siyasi düşünceye giden yolda büyük bir köşe taşı olmuştur. Hiyerarşik, eşitsiz bir toplum tasavvuru ve organizmacı anlayış bireysel özgürlük ile çelişik olsa da Aquinas, Kilise ile devletin yollarını ayırmakla, dünyevi olanı dinî olandan üstün tutmasa bile, iki alanı birbirine neredeyse eşitleyerek, daha doğru bir ifade ile dinî alanın dünyevî alan karşısındaki uçurum boyutundaki üstünlüğünü azaltarak, özgürleşmeye ve Spinoza düşüncesine giden yolun kilit isimlerinden biri olarak tarihe adını yazdırmıştır.

3.1.4. Thomas Aquinas-Spinoza Karşılaştırması

Aquinas'ın felsefe ve teolojiyi birbirinden ayrı iki disiplin olarak incelemesi, Spinoza'nın *TPI* eserinde gösterdiği çabanın ilk öncülerinden biridir. Ancak Spinoza'ya göre Aquinas'ın düşündüğü gibi hakikatin akli aşan bir yönü bulunmamaktadır. Spinoza'ya göre insandaki tabii ışık da Tanrısal ışık da aynı tözü ifade eden Deus Sive Natura'yı kavramaya yarayan akıldır. Vahiy, Spinoza'ya göre nübüvvet ile aynı anlama gelir ve bu da Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. İnsanların çoğu aynı akıl yürütme yeteneğine sahip olamadıkları ve doğa üstü güçlere inanma eğiliminde olduklarından dolayı vahiy söz konusu olunca akli dışlar. Dolayısıyla ilahi vahiyleri muhayyile yetileriyle kavrayan ve dönemlerinin dindar ve ahlaklı insanları olan peygamberler, Tanrıya ve ahlaka ilişkin konuları insanlara meseller, menkıbeler yoluyla anlatmıştır.

Böylesi bir farklılığın yansımalarından biri iki filozofun Tanrı ve insan arasındaki ilişkilerinde kendini göstermektedir. Skolastik bir teolog olarak Aquinas, insana özgür bir irade atfetmiştir. Akıllı bir canlı olan insan, şu ya da bu seçenekten birini seçmekte hürdür. İradesini Tanrı iradesi ile uyumlaştıran insan kurtuluşa erer. Bunun için, akli aşan hakikatlere iman gerekmektedir. Ancak insan böylesi bir imana

ve dolayısıyla kurtuluşa Tanrı'nın inayeti vesilesiyle erebilir. Aquinas'ın özgür irade atfettiği insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmış gibi görünen böylesi bir çelişkiyi, Aquinas Tanrı'nın bütün mümkünleri ve olasılıkları kapsayan ve insanın aklının almadığı bir zamana tabi olan mükemmel bilgisiyle aşmaya çalışmıştır. Spinoza ise insana hür bir irade atfetmez ve insanın, kendi tabiatının zorunluluğu ile eylediğini söyler. Spinoza'ya göre insanların çoğu Tanrı'nın sözünden çok kutsal kitaplara itaat etmiştir. Oysa Tanrı'nın sözü zihne ilişkin basit kavramlarda mevcuttur. Tanrı'nın insanlardan tek beklediği *“adil olmak ve hemcinsini kendisi gibi sevmek”*ten başka bir şey değildir. Bu, Spinoza'ya göre ahlaklı, dindar ve Tanrı sevgisine nail olmuş bir kişinin yapması gereken tek şeydir. Bunun dışında din ile alakalı ritüeller, törenler ve uygulamaya yönelik pratikler insanın kendisine kalmıştır. Spinoza, kurumsal dine ve ruhbana gösterilen sorgusuz sualsiz itaatin dini yozlaştırdığını ifade etmiş ve şeyler arasındaki ilişkileri nedensellik bağı içinde kavramanın, dolayısıyla sonsuz varlığı zorunluluğuyla kavramanın insan ruhunun erişebileceği en yüce iyi olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla Spinoza düşüncesinde aklın kılavuzluğunda yaşayan dindar insan, dinî zannedilen hurafelerdeki ödüllendirmelere dayanan umut, cezalandırmalara dayanan korku gibi duygulardan azade bir şekilde, aşkın bir güce gerek olmadığını bilincinde olarak özgürleşir.

İnsana hür irade atfeden Aquinas, Tanrı'nın da hür iradesi olduğunu düşünmüştür. Oysa Spinoza'ya göre Tanrı'nın hür iradesi yoktur ve O, zorunluluğa tabidir. Varlık, Tanrı'nın doğasının zorunlu bir sonucudur ve Tanrı, Tanrı olmaktan vazgeçemez. Aquinas ile Spinoza'nın Tanrı tasavvurları arasındaki bu ayrım felsefenin Tanrısı ile teistik dinler arasındaki Tanrı ayrımını yansıtır. Spinoza düşüncesindeki Tanrı, kızan, öfkelenen, takdir eden, merhamet eden, cezalandıran diğer bir deyişle insani duygu ve eylemlere sahip bir Tanrı değil, her şeyin ilk nedeni olan, her şeyin varlığının kendisine dayandığı, deterministik yasaların ilk ilkesi olan Tanrı'dır. Aquinas ise Tanrı'yı hür iradesiyle bir amaç için evreni, zamanı ve diğer bütün varlıkları bir amaç için yaratmış ve akıllı varlıklar olan insanları bir sınava tabi tutan, sonucunda ödüllendiren ve cezalandıran bir güç olarak tasvir etmiştir.

Spinoza, var olan her şeyin Tanrı’da olduğunu ifade ederek ve “Deus sive Natura, Natura Naturans” gibi kavramlar kullanarak, Tanrı ile evreni/tabiatı eşitlemiş ya da en azından tabiatın/evrenin Tanrı’nın varlığının zorunlu bir sonucu olarak dolayısıyla sonsuz/ebedi ve ezeli gibi kabul etmiştir. Oysa tipik bir ruhban perspektifinin ürünü olan bir Tanrı anlayışına sahip Aquinas, Tanrı’nın evreni yaratmasını bir ustanın eserini ortaya koyması gibi bir bilginin ve iradenin ürünü olarak görmüştür.

Aquinas’a göre insan, beden ve ruhtan oluşmuştur. Bedenin ölümlülüğüne karşın ruh ölümsüzdür. Ruhun ebedi mutluluğa kavuşup kavuşmayacağı, kişi hayattayken imanlı olup olmadığına ve Tanrı’nın merhametine bağlıdır. Spinoza’ya göre zihin ve ruh aynı şeyi ifade eder. Spinoza, ruha beden karşısında bir üstünlük atfetmez. Spinoza’ya göre, zihin, ancak ölümsüz bir varlık olan Tanrı ile birleştirildiğinde, yani ilk nedenin bilgisine ulaştığında ölümsüz olabilir.

Aquinas, Tanrı’nın yarattığı şeylerin evrende bir sıradüzeni içinde olduğunu düşünmüştür. Cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, akıllı canlılar olan insanlar ve melekler biçimindeki hiyerarşide, insan dışındaki varlıklar tabii zorunluluklara göre hareket eder. İnsan ise bir şeyi yapmayı ve yapmamayı hür iradesiyle seçer. Spinoza düşüncesinde varlıkların erekleri değil, zorunlulukları vardır. Bu zorunluluk ise temelde tek bir şeye yöneliktir ki bu da hayatta kalmaktır. Spinoza, devletin ontolojisini işte conatus adını verdiği bu çabayla temellendirmiştir. Aquinas’a göre ise devlet ilk günah söylencesinin sonucu bir ceza değil, insanların iyi yaşayabilmek için birbirlerine duyduğu ihtiyaçtan doğan bir kurumdur. Aquinas, ardılı olacak sözleşmecî düşünürlerin ve Spinoza’nın öncülüğünü yaparak devleti bireylerin farklı çıkarlarını uyumlaştıran, tikel iyiden ziyade tümel iyiyi gözeten bir kalıba sokmuştur.

Aquinas ve Spinoza’nın devlete itaati temellendirme gerekçeleri de birbirine yakın gibi görünmektedir. Buna göre Spinoza, insanların devlete neden itaat etmeleri gerektiğine ilişkin olarak bu itaati aklın gereği olarak görmüştür. Çünkü akıl, faydalı iki şeyden daha faydalı olanını, zararlı iki şeyden daha az zararlı olanını seçmeyi

emreder. Devletin otoritesinin olmadığı bir durum insanların hayatta kalma ve varlıklarını güçlendirme çabalarına zarar vereceği için, insanlar bir siyasi bütün altında, güçlü bir devletin kuralları altında yaşamayı tercih edip devlete itaat eder. Aquinas'a göre de devlete itaat etmenin gerekçesi devletin yasalarını Tanrısal yasaya uygun olarak toplumun mutluluğunu, tümel iyiyi gözeterek yönetmesidir.

Aquinas ve Spinoza'nın devlet keyfileştiğinde, adaletten saptığında ve akla/Tanrısal yasalara uygun olmayan emirler verdiğinde de itaati hak edip etmediğine ilişkin düşünceleri kısmen paralellik göstermekle birlikte önemli farklılıklar da taşımaktadır. Spinoza'ya göre, Aquinas düşüncesinde olduğu gibi devlete hemen her koşulda itaat gereklidir. Devlet, saçma bir buyruk verdiğinde bile, aklın bir gereği olarak devlete itaat gerekir. Spinoza, Aquinas gibi, devletin akıl dışı emirlerine direniş konusunda da vatandaşa belli bir özgürlük tanımıştır. Bu özgürlük, yasaların izin verdiği çerçevede vatandaşın akla aykırı olduğunu düşündüğü yasayı devletin ilgili makamına başvurarak düşüncesini bildirmektir. Spinoza hem insanların aynı saçmalıklarda uzlaşmasının düşük olasılıklı bir tesadüf olması, hem de devletin yok olma tehlikesini göze alamayacağı anlamında devletin adaletten uzaklaşma ve baskıcı eylemlerde bulunma ihtimalini zayıf görür. Aquinas'a göre ise devletin adaletten sapması ve yöneticilerin tiranlaşması muhtemel olaylardır. Karma anayasa ve Kilise, tiranlık tehlikesini azaltacak iki güçtür.

Aquinas, dini alanın dünyevi alana müdahalesi konusunda iki alanı da kendi yetki sınırlarında özerk bırakmış ve Kilise'nin devlete ve beşerî yasalara müdahalesini sınırlı bir düzeyde uygun görmüştür. Bununla birlikte Aquinas, yapmış olduğu sonsuz yasa, doğal yasa, beşerî yasa ve ilahi yasa ayrımı ile insanların iyi ve yetkin bir insan, iyi bir yurttaş ve iyi bir Hristiyan olma cihetinde birbirlerinden ayrı şeyler olduğunu vurgulamıştır. Her yasanın kaynağını Tanrısal bir akıl olarak sonsuz yasada arayan Aquinas, beşerî yasa koyuculara hükmettiği topluma göre dünyevi bir özerklik alanı tanımıştır. Ebedi mutluluğun ise vahiy ile gelen ve akılla çelişmeden fakat akılı aşan iman ile kavranan ilahi yasalarda olduğunu düşünen Aquinas, ilahi yasa doğrultusunda toplumu eğitmeyi ve yönlendirmeyi Kilise'nin yetki alanına bırakmıştır. Spinoza ise Tanrısal yasanın sadece insan tabiatının incelenmesinden yola çıkılarak

anlaşılabileceğini, bunun için Kilise gibi bir kurumun anlatılarına ve mesellerine ihtiyaç olmadığını, ayinlerin, ritüellerin, âdetlerin toplumsal bütünleşmeden başka bir amaca hizmet etmediğini ifade etmiş ve Tanrısal yasanın karşılığının bir ödül veya ceza olmadığını, Tanrısal yasanın kendisinin başlı başına bir ödül olduğunu ifade etmiştir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın iradi bir özgürlüğünden değil, sonsuz bir zorunluluktan doğan Tanrısal yasa Tanrı'yı bilmek ve onu özgürce sevmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla mucizeler, tabiat üstü olaylar ve Aquinas'ın belirttiği aklın sınırlarını aşıp yalnızca iman ile öğrenilen şeyler Spinoza teolojisinde Tanrısal yasa olamaz. Bu teolojide Tanrısal yasaya tabi her şey belirli bir nedensellik ve zorunluluk çerçevesinde işler ve insan bu zorunlulukları bildiğinde Tanrı'yı bilmiş ve özgürleşmiş olur. Bununla birlikte hurafelere inanan, ödül umudu ve ceza korkusu arasına sıkıştırılmış yığınlar, halkı kontrol altında tutmak isteyen devletlerin en arzu ettiği şeydir. Halbuki özgür bir birey, kurumsallaşmış dinin hurafelerinin verdiği ceza korkusuyla değil, aklın emrettiği bağlamda zararlı bir sonuçtan kaçınmak zorunluluğunun bilincinde olarak yapılmaması gereken şeyden uzak durur.

Tanrısal yasanın insanlara *adil olmak ve hemcinsini kendisi gibi sevmekten* başka hiçbir şey buyurmadığını söyleyen Spinoza'ya göre, devlet, sahip olduğu Tanrısal hak/güç gereği kurumsallaşmış dine ilişkin gerekli gördüğü düzenlemeleri yapabilir. Devlet ile dini Aquinas'ın yaptığı gibi özerk alanlar olarak tanımlamanın ötesinde, dini devletin belirlenimi altına koyan Spinoza, düşünce ve inanç hürriyetini insanların en temel özgürlükleri arasında değerlendirmiş ama ibadet ve dine bağlılık uygulamalarının devletin yararı ve huzuruna ters düşmemesi şartını da koymuştur. Spinoza bireylere tanıdığı bu sınırlı özgürlükle, aslında tümel bağlamda daha büyük bir özgürlüğe kapı açılacağını düşünmektedir. Çünkü daha güçlü bir devlet, vatandaşlarına daha güvenli ve daha kaliteli bir yaşama ortamı sunacak ve bu güçlü devletin çatısı altında yaşayan bireyler daha güvenli bir ortamda anlama yetilerini iyileştirecek ve düşüncelerini ifade edebilip özgürleşeceklerdir.

Spinoza'nın Tanrı tasavvuru, varlık ve insan anlayışı, vahiy-nübüvvet kurumlarına bakış açısı ve siyasete ilişkin düşünceleri ile Aquinas'ın bunlara ilişkin perspektifleri arasındaki şaşırtıcı benzerlikler, Spinoza'nın teopolitik felsefesi ile

Farabi, İbn Tufeyl, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının teopolitik düşüncelerinin bağlantısal bütünselliğini ortaya koymak noktasında önemli bir kanıttır.

3.2. BRABANTLI SİGER

Brabantlı Siger, Hristiyan Batı medeniyetinde modern anlamda filozof sayılabilecek ilk düşünürdür. Onun çalışmalarında, felsefi alanın Hristiyan teolojisi bağlamından ayrışması başlamış ve ilk kez aklın otoritesi ile vahyin otoritesi arasındaki karşıtlık gündeme gelmiştir (Voegelin, 1944: s. 507-510). Siger, Aristoteles ve İbn Rüşd tarafından belirlenen düşünce yörüngesinde kalmaya yönelik tuhaf bir tatmin ile büyük bir felsefi zekayı birleştirmiştir. Siger'in orijinallliği, Hristiyan doktrini ile felsefi ilkeleri, inanç ve akıl arasındaki çelişkileri uyumlaştırma girişiminde bulunmadan, birini ya da diğerini geçersiz olarak reddetmeden yüzleşmeye istekli olmasıyla psikolojik bir bilmece sunmuştur (Voegelin, 1944: s. 513). Siger, İbn Rüşdçülerin 13. yüzyıldaki bir öncüsü, Latin İbn Rüşdçülerinin lideridir. Siger'in bugünkü Belçika topraklarında kalan Brabant Dükalığına bağlı bir köyde 1240 dolaylarında doğduğu tahmin edilmektedir. Eğitiminin ilk yıllarını Liege kentinde tamamladıktan sonra, Aziz Pavlus kilisesinde rahip olmuş, sonrasında Paris Üniversitesi'ne gitmiş ve Picard topluluğuna katılmış, 1215 yılından itibaren yasaklı hâle gelen Aristoteles felsefesine ilişkin dersler vermiştir. Siger, Aristoteles yorumları nedeniyle suçlanmış, Aristoteles yorumları Hristiyan inancına aykırı bulunmuştur. Aquinas, *De Unitate Intellectus (Akılların Birliği Üzerine)* adlı eserinde, Siger'in Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* şerhine karşı tepkisini ifade etmiştir (Akyol, 2018: s. 110).

Siger, aklın birliği, ahlaki belirlenimcilik, dünyanın ezeli ve ebediliği, ilahi basiretin reddi gibi felsefi konularda sunduğu önermeler nedeniyle 1270 yılında Kardinal Tempier tarafından kınanmış ve kendisiyle birlikte üç öğretim üyesi Paris Üniversitesi'nden uzaklaştırılmıştır. 1277 yılında Siger'in bazı felsefi yargıları yeniden suçlanmış ve Papalık makamı önünde yargılanmak üzere Orvieto'ya gitmiştir. 1282 yılında Siger, Papalığa bağlı çalışan bir sekreter tarafından bıçaklanarak

katledilmiştir. 1500 yılı civarında Agostino Nifo tarafından yazılan bir yazıda Siger, İbn Rüşdçülüğün kurucusu olarak anılmıştır (Maurer, 1982: s. 407-408; Bazan, 2002: s. 632-633).

Siger'in mantık ile ilgili verdiği eserler arasında *Quaestiones Logicales* (Mantıkla İlgili Sorular) ve *Sophistima* sayılabilir. Siger'in Aristoteles eserleri üzerine yorumları *De Anima De Generatione* (Oluş Üstüne), *Physika* ve *Metaphysica* (Fizik ve Metafizik) eserleridir. O dönemdeki en ünlü metinlerden biri olan *Liber de Causis* (Nedenler Kitabı) ile özgün çalışmaları olan *De Necessitate et Contingentia Causarum* (Nedenlerin Zorunluluğu ve Olumsuzluğu Hakkında); *De Aeternitate Mundi* (Evrenin Ezeli-Ebediliği Hakkında) ile *De Anima Intellectiva* (Akılsal Ruh Hakkında) kitapları önemlidir. Siger *De Anima Intellectiva* adlı eserini, Aquinas'ın Papalığın emri ile yazdığı *De Unitate Intellectus Contra Averroistas* (İbn Rüşdçülere Karşı Aklın Birliği) adlı yapıtına cevap olarak yazmıştır (Akyol, 2018: s. 111).

3.2.1. Brabantlı Siger'in Varlık Anlayışı

Siger'in metafizik anlayışı genel anlamda Aristoteles etkisinde oluşmuşsa da Yeni Platoncu bazı unsurları da içerir. Siger, felsefenin konusunun varlık olarak varlık olduğu noktasında Aristoteles gibi düşünür. Bu düşünceye göre, İlk Varlık ve İlk Neden, metafiziğin genel konusudur. Siger düşüncesinde Varlık ve Bir, aynı şeyi ifade etse de eş anlamda kullanılmaları doğru değildir. Zira varlık, var olma edimini ifade ederken, Bir, kendi içinde bölünemez olanı ifade eder. Var olma edimi, varlığın özüne ait ve özü gereğidir. Bir başka ifadeyle var olma edimi varlığa sonradan eklenmemiştir. Siger'e göre şeyler, saf fiil hâlinde değildir. Eğer böyle olsaydı çokluk olmazdı. Dolayısıyla şeyleri oluşturan iki yön bulunmaktadır. Bunlardan biri varlık (esse), diğeri ise var olma potansiyeli (potentia ad esse) dir (Bazan, 2002: s. 636).

Siger'in İbn Rüşd felsefesindeki bilfiil varlık ve bilkuvve varlık ayırımına benzeyen bu varlık anlayışı, aslında bütün yaratılmış olanları etkileyen ve belirleyen metafizik bir bağımlılıktır. Siger düşüncesinde bu varlık ve imkân bileşimi, tikel

şeylerde ve bozuluşa tabi cisimsel varlıklarda mevcuttur. Halbuki bir bütün olarak evren, türler ve ayrı ayrı tözler sadece var olma potansiyeline sahiptir. İlk Varlık olan Tanrı, bütün şeylerin de ilk nedenidir. Dolayısıyla Tanrı, saf bir varoluş, varlığı zorunlu olan tek şeydir. Ancak Tanrı'nın yarattığı ay altı dünyada, oluş ve bozuluşun hüküm sürdüğü alemde olumsuzluktan ve bir şeyin var olup olmama imkânından bahsedilebilir. Tanrı ise olumsuzluktan ve imkândan münezzehtir (Maurer, 1982: s. 195).

Olumsuzluk, Tanrı'nın dünyaya müdahalesiyle değil madde ile ilgilidir. Siger'e göre madde, yaratma eyleminde Tanrı ile fizik evren arasında bir tür arabulucu görevi üstlenen göksel alemlerin ve İlahi zekanın etkilerinin tam anlamıyla alınmasına engel olacak bir eksikliklerdir. Dolayısıyla ay altı alemde gerçekleşen her şey olumsuz ve imkân dahilindedir. Siger, her şeyin birbirine nedenler zinciri ile bağlı olduğunu düşünmüş, her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı'yı görerek, Tanrı'yı her şeyin tek zorunlu ve uzak nedeni kabul etmiş ve genel anlamda kendisinin her şeyin uzak nedeni olduğunu bilmesi dışında, gelecekteki olumsuz tikel olayları Tanrı'nın bilmediğini düşünmüştür (Maurer, 1982: s. 195).

Siger *de Aeternitate Mundi* adlı eserinde ezeli ve ebedi bir evren tasavvurunda bulunmuştur. Hatta bu eserde evrende yer alan türlerin de ezeli ve ebedi olarak düşünülmesi söz konusudur. Aristotelesçi etkiler altında varlık felsefesini kuran Siger, insanın sonradan yaratılmadığından ve bir ilk insan olmadığından bahseder. Bu bağlamda tikel varlıklara bir önce ve sonra atfeden Siger, tümel kavramlara böyle bir sınırlama koymaz. Siger, akıl tarafından ulaştığı bu sonucun iman ile çelişmediğinin de bilincinde olduğunu ifade etmiştir (Maurer, 1982: s. 196; Bazan, 2002: s. 637).

Siger *de Aeternitate Mundi*'de insan türü veya oluş ve bozuluşa tabi diğer türlerin belirli bir zamanda hiç yoktan var olmaya başladığını savunan filozofların haklı olup olmadığını tartışmıştır. Bu bağlamda Siger, üç hususun cevabını aramıştır. İlk insan türü ve oluş ve bozuluşa tabi diğer varlıklar nasıl meydana gelmiştir? İkincisi tümeller, tikellerde nasıl bulunur? Üçüncüsü türlerin hiç yoktan var olması felsefi

olarak potansiyeli edimselliğe zamanda öncelemesini gösterse de gerçekte hangisi diğerini zamanda önceler (İskenderoğlu, 2009: s. 434).

De Aeternitate Mundi eserinde Siger, filozoflara göre, insan türünün Tanrı tarafından yoktan var edildiğini ve bu varlığın özsel olarak değil ilineksel olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. Siger, filozoflara göre tekil olarak her insanın başka bir insan tarafından ilineksel olarak meydana getirildiğini ve bunun için de filozofların insan türünün bir başlangıcı olduğunu ifade ederek bu görüşün tutarsız olduğunu vurgulamıştır (Siger, 2004: s. 2-6). Siger'e göre bunun sebebi oluş ve bozuluşa tabi bir türün bir nedensellik zinciri içinde kendi türünden bir başka tikel birey tarafından meydana getirildiğinin ve bunun sonlu veya sonsuz olduğunun kanıtlanamamasıdır (Siger, 2004: s. 6). Bununla birlikte Siger'e göre tümeler, tümel kavramlar olup nefiste mevcudiyetleri yoktur. İnsan, taş gibi tümel kavramların varlığı nefisten bağımsız ve tümeldir. Siger, tümel kavramların cismani olmadığına ilişkin olarak Aristoteles ile aynı düşüncededir. İbn Rüşd'ün, tümel kavramların anlaşıldığı kadar nefste bulunduğu görüşünü Siger kabul etmiştir. Siger'e göre tümel bir kavramın akıl tarafından kavranabilmesi için potansiyel hâlde bulunması yeterlidir. Dolayısıyla Siger'e göre akıl, maddeyi önceler (Siger, 2004: s. 7-10).

De Aeternitate Mundi eserinde Siger, oluş olarak potansiyel olanın edimsellikten önce geldiğini söyler. Siger, eserinin dördüncü bölümünde bunu inşaatçının, inşaatı meydana getirmeden evvel, bu meydana getirme yeteneğinin olması gerektiği örneğinde açıklamıştır. Şeyler oluşta kusurludan mükemmele doğru, bilkuvveden bilfiile doğru ilerlediği için oluş bağlamında potansiyel olan edimselliği önceler. Fakat zaman bağlamında düşünüldüğünde Siger, potansiyelin edimselden önce geldiği görüşüne katılmamaktadır. Buna göre potansiyel olarak varlığı mümkün bir varlık, edimsel hâlde mevcut bir varlıktan meydana geldiği için, Siger'e göre bilfiil varlık zaman bakımından bilkuvveyi öncelemektedir (Siger, 2004: s. 11-12).

Dünyanın belli bir zamanda yoktan yaratılmasının inkârı, tikel ruhların ölümsüzlüğünün inkârı, ahiret hayatının inkârı, dünyevi eylemlerin uhrevi ödül ve

cezaya tabi tutulmasının inkârı Spinoza'nın teopolitik felsefesiyle birebir uyum gösteren ve Hristiyan doktrinine tezat başlıca olumsuzlamalardır (Voegelin, 1944: s. 518). Bu anlamda Siger, Kilise baskılarına ve kendisini Hristiyan imanı ile aykırı şeyler düşünmekle suçlayan meslektaşlarına karşı din adamı kimliğini ayrı bir yere koyarak filozofça düşünmeyi başarmış düşünürler arasında yerini almıştır. Özgür bir filozof olarak hapisanede katledilen Siger, özgürlüğün yolunun belki de inançları sorgulayabilmekten geçtiğini ispatlamıştır. Kendisinden dört yüz yıl sonra yaşayacak olan Spinoza, aynı düşünceleri savunduğu gerekçesiyle aforoz edilmiştir.

3.2.2. Brabantlı Siger'in Bilgi ve Toplum Anlayışı

İbn Rüşdçülerin aklın birliği konusu ile ilgili görüşlerini tespit etmek zor olmakla birlikte, Siger'in bu konudaki görüşlerinin süreç içinde değişiklik gösterdiği bilinmektedir. Siger, 1270'te Paris'te kınanmasından önce insanî aklın birliğini savunurken, zamanla bu tutumunu terk ettiği görülmüştür. 1270 öncesinde Siger'in saf İbn Rüşdçü bir eser olarak yazdığı *Questiones in Tertium de Anima (Ruh Üstüne)* çalışmasında Siger, nefsin mahiyetiyle alakalı olarak bitkisel ve hayvani nefislerin maddeden kaynaklandığını, insanî (aklî) nefsin ise dışardan gelerek onlarla birleştiğini ve bu birleşmenin sonunda nefsin yalın bir nefis değil, bileşik bir nefis olduğunu ifade etmiştir (İskenderoğlu, 2009: s. 430; Dales, 1995: s. 131-132).

Questiones in Tertium de Anima eserinde Siger, aklın ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı sorununa ilişkin olarak yine Aristoteles ile aynı düşüncededir. Aristoteles'e göre İlk İlke tarafından doğrudan yaratılan şeyler sonradan değil, ezeli olarak vardır. Zira aksi takdirde İlk İlke'nin iradesinde bir değişiklik olduğunu kabul etmek gerekir. Siger'e göre Aristoteles'in bu düşüncesi muhtemelen doğrudur. Bu düşünceye kesin denilebilmesi için ilahi iradenin mahiyetini bilmek gerekir ki bu mahiyet bilinmezdir. Aklın maddi olup olmadığı noktasında Siger yine Aristoteles düşünceleri bağlamında maddi olan varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olduğunu, aklın maddi olmadığını ve dolayısıyla oluş ve bozuluşa da tabi olmadığını düşünmüştür. Ancak aklın bu sonsuz özelliği Siger'e göre kendiliğinden değil, İlk İlke tarafından verili olduğu için Siger yine Hristiyan öğretilere bağlı olarak aklın mümkün ve

yaratılmış bir varlık olduğunu savunmuştur (İskenderoğlu, 2009: s. 430; Dales, 1995: s. 133-134).

Questiones in Tertium de Anima çalışmasında Siger insani aklın birliği noktasında, aklın maddi olmayışının aklın birliğini beraberinde getirdiğini savunmuştur. Aklın bir olması durumunda bir insan bir şeyi öğrendiğinde aynı şeyi bütün insanların da öğreneceğine yönelik itirazlara Siger duyuşal bilgi ve tahayyül bilgisi olmadan akli bilginin elde edilemeyeceğini ve her insandaki duyuşal algılamının ve tahayyül yetisinin farklılığından dolayı akli bilginin de farklı biçimde elde edileceğini savunarak cevap vermiştir. Bununla birlikte Siger'e göre etkin ve edilgin akıl iki ayrı töz değil, aynı tözün iki farklı kuvvetidir (İskenderoğlu, 1995: s. 431).

Siger'e göre soyutlama yoluyla elde edilen bilgi, kavranabilir özün imgede varsayılan maddi koşullardan ayrılmasıyla mümkün olur. Bu da İbn Rüşd düşüncesindeki gibi faal aklın bir eylemidir. Duyular ve tahayyül yoluyla elde edilen bilgiler, faal akıl tarafından maddeden soyutlanarak kavramsal düzeyde bilgi elde edilir. Dolayısıyla Siger düşüncesinde faal akıl, madde ve formun yani potansiyel alıcı öznenin ve belirleyici biçimin bir bileşimidir. Edilgin akıl ise Siger'e göre maddidir (Bazan, 1981: s. 442-443).

Hristiyan Batı dünyasında felsefi hakikatler ile imanın gerektirdiği hakikatler arasındaki gerilim gitgide büyümüş ve bu gerilim kendini Siger'in metinlerinde hissettirmiştir. Aristoteles'ten bahsederken büyük harfle "F" ile başlayan "Filozof" kelimesini kullanan Siger, ruhun bedene içkin olduğunu şu şekilde ifade etmiştir (Siger, 1972: s. 156): "*Biz, Filozof'un düşündüğü gibi, akli nefis (ruh) ile bedenin birleşik olduğunu söylüyoruz, ancak kutsal Katolik inancı Filozof'un bu düşüncesiyle çelişiyorsa, diğer örneklerde olduğu gibi bu hususta da Katolik inancını tercih etmeyi diliyoruz.*" Siger'in bu ifadeleri, felsefi hakikatler ile dinî hakikatlerin çelişebileceğini kabul ettiğini ispatlar niteliktedir.

Siger, bundan daha cüretkâr şeyler de söylemiştir. Örneğin (Siger, 1972: s. 154): *“Doğal bir biçimde doğal olaylar hakkında konuştuğumuzda Tanrının mucizelerine dair hiçbir şey yok”* diyerek olaylarda mucize aramanın gereksizliğini vurgulamıştır. Siger, ruhun ölümsüzlüğü tartışmasında da kritik bir noktaya varmış ve ruhun ölümsüzlüğünü reddetmiştir (Siger, 1972: s. 166). Ancak Siger’in lanetlenmesine ve kınanmasına neden olan şeyler sadece insan ruhu ve alemin ezeliliği çerçevesinde değildir. Siger’in felsefeye adanmış bir yaşamdan daha mükemmel bir şey olmadığını ve filozofların bu dünyanın tek bilgeleri olduğuna dair düşünceleri de lanetlenmiştir. Siger’in eserinde şu cümle göze çarpmaktadır (Siger, 1972: s. 171): *“Uyanmalı, çalışmalı ve okumalısın ki geriye kalan şüpheden daha fazla çalışmaya ve okumaya yönlendiriliyorsun, çünkü yazısız bir hayat ölümdür, mezardır”*.

Din ile felsefe arasındaki ilişkiden yola çıkarak İbn Rüşd’e ve sonra onun Latin kökenli temsilcilerine atfedilen çifte hakikat öğretisine göre felsefi hakikatlerle teolojik hakikatler birbiriyle çelişebilir (Arıcan, 2008: s. 233). Etienne Gilson’a göre, Siger için hakikat, sadece vahyi hakikati ifade eder ve Siger hiçbir şekilde aklı, vahyin üstünde konumlandırmaz (Gilson, 1999: s. 118-122). Oysa Siger Katolik Kilisesi ile düştüğü anlaşmazlığa bir çözüm bulmak için felsefe ile teolojinin ayrı hakikatler ifade ettiğini İbn Rüşd’den mülhem öne sürmüştü ve onun bu görüşleri itibar görmediği için Kilise tarafından mahkûm edilmiştir (Arıcan, 2008: s. 237). Amsterdam’daki hahamlar, *Etika*’daki izahlarından dolayı ateist olarak kabul ettikleri Spinoza’nın da İbn Rüşd gibi düşündüğünü vurgulayarak onu aforoz edip lanetlemişlerdir (Arıcan, 2008: s. 241).

Dünyaya içkin insan anlayışı, Hristiyan inancının aşkınlığıyla çelişen yeni bir insanlık fikrini gerektirir. İsa Mesih’in mistik bedeni olarak insanlık fikrinin yerini, sonsuzluk boyunca var olan kolektif bir birim olarak insan türü fikri alır. Dahası, hiçbir bireysel ruh, bedene şeklini vermez, ancak akıl insan varlığının üstünde çalışır. Biyolojik olduğu kadar entelektüel olarak da insanlığın kolektif varoluşuna ilişkin bu metafiziksel varsayım, Hegel’in kendileri için “Klasik Nesnel Zihin” formülünü bulduğu dünyaya içkin Batı tanrılarının ilk kez ortaya çıkışına işaret eder. Siger’e göre, nesnel akıl insanlığın ruhudur ve daha sonra insanlığın yaşadığı tikelleşme sürecinde,

ulusal birimlerde, ırksal olarak belirlenmiş gruplarda ve işlevsel olarak belirlenmiş sosyal sınıflarda çok sayıda kolektif ruhun yükselişi görülür. Ayrıca, insanların nesnel zihne katılım derecelerine göre farklılaşması yoluyla kolektif hiyerarşik düzenine yönelik eğilimler de farklıdır. Siger de İbn Rüşd gibi, felsefi olmayan insanı aşağı bir kalitede görür (Voegelin, 1944: s. 520).

Siger, bir eylemin bir grup insan için kötü sonuçlara yol açabileceğine, ancak yine de kısmi kötülük bütününe çıkarırsa iyi olarak değerlendirilmesi gerektiğine karar verdiğinden, iyi ve kötü kavramlarını sosyal olarak değerlendirmiştir. Grubun refahını önde tutan eğilimi, Siger'i toplum refahını önceleyen faydacı etiğin ilk örneklerinden biri olan İbn Rüşd'ü kolektivizme taşımıştır. Dahası, dünyaya ait katı içkinci bir görüşe sahip olan Siger, dünyadaki işlere ilişkin Tanrısal müdahaleye izin vermeyen bir felsefi tutuma sahiptir. Siger'e göre ezelden var olan alem, kendi iç yapısındaki kanunlardan başka hiçbir şey tarafından yönetilmemektedir. Bu anlayışta, Hristiyan tarih fikrinin yerini, dünya yıllarının ebedi dönüşüne ilişkin Babil-Yunan fikri almıştır. Tür, başlangıcına geri döner ve yeni bir özdeş döngü için yola çıkar (Voegelin, 1944: s. 521).

Siger, tarihsel olmayan ancak belli bir aktivizmden de yoksun olmayan bir konumdadır. Onun faydacı etiği sosyal bir tümellik dahilinde anlamlıdır. Siger belli bir değerler ölçeğine sahip olarak, toplulukta ne yapılması gerektiğinin bilgisine sahip olur. Örneğin fırıncılık işiyle ilgili, fırın dükkân sahiplerinin çıkarlarına zarar veren bir uygulama toplumun genelinin refahına hizmet ediyorsa, Siger'e göre bu uygulama haklıdır (Voegelin, 1944: s. 523).

Bu müdahaleci eğilim, değerlerinden emin ancak insan ve toplum yaşamının tarihsel yapısına karşı kör olan entelektüel bir tavırla tipik bir bağlantı içinde sıklıkla ortaya çıkar. Siger'in konumunda, Batılı, tarihsel olmayan, etik açıdan faal aklın nesnel geçerlilik iddiasını ve tarihsel büyümenin değerlerini dikkate almaksızın toplumsal iyi ile toplumsal kötü arasında ayırım yapma hakkını ilan ettiğini söyleyebiliriz (Voegelin, 1944: s. 523).

3.2.3. Brabantlı Siger-Spinoza Karşılaştırması

Brabantlı Siger ile Spinoza, kendi dönemlerinde çeşitli dinî baskılar altında düşüncelerini ifade etmeye çalışmış filozoflardır. Brabantlı Siger, bir grup meslektaşıyla birlikte yasaklı İbn Rüşdçü Aristoteles şerhlerini çalışmak ve bu düşünceleri benimsemek nedeniyle Katolik Kilisesi tarafından kınanmış, yargılanmış ve hapiste yaşadığı bir bıçaklı saldırı sonucu ölmüştür. Spinoza ise mensup olduğu Musevi cemaati tarafından Tanrı, evren, insan, din ve toplum meselelerinde öne sürdüğü düşünceler nedeniyle aforoz edilmiş ve lanetlenmiş, bununla da kalmamış, uğradığı bir bıçaklı saldırıda yaralanmıştır.

İkisi de ontolojik temelini bir İlk Neden'e dayandırmış ve tüm varlıkları temelde İlk Neden'e bağlı bir nedensellik zincirinin halkaları olarak düşünmüştür. İlk Neden ise diğer bütün varlıkların uzak nedeni olarak görülmüştür. Spinoza "Deus Sive Natura" ifadesiyle Tanrı anlamına gelen Deus'u, doğa anlamına gelen Natura ile eşitlemişse de Siger düşüncesinde Tanrı ile Doğa'nın aynı anlamlara geldiğine dair bir emare bulunamamıştır. Siger'in *De Aeternitate Mundi*'de açıkça görülen, evrenin ve oluş ve bozuluşa tabi türlerin bile ezeli olduğuna ilişkin düşüncelerine benzer şekilde Spinoza evrene sonsuzluk atfetmiştir. Ancak, evrene sonsuzluk atfetmenin Tanrı ile evreni eşitlemek anlamına gelmediği İbn Rüşd, Farabi, İbn Tufeyl gibi Müslüman filozofların açıklandığı başlıklar altında görülmektedir. Zira Tanrı, evrenden bağımsız olan bir fail, evren ise onun bir fiili olarak görüldüğünde, sonsuz failin fiilinin de sonsuz olacağı fikri ön plana çıkmaktadır. Latin İbn Rüşdçülerin önderi olan Siger'in de bu düşüncede olması muhtemeldir.

Varlıkların imkânı ve zorunluluğu noktasında Siger ile Spinoza arasında esaslı bir ayrım görülmektedir. Zira Siger'e göre oluş ve bozuluşa tabi tüm varlıklar bilkuvvedir. Yani bu türden varlıklar, Siger'e göre varlığı da yokluğu da mümkün olanlardır. Siger, İbn Rüşd ve diğer Müslüman filozoflar gibi yalnızca Tanrı'yı zorunlu bir varlık olarak görür. Böylesi bir düşünce ise Tanrısal özgür bir iradenin varlığına kapı açmaktadır. Oysa Spinoza'ya göre, şeyler Tanrısal varlığın zorunlu sonuçlarıdır.

İki filozofun Tanrı tasavvuru, antropomorfizmden uzaktır. Siger, şeylerin birbirine olumsal nedenler zinciriyle bağlı olduğunu, Spinoza şeylerin birbirine zorunlu nedenler zinciriyle bağlı olduğunu düşünmüşse de Tanrı'yı şeylerin uzak İlk Neden'i olarak düşünen filozoflar, Tanrı'yı tikellerden münezzeh tutmuşlardır. Böylesi bir düşünce, Tanrı'nın tikellere ilişkin bilgisi, insanları ibadet ve amelleri nedeniyle ödüllendiren ve cezalandıran niteliği, öfkelenen, kıskanan, seven bir Tanrı tasavvuruna sahip dinlerin düşünceleriyle ters düşen ve bireyi özgürleştiren bir metafiziğe kapı aralamıştır.

Siger ve Spinoza, ilahi mucizeleri reddetmiştir. Spinoza *TPI* adlı eserinde ilahi mucizelerin Tanrı'nın varlığından ziyade yokluğunun veya gücündeki noksanlığın bir kanıtı olabileceğini öne sürmüşken, Siger *De Anima Intellectiva* adlı eserinde tabii olaylar dışında mucizevi hiçbir şeyin olmadığını vurgulamıştır. İki filozof da mucizeleri yadsımaları, alemin ezeliliği vurgusu ve ruhun ölümsüzlüğünün inkârı gibi meseleler yüzünden lanetlenmiştir.

Siger'in nefse bakış açısında bitkisel ve hayvani nefislerin maddiliğini savunurken, insani olan akli nefsin maddeden soyut olduğuna yönelik düşüncesi, kademeli bir varlık anlayışının ürünüdür. Buna karşın Spinoza düşüncesinde diğer bütün varlıklar gibi insan da tabiatın zorunluluklarına göre eylemesi bağlamında hür bir iradeye sahip değildir. Siger'e göre, insan aklının duyusal ve mütehayyile kuvveti ile bilgi edinen kısmını yansıtan edilgin akıl denilen biçimi maddi iken, soyutlama yoluyla kavramların bilgisine sahip olan faal akıl bilgiyi alma potansiyeli olan özne ile formun bir bileşimi olarak maddi değildir. Buna karşın Siger ve Spinoza bilgi edinme sürecinde duyumlarla elde edilen bilgi ile mütehayyile ile elde edilen bilginin, kavramların soyutlama ile elde edilen üst bilgiye gitme aşamasında birer basamak olduğunu düşünmek noktasında ortak bir epistemolojik bakışa sahiptir.

Siger, din-felsefe, bilgi-iman, akıl-vahiy ilişkilerine dair meselede İbn Rüşd'e atfedilen çifte hakikat öğretisini daha ileri bir noktaya taşımış gibi görünmektedir. Siger, İbn Rüşdçü "tek hakikate giden iki farklı metot olarak din-felsefe" dikotomisini,

din ve felsefeyi ayrı ayrı hakikatlere varabilen alanlar olarak bir değişikliğe uğratmış ve bu değişiklik sonrasında Latin İbn Rüşdçüleri'nin “çifte hakikat” öğretisi İbn Rüşd'ün kendisine mal edilmiştir. Siger, Aristoteles'in İbn Rüşd şerhlerinden, Katolik inancıyla felsefenin çeliştiği sonucunu çıkarmış, din adamı kimliğinden vazgeçmeyerek olaylara filozofça bakabilmeye çalışmıştır. Spinoza ise kabul ettiği gerçek dinin özünün “*adil olmak ve hemcinsini kendin kadar sevmek*” olarak yorumlayarak akli veya dinî hiçbir araştırmanın sonucunun bu hakikatten aykırı düşmeyeceğini ifade etmiştir. İnançla ibadetle ilgili diğer meselelerin ise vahyin özü ile bağlantısı olmadığını, bu bağlamda felsefe ile dinin amaç ve metot bakımından farklı olduğunu, felsefenin düşünmeye ve özgürleşmeye, dinin ise itaate sevk ettiğini ifade eden Spinoza'nın din-felsefe ayrımının erken örneği Siger düşüncesinde görülmektedir. İki filozofa göre de dinle felsefe birbirinden bağımsız iki alandır.

Siger'in siyaset felsefesi ile alakalı kapsamlı bir bilgiye ulaşılammış olmakla birlikte Eric Voegelin tarafından 1944 yılında kaleme alınan *Philosophy and Phenomenological Research* dergisinde yayımlanan “Siger de Brabant” adlı makaleden Siger'in bireysellikten ziyade toplumsallığı ön plana çıkaran kolektivist bir bakış açısına sahip olduğu anlayışı çıkarılmaktadır. Bu anlayış, bireyselliğin ve özgürlüğün sağlanmasının ve gelişiminin yalnız ve ancak güçlü ve istikrarlı bir toplum içinde mümkün olduğunu savunan Spinoza bakış açısıyla son derece örtüşmektedir. Voegelin'e göre, Siger'in toplumun topyekün çıkarını gözetken faydacı etiği bir tümellik dahilinde düşünülmelidir. Buna göre, bir kişinin veya küçük bir topluluğun çıkarları, tüm toplumun çıkarları yönünde feda edilebilir. *TPI* ve *Politik İnceleme* eserlerinde insanların ifade, inanç ve eylem hürriyetlerini devletin bekasına zarar vermeyecek ölçüde kabul edilebilir gören Spinoza'nın anlayışı, Voegelin'in Siger'de gördüğü bu faydacı etikle örtüşmektedir. Buradan anlaşıldığı üzere iki düşünürün siyaset felsefelerinde bireyin özgürlüğü ile devletin kuvveti arasında bir çelişmeden ziyade, bireyin özgürlüğünü zaten devletin kuvvetine bağlayan bir koşutluk bulunmaktadır.

3.3. ALBERTUS MAGNUS

Albertus Magnus, Alman kenti olan Lauingen’de 1200 yılı dolaylarında dünyaya gelmiştir. Albert, 1229 yılında Dominiken tarikatına girmiş ve Paris Üniversitesi’nde bir kürsüde akademik faaliyetlerini icra etmiştir. İşlerinin yoğunluğu nedeniyle Albert, doktorasını 40 yaşında tamamlayabilmiş, Paris Üniversitesi’nde hocalık yaptığı yıllarda en gözde öğrencisi, kendisine “sağır öküz” lakabını verdiği Thomas Aquinas olmuştur. Mensup olduğu tarikattan aldığı görev doğrultusunda Paris’ten ayrılıp, Köln’e yerleşip burada “studium generale”⁹ kuran Albert, Lüksemburg, Belçika ve Hollanda’yı kapsayan Teutonia eyaletinde 1254 yılında Dominiken yöneticisi olmuştur. Albert, hayatı boyunca tarikatına hizmetlerde bulunduktan sonra 15 Kasım 1280 tarihinde ölmüştür. “Doktor Universalis” (evrensel öğretici) olarak bilinen Albert, pek çok alanda eserler yazmış üretken teolog-filozoflardan biridir (Akyol, 2018: s. 95).

Albert’in eserlerinden en önemlileri *De Caelo et Mundo* (Gökyüzü ve Ay Üzerine), *De Anima* (Ruh Üzerine), *De Natura et Origine Animae* (Ruhun Yapısı ve Kökeni üzerine), *De Principiis Motus Progressivi* (Hareketin İlkeleri Üzerine), *Quaestiones Super de Animalibus* (Canlılar Hakkında Sorular), *Super Ethica* (Ahlak Felsefesi), *Metaphysica*, *De Unitate Intellectus* (Zihnin Birliği Üzerine), *De Fato* (Kader Üzerine), *Summa Theologiae*, *De Generatione et Corruptione* (Oluş ve Bozuluş Üzerine), *Mineralia* (Mineraller Üzerine). Aristoteles’in ünlü *Organon* adlı eserinin büyük bir kısmı onun tarafından çeşitli yazılarda yorumlanmıştır (Akyol, 2018: s. 95). Albert, Aristoteles’in *Politics* eserinin ilk Latince yorumunu yazmıştır. Albert, Yunan, Arap ve Musevi yazarların felsefi eserlerini okumuş ve önceki çalışmalara ilişkin felsefi bilgiler edinmiştir. Orta Çağ Aristotelesçilerinin aksine Albert, Aristoteles’in doğanın ampirik ve deneysel gözlemine ilişkin merakını paylaşmıştır. Emsallerinin arasında çok rastlanmayan bilimsel merakı yüzünden

⁹ Farklı coğrafyalardan öğrencilerin toplandığı, meşruiyetini Papalık’tan alan bir tür okullar topluluğudur. Henüz üniversiteleşmemiş olan bu eğitim kurumları, Papalık’ın etkisinin azalması ve sivil hayatın güçlenmesiyle birlikte sekülerleşmişlerdir. Studium Generale, eğitim bakımından üniversite ile karıştırılsa da üniversitelerden daha dar kapsamlıydılar. Bkz. Akyol, Osman Faruk (2018). Orta Çağ Felsefesi I. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, s. 95.

ölümünden sonra “simyacı” ve “sihirbaz” gibi sıfatlarla anılmıştır (Kenny, 2017b: s. 74-75).

Albert, Aristoteles’in Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl yorumlarını öğrenmiş ve bu yönde ele aldığı Aristoteles çalışmalarını Hristiyan inancıyla çatışmama kaygısı güderek yapmak için çabalamış ve öğrencisi Aquinas’ı da bu doğrultuda etkilemiştir (Dönmez, 2007: s. 33). Albert’in felsefi tercihini Platon’dan ziyade Aristoteles’ten tarafa kullanmasında İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar etkili olmuştur (Babür, 2015: s. 15). Yaşadığı dönemde en çok atıf alan alim olarak ünlenmiş olan ve Batı tarihinde “büyük/magnus” sıfatıyla anılan tek bilim insanı olan Albert, Rönesans’ta bazı çevreler tarafından, Aristoteles hayranlığından dolayı “simia Aristotelis/Aristoteles’in maymunu” lakabıyla anılmıştır. Ancak Albert’i kör bir Aristoteles taklitçisi olarak değerlendirmek doğru değildir. O, Aristoteles’in Katolik inancına uygun düşmeyen görüşlerini imanı doğrultusunda kabul etmese de metafizik problemlere sunduğu çözüm önerilerini göz ardı etmemiş, Müslüman filozofların etkisinde yöneldiği Aristoteles’in yanı sıra Platon, Plotin ve Augustinius’tan faydalanmış, eserlerinde meşhur felsefe okullarının adlarını zikretmiş ve Latin Batı dünyasındaki felsefi ve bilimsel canlanmanın öncülüğünü yapmıştır (Dönmez, 2007: s. 28-31).

3.3.1. Albertus Magnus’un Varlık Anlayışı

Albert, varlık felsefesinin temeline Tanrı’yı koymuştur. Albert’e göre Tanrı hem varlık alanında hem de bilgi anlamında ilk muharriktir. Aslında varlık alanında ilk muharrik olması hasebiyle Tanrı bilgi alanında da ilk muharriktir (Gilson, 2003: s. 312). Albert, bunun dışında, ontolojisinde “doğaüstü” açıklamalara başvurmayan ve tanrısal mucizelerle ilgilenmediğini vurgulamıştır (De Libéra, 2013: s. 62). Albert’in metafiziğinin temel konusu Antik düşünürlerin teoloji olarak adlandırdıkları Tanrı ve diğer ayrı tözler ile ikincil konusu bir, çok, kuvve, fiil, zorunlu ve olası, bileşik varlıklar gibi metafizik bölümleridir (De Libéra, 2013: s. 79).

Albert'e göre İbn Sina'nın her şeyin kendisinden zorunlulukla taşıdığı bir İlk Fail vurgusu, İbn Cebriol tarafından sunulan, akli dışlayan, despotik ve her şeye gücü yeten bir irade gibi görünen şeyden daha anlamlıdır (Weisheipl, 1979: s. 250). Albert, bütün her şeyin farklı formlar aracılığıyla kendisinden oluştuğu ezeli, bilkuvve ve cisimsiz madde olan heyula görüşünü de benimsememiştir (Weisheipl, 1979: s. 251). Albert, itirazını şu sözlerle ifade etmiştir (Weisheipl, 1979: s. 256):

Her şey için tek bir maddenin olduğu asla hiçbir büyük filozofun görüşü olmadı. Buna eğer Fons Vitae eserindeki Platon örnekleriyle karşı çıkılırsa, bu kitapların benim görüşüme göre hiçbir ağırlığı olmadığını, çünkü doğa bilimlerinin geçerli ilkelerini savunmadıklarını söylerim. Çünkü doğadaki hareket ve duyu tecrübesinin delillerini dikkate almayan-tabiatın tamamı hareket ve duyu tecrübesi içerir- kendini ve başkalarını kandırmaya hazırdır. Bu nedenle bir şeyin yalnızca madde ve formdan değil, aynı zamanda güç ve eylemden de oluştuğunu söylüyorum.

Albert'in doğa bilimi çalışmalarından vardığı sonuca göre, kuvvenin ve değişim yeteneğinin kaynağı yoksunluktur ve kuvve her şeyde aynı olmayıp, yokluktan başka bir şey değildir. Bunun için Albert, yaratılan şeylerin bileşik olduğunu ama bu terkinin tümel madde ve form bileşimi olmadığını itiraf etmiştir. Albert'e göre İbn Cebriol düşüncesindeki gibi manevî tözlerde madde yoktur ve bunlar aklın ilkeleri olup yetkinliklerini Tanrı'dan alan var oluşlardır (Weisheipl, 1979: s. 256).

Albert'in Aristoteles şerhlerinin sonuncusu *Metaphysica*'dan kısa bir süre sonra yazılmıştır. Şerhlerin *Birinci Kitap*'ı bir metafizikçinin Tanrı anlayışındaki tüm felsefe tarihi incelemesinden başka bir şey değildir. Bu kitapta Albert, her şeyin İlk İlkesi ile ilgili gerçek peripatetik öğretiyeye geçmeden evvel Epiküros'un salt materyalist ve Stoa'nın Platonik varlık anlayışlarını reddetmiştir (Weisheipl, 1979: s. 257). Albert, varlığın temeline İlk İlke'yi fail neden olarak koymakla birlikte, oluşun temelini hareket ve devinimle açıklamıştır. Devinim ve mekân, evrendeki oluşu iradi değil, belirlenimci bir perspektifte meydana getirmiştir. Mekân, maddeyi belirleyen, sınırlayan, elementlere akli ilkeler sağlayan bir formdur. Albert, mekânın formla ilişkisi konusunda *De Caelo (Gökyüzü Üzerine)* adlı eserinde, elementlerin tözsel biçime ve tözsel biçimden kaynaklanan uygun rastlantısallıklara göre farklılık

gösterdiğini öne sürmüştür. Albert'in mekân ile ilgili görüşleri, bir sonraki bölümde incelenecek Musevi filozof olan Hasdai Crescas'ın Tanrı ile metaforlaştırdığı ve Spinoza'nın Tanrı'nın sıfatı olarak gördüğü uzam kavramına tekabül eden bakış açısını andırmaktadır. Oluşu, devinim ve form üzerinden yapan Albert'e göre devinimlerin çeşitliliği de hareketlilerin forma göre çeşitliliğinden kaynaklanır. Bu argümanın sonucunu görmek ise zor değildir: Ateşin, suyun, toprağın veya havanın hareketinden farklı bir formda bir hareket keşfedebilirsek, o zaman form olarak bunlardan farklı beşinci bir elementin olduğunu varsaymak gerekir (A. Lee, 2004: s. 74-75).

Devinim, form ve akli bilgi arasındaki bağlantı ilk bakışta çok belirgin değildir. Aristoteles'in Orta Çağ yorumcularına göre form sadece bir maddenin varoluşundaki metafiziksel rolü oynamaz, bununla birlikte akledilen şeyin bilgisine de temel teşkil eder. Ruh, akledilen şeyin formunu aldığı anda ortaya bilgi çıkar. Orta Çağ şarihleri formu sadece biçim olarak görmemiş, onun metafizikte oynadığı kritik rol ile bilgiye izin veren ilkelere de katmışlardır. Bunun için de şüphecilik asla Orta Çağ düşünürlerinin meselesi olmamıştır. Örneğin Albert doğal hareketin formun bir sonucu olduğunu öne sürdüğünde bu, bilgi ilkesini hareket ilkesinin sınırlarına genişletir. Böylesi bir tanımlama harekete de akledilebilirlik kazandırır (A. Lee, 2004: s. 78). Albert'in hareketi doğaya ve forma indirgemesinden onun Platoncu ontolojiden ziyade, Aristotelesçi anlayışa yakın maddeci bir varlık düşüncesine sahip olduğu görülmektedir.

3.3.2. Albertus Magnus'un Bilgi Anlayışı

Albert, varlık anlayışında açıkça Aristoteles tarafında bir eğilim gösterse de bilgi felsefesine gelindiğinde diğer Orta Çağ filozofları gibi Platon ile Aristoteles arasında bir uzlaşma aramıştır. Platon ve Aristoteles'in bilgi anlayışının temelinde ruh vardır. Albert, *“Ruhun kendisini dikkate alacak olursak Platon ile, ruhu bedeni canlandıran bir form olarak ele alacak olursak Aristoteles ile hemfikiriz”* demiştir. Albert'e göre insan beden ve ruh terkididir. Ruh, fiziksel dünya ile ilişkisini bedendeki duyu organları vasıtasıyla kurmaya çalışır ve bu durum ruhun maddi şeylere

bağımlılığa tabi olduğu yanılgısına yol açar. Oysa ruhun içeriğinde maddi olana yer yoktur (Maurer, 1982: s. 156-157; Albertus, 2012: s. 58).

Albert'e göre Farabi epistemolojisiindeki gibi ruh, etkin akıl ve edilgin akıl olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Etkin akıl tikel bireylerin her birinde farklılık göstermesi bakımından bütün insanlar için ortak değildir. Etkin akıl, bizatihi Tanrı'dan türemiştir. Bu yüzden etkin akıllar, aracılığıyla anlama ediminde bulunulan ilkeleri aydınlatan ışıklardır. Ruhtaki edilgin akıl ise fiziksel dünyayla duyu organları ile kurulan ilişkiden kaynaklanır. Bu, ruhun bilgiyi edilgin bir biçimde kabul eden bir özelliğe sahip olmasından başka bir şey değildir. Akıl, bilgiyi iki şekilde elde eder. Fizik nesnelerin ve matematiğin bilinmesi, aklın duyular ile inceleme dönmesi sonucunda bir tür soyutlama ile mümkündür. Ancak metafizik ve ilahi nesnelerin bilgisi, duyular üzerinden bir soyutlama gerçekleştirerek elde edilemez. Soyutlama aracılığıyla elde edilen bilgi, Tanrı'nın ilahi ışığı olmaksızın mümkün olmaz. Yani insan etkin akla sahip olsa da bu tek başına fizik dünyanın gerçeklerini bilmek için bile yetersizdir. Böylesi bir bilme için mutlaka Tanrı'nın ilahi ışığı ile aydınlatılmış bir etkin akıl gerekir (Maurer, 1982: s. 158; Marenbon, 2007: s. 234). Albert'e göre bilgi, duyumsanabilir şeylerden ilahi aydınlanmaya giden yol hiyerarşik bir süreç gerektirir. Bu aşamaların katedilmesinde etkin aklın rolü, ilahi ışık yardımıyla tikel şeylerin bilgilerini soyutlamaktır. Ruh, bu dünyaya ilişkin bilgiyi ancak duyular aracılığıyla bilse de ilahi ışığın yardımı olmaksızın etkin akıl tümelin bilgisini elde edemez. İbn Bâcce ve Farabi'nin entelektüel içsel yolculuğu sürecinde ulaştığı özgürlük ve mutluluğu andırır bir biçimde en tümel varlık olan Tanrı'nın bilgisine yükseliş, aklın insanı bitimsiz mutluluğa ulaştırmasının yegâne yoludur (Maurer, 1982: s. 159; Albertus, 2012: s. 24).

Albert'e göre anlama yetisi, bilgi ve bilim deneyiminin ayrılmaz bir parçası ve insanoğlunun tekamülünün biricik yoludur. Anlama gücü aracılığıyla insanın bilgi edinme kapasitesi insandaki ilahi bir yetidir ve bu kapasitenin fiili hâle gelmesi insani bir çabayı gerektirir. Albert, Aristoteles gibi bilimleri teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bunlar arasında Albert bir hiyerarşi öngörmüştür. Metafizik, bilişlerin en üstünüdür, zira doğa düzeninde ilk olanı inceler. Metafizik ilahi şeylerle

ilgilendiği için ve ilk ilkelerin, ilk nedenlerin bilgisini öğrettiği için insanın bilgisini doruk noktasına ulaştırır ve insanlar bu alanda başarılı olduğu oranda sonsuz mutluluğu bulabilir (Dreyer, 2002: s. 96; Albertus, 2012: s.8).

Albert'e göre siyaset ve etik ise pratik bilimler arasındadır. Ancak pratik bilgiler de teorik temele dayanır. Örneğin etik, iyi insan olarak ahlaklı yaşamının prensiplerini gösteren bir bilimdir. Ama iyi insan olarak yaşayabilmek için önce teorik olarak iyi insan olmayı bilmek gerekir. İyi insan olarak yaşamak ise bu kuramsal bilginin pratik hayattaki uygulamasıdır (Dönmez, 2007: s. 37). Dolayısıyla Albert'e göre Spinoza'nın bilimsel bilgi olarak ifade ettiği kuramsal bilgi büyük bir öneme sahip olmakla birlikte Spinoza'da sezgisel bilgiye denk düşen metafizik bilgi, hiyerarşide bilginin en üst aşaması ve insanın sonsuz mutluluğunun biricik yoludur. Metafizik tefekkür, insanı yanıltıcı iddialardan kurtarır, çıkarımlarımızın yanılğı olduğunu gösterir ve tefekkür nesnesine akıl ile ışık tutar (Dreyer, 2002: s. 97).

Albert, felsefeyi sadece teolojik bir araca indirgememiş, Spinoza'nın yüzyıllar sonra yapmak istediği gibi felsefeyi özerk bir alan içinde özgün bir bakış açısı olarak tasarlamıştır. Bununla birlikte felsefe ve teolojinin birbirlerine olan ihtiyacını da vurgulamıştır. Örneğin insanın nihai amacını ve mutluluğunu hem felsefe hem de teolojiyle ulaşılabilen bir şey olarak görmüştür. Fakat şu farkla ki; felsefe insanlar için nihai bir son olması gerektiğini ve bunun şimdiki yaşamda ulaşılabilir olduğunu bize gösterse de bu amaca nasıl ulaşılacağı sorusunun yanıtını vahye dayanan teoloji belirler. Ancak Albert, geleneksel görüşün aksine, felsefenin insan yaşamı üzerindeki alanı dar olduğu için doğal akıl ile bilinebilen her şeyin teolojiye tabi olması gerektiği sonucunu çıkarmaz. Teoloji de felsefe de kendi içinde bilimsel disiplinlerdir ve kendilerine has ispat ilkeleri ve metotları vardır. Teolojinin konusu yaratılmışların varlığı ve nihai erekleriyle bağlantılı olarak insanın kişiliği iken, felsefenin konusu içinde bulunduğumuz durumda bize arz edilen varlıklar ve insandır. Bu bağlamda felsefi bilgi nihai erek olarak mutluluğa kavuşturma iddiasında bulunamasa da insan iyisinin amacını gerçekleştirmek için mevcut yaşantımızda neyin gerekli olduğu konusunda bize rehberlik edebilir (Dreyer, 2002: s. 98). Son tahlilde felsefe ve teolojiyi ulaştığı sonuçlar bakımından birbiriyle çelişmez görse de ve felsefeyi

teolojinin hizmetçisi olarak gören anlayışı yok etmek istese de Orta Çağlı bir din adamı olan Albert'e göre felsefe, teolojinin yanında ikincil bir konumdadır.

Akli olan çıkarımların dinî gerçeklerle uyuşmadığına ilişkin savlar, genellikle dünyada olup biten kötü şeyler gerekçe gösterilerek öne sürülür. Albert ise Aquinas gibi bu savlara karşı çıkar ve kötülüklerin varlığının Tanrı'nın yokluğunun ispatı olarak gören felsefi düşünceye itiraz eder. Albert'e göre kötülüklerin varlığı Tanrı'nın yokluğunun değil, varlığının kanıtıdır. Leibniz'in teodise sorununa iyimser bakış açısında olduğu gibi Albert'e göre önlenabilir veya önlenemeyen bütün kötülükler, Tanrısal bir amaca göre düzenlenmiştir. Tanrısal inayet, her şeyin ereği doğrultusundaki hareketine yardım eder. Bu görüşe göre, Tanrı, kötülükleri iyi hâle getirseydi, o zaman daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması mümkün olamazdı. Albert, Tanrı ile ilahi takdir kavramını birbiriyle özdeş görür. Kötülükler, düzenlenebilir olmaları nedeniyle, şeylerin iyi düzeninin, dolayısıyla her şeyi ilahi bir şekilde yöneten Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak görülür (Harkins, 2021: s. 40-41).

3.3.3. Albertus Magnus'un Siyaset Anlayışı

Aristoteles'in en az şerh edilen eseri olan *Politika* 'nın ilk yorumcusu Albertus Magnus'tur. Eğer bugün Aristoteles felsefesinin Batı'daki siyaset tarzını değiştirdiği söylenebiliyorsa, bu Albert sayesinde. Siyaset felsefesinde Albert'e olan ilginin artmasında onun pratik bilimin konusuna giren etik ve politika araştırmalarının etkisi büyüktür. *Commentarium in Octo Libros Politicorum Aristotelis (Aristoteles'in Sekiz Politik Kitabı Üzerine Yorum)* eserinde, Albert, çözümlemelerine Farabi'den aldığı kazanılmış akıl (acquired intellect) kavramı ile başlar. Burada pratik akıl yürütmenin sınırları tanımlanır. Çünkü Albert'e göre kazanılmış akıl olan pratik akıl, fail akıl ile edilgin akıl arasındaki bağlantıyı izleyerek, insanı gerçekte olduğu şeye yani düşünceye dönüştürür. Bu bağlamda Albert, *Nikomakos'a Etik* üzerine yaptığı yorumlamada erdemin, ahlaki mutluluğun ve tefekkür mutluluğunun vazgeçilmez bir parçası olduğu politika kavramının analizini yapmıştır. Albert, Aristoteles'e yaptığı şerhlerde Aristoteles'ten farklı olarak insan ve yurttaş erdemlerini birbirinden ayırmış ama her iki durumda da en iyiyi kendisi için istemeyi erdem olarak tanımlamıştır.

Albert, insanın doğası gereği siyasi, toplumsal bir hayvan olduğu konusunda Aristoteles ile hemfikirdir. Farabi ve İbn Bâcce siyaset felsefesinde olduğu gibi Albert'e göre de insanın oluşturduğu toplum türleri aileden siyasi topluluk olan devlete kadar gitmektedir. İnsan doğası gereği politik bir hayvan olduğu için, insana en yüksek mutluluğu sağlayacak olan toplum, tümel iyinin tezahürü olan politik toplum yani devlettir. Albert, aile ve şehir toplumlarındaki insan davranışlarını yönlendirmek için etik bilimini yeterli görür, ancak tümel bir toplum olan siyasi toplumun yönetimi için siyaset bilimi gereklidir (Martins, t.y.: s.7-9).

Antik filozofların ve çağdaşlarının yaptığı ve Spinoza'nın da yapacağı gibi Albert, yönetim biçimlerini klasik olarak monarşi, aristokrasi ve demokrasi olarak sınıflandırmıştır. Tercihini herhangi bir siyasi yönetimden yana koymayan Albert, bir siyasi toplumun mutluluğunun temeline adaleti koymuştur. Albert, siyasi topluma adalet temelinde; kendi kendine yeterlilik, doğallık, en yüksek iyiliği amaç edinmek gibi nitelikler yüklemiştir. İnsanı ve toplumu "iyi" nihai hedefine yönelik olarak teleolojik bir biçimde ele alan Albert'e göre nihai amaç, doğaya uyumlu bir yaşam olmalıdır. Bu bağlamda Albert'in siyasi düşüncelerinin Aristoteles'in yanısıra, Platon ve Cicero gibi filozoflardan beslendiği de söylenebilir (Martins, t.y: 9-16).

Platoncu fikirlerden mülhem Augustinusçu Hristiyan siyaset düşüncesi, insanın kurtuluşunu akılda değil, salt iman ve Tanrı korkusunda ararken, siyasi toplumun egemenliğini günahlardan arınmak ve bedel ödemek için Tanrı'nın isteğiyle katlanılması gereken kötülükler, insani günah ile malul bir ceza olarak topluma arz etti. Albert, dünyevi olanı aşağılayan böylesi bir siyasi tutuma katılmamış, Tanrı'nın dünyevi olan doğayı ve doğal kurumları da yücelttiğini savunan ekole ait olmuştur (Schall, 1984: s. 537-538). Bununla birlikte Albert, Aristoteles'in *Politika*'sını şerh ederken, siyasi toplumun üyelerinin ruhlarının ölümsüzlüğünü ve bunun için siyasetin ötesinde bir şeylerin oluşunun kader olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu çabasında Albert'in Farabi'den aldığı delil, bedenin yeniden dirilişini değil, ruhun ölümsüzlüğünü ispat eder niteliktedir (Schall, 1984: s. 540-541).

Farabi gibi insanın nihai amacını sonsuz mutluluk olarak gören Albert'in ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamasını istemesinin temel amacı, ebediyen baki kalan mutluluğa ışık tutmaktır. Dünyevi iyiliği ve ilahi iyiliği simgeleyen pratik düzenin iyiliği ve tefekkür düzeninin iyiliği kavramları Albert'in hem bu dünya hem de öte dünya mutluluğu için öngördüğü çözüm önerileridir. Albert'in bu bağlamda yaptığı katkı epistemolojik olarak bilimleri fizik, metafizik gibi bir sınıflandırmaya tabi tutmak değildir. O, spekülatif düzenin önceliğini ve özerkliğini vurgularken bile, pratik düzenin tefekküre bağlı olana tahsis edildiğini kabul etmiş ve yeterli bir insanlık durumu geliştirmek için bu dünyada insanın özgürlüğü için ısrar etmiştir. Albert'in Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* eserlerine yaptığı şerhler bu ışıktaki değerlendirilmelidir. Albert, diğer Orta Çağ teologları gibi insanın mutluluğunu öte dünyaya ötelememiş, dünyevi mutluluğa inanmış ve en önemlisi de ilahi ve ebedi mutluluğu da insanın çabasına bağlı tutmuştur (Schall, 1984: s. 542-549).

Albert, siyasi toplumla ilgili her şeyin bileşimi dışında mükemmel bir yeterliliğin olmadığı konusunda oldukça nettir. Ama yeterlilik ne demektir? Siyasi toplumda sürdürülen aktif yaşam mı yoksa felsefi olan tefekkür yaşamı mı? Albert'e göre insanın en yüksek iyiliği spekülatif akıl veya teorik akıl olduğundan ona göre elde edilebilecek en yüksek şey basitçe en yüksek olandır. Ama hikmetin tefekkürüne herkes ulaşamaz. Albert'e göre felsefi tefekkürü başarabilen insanlarda aktif yaşam içinde başarabilecekleri şeyler için çaba göstermelidir. Sonuçta insan yine insan olduğu için dünyevi gerekliliklerden soyutlanmak diye bir şeyi Albert kabul etmemekte, dünyayı tamamen dışlamamaktadır. *Etik* kitabındaki yorumlarında insanın iyisini dünyaya içkin gören Albert için özel mülkiyet meşru ve gereklidir. İnsan, beden ve ruh bileşimi ise iyilik sadece ruhun değil, bedenin de iyiliğidir. Devlette işleyen mutluluk, tüm iyilerin en yüksek mertebesi olan tefekkür mutluluğunu da beraberinde getirir (Schall, 1984: s. 552-556).

3.3.4. Albertus Magnus-Spinoza Karşılaştırması

Spinoza ve Albert, felsefelerinin temeline ontolojik ve epistemolojik olarak ilk muharrik olarak kabul ettikleri Tanrı'yı koymuştur. Tanrı'nın yasalarını tabiatın

yasaları olarak gören bu iki düşünür felsefi/bilimsel bağlamda mucizelere karşı ilgisiz kalmıştır. Spinoza ve Albert, metafiziği varlıkların ilk nedenini ve temel yasalarını incelemek olarak kabul ettikleri için doğa bilimlerine büyük ilgi duymuştur. Bununla birlikte Albert'in metafiziği Tanrı ile diğer ayrı tözler iken, Spinoza "töz" kavramı ile yalnızca Deus Sie Natura'yı kastetmiş, diğer varlıkları Tanrı'nın sıfatlarının modusları olarak görmüştür.

Spinoza ve Albert, oluş meselesinde her şeyin İlk İlke'nin kendini akledişinden ve bilişinden kaynaklı südür görüşüne katılmamaktadır. İki filozof da her şeyin tanrısal varlıktan zorunlulukla çıktığı görüşünü savunarak, ilahi bir hür irade düşüncesini benimsememiştir. Albert, Aristotelesçi bir anlayışla ilk faili varlığın ereksel nedeni olmaktan ziyade fail nedeni olarak görmüş ama devinim ve mekânı iradi değil, deterministik olarak yorumlamıştır. Spinoza'nın, her şeyin Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak, Tanrısal doğa sonucu meydana geldiğini savunmuş olması ve bu meydana gelişte ilk muharrikin Tanrı olması, Albert'in bu düşüncesine benzemektedir. İki filozofun ontolojik düşüncelerindeki bu ortaklık, ikisinin de ruhsal olanın maddi olana karşı üstünlüğü olduğunu yadsıyan bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.

İnsanı beden ve ruh terkibi olarak gören Albert'e göre cisimsiz bir töz olan ruh saf ve yalın anlamıyla akıldan ibarettir. Spinoza'da aynı şekilde ruh ve zihin kavramlarını özdeş olarak kullanmıştır. İki düşünüre göre de ruhun fiziksel dünya ile ilişkisi duyu organları vasıtasıyla sağlanır ve kavramları kavrayabilmek ve yeni kavramlar üretebilmek için ruhun duyuyla edinilen bilgilere ihtiyacı vardır. Albert ve Spinoza epistemolojilerinde bilgi türleri arasında bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşide, bilgi türleri arasında en aşağı konumda yer alan duyusal bilgilerdir. Duyusal bilgilerin bir üst konumunda Albert'e göre imgelem bilgisi bulunurken, Spinoza'da akli (bilimsel bilgi) bulunmaktadır. Bilgi türlerinin en üstünü ise Albert'e göre soyutlama yoluyla elde edilen metafizik, yani ilahi nesnelerin bilgisi iken Spinoza bu en üstün bilgiye sezgisel bilgi adı vermiştir. İki düşünür de soyutlama yoluyla elde edilen bilgiye ulaşmak için diğer basamakların katedilmesini gerekli görmüş ancak en üst kademedeki bilgiyi cisimsellikten kurtularak kavramsallığa erişebilmekle mümkün görmüştür.

Anlama yetisinin önemini vurgulayan iki filozof da insani yetiyi ilk nedenlerin bilgisine ulaşmanın ve dolayısıyla özgürlüğün biricik yolu olarak görmüştür. Anlama yetisi ilahi bir yeti olsa bile bunun fiiliyata dökülmesi insani bir çabayı gerektirir. “Etik” kavramını böylesi bir bağlamda ele alan bu filozoflar, pratik yaşam deneyimindeki davranışlarda kendini gösteren etik disiplininin teorik arka planına dikkat çekmiş ve ilk nedene ilişkin tefekkürün insan mutluluğu ve özgürlüğünün biricik yolu olarak görmenin yanı sıra, bunu pratik hayatta tezahür eden kavramsal etiğin de ön koşulu kabul etmiştir. İki düşünür için de böylesi bir tefekkürün sonucunda doğal ışığı (aklı), ilahi ışık ile aydınlanmış insan cismi zorunluluklarını aşacak ve ruhunu ölümsüz bir varlık ile birleştirecektir. Spinoza için böylesi bir özgürlüğün pratik dünyadaki etik yansıması “*adil olmak ve hemcinsini kendin kadar sevmek*” düşüncesinde ve bu düşünceye yönelik pratiklerde tezahür eder.

İki filozof da din ile felsefenin yollarının ayrılması gerektiği hususunda ve ikisinin de ayrı ayrı alanlar olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak Albert’e göre felsefe insana öte dünyadaki mutluluğu sağlamaz, sadece akli yetkinleştirir. Dolayısıyla Albert, Spinoza’dan farklı teist bir filozof olarak dine/teolojiye felsefe karşısında üstünlük atfetmiştir. Bu durum, neden Spinoza’nın teolojik-politik sisteminden, Albert düşüncesine nazaran daha özgür bir siyaset felsefesinin ortaya çıktığını da açıklamaktadır.

Albert, Aristotelesçi bir bağlamda insanı toplumsal bir hayvan olarak görmüş ve toplumsal yaşamı doğal bir gereklilik olarak kabul etmiştir. Spinoza’nın insana dair bakış açısı ise insanın conatusu gereği hayatta kalma ve varlığını güçlendirme güdülerıyla tabiat tarafından motive edilmiş bir tutkular yığını olduğu yönündedir. Bununla birlikte Spinoza, yine insanın conatusu gereği, doğal bir güdüyle toplumsallık çatısında yaşamayı seçtiğine vurgu yapmıştır. Albert, Farabi ve Aristoteles gibi insanın nihai hedefini mutluluk olarak görmüş ve bu mutluluğa tümellikler sayesinde ulaşılacağını öne sürerek, insan topluluğunun en tümel versiyonu olan siyasi toplulukta insanın tekamülünün mümkün olduğunu düşünmüştür. Bu çizgiye benzer bir şekilde Spinoza’nın siyaset düşüncesinde de insanın etkinliği, yetkinliği, erdemli yaşamı ve dolayısıyla hürriyeti güçlü bir devletin yönetimi altında mümkündür.

Albert ve Spinoza yönetim biçimlerini monarşi, aristokrasi ve demokrasi olarak sınıflandırmıştır. Albert, tercihini herhangi bir yönetimden tarafa koymamış, yönetim ne olursa olsun adalet ile yönetimin esas olduğu temelinde kendi kendine yeterlilik, en yüksek iyiliği amaç edinme ve doğaya uygunluğu esas almıştır. Bu bağlamda Helenistik ve Stoacı izler taşıyan Albert'e karşın, Spinoza yönetim tercihini günümüzdeki bağlamından uzak bir demokrasiden tarafa koymuştur. Siyasetin bilim olarak teolojiden bağımsız olarak incelenmesi gerektiğini düşünen ve bu bağlamda devlet-kilise alanlarına kendi içinde özerklik tanınması gerektiği fikrinin ilk öncülüğünü yapan Aquinas'ın hocası olarak Albert, dünyevi olanı aşağılayan Augustinusçu siyaset felsefesinden kopmuş ve Tanrı'nın isteğinin dünyevi olanı aşağılamak olmadığına vurgu yapmıştır.

Albert, diğer Orta Çağ teologlarından farklı olarak Farabi, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının çerçevesinde dünyevi olan mutluluğa da inanmış ve bunu öte dünyadaki sonsuz mutluluğa giden bir yol olarak görmüştür. Çünkü Albert düşüncesinde pratik, aktif yaşamın içinde bir şeyleri başarabilmek için çabalamayan insanların felsefî tefekkür yoluyla en yüksek hikmete ulaşmaları mümkün değildir. Bu bağlamda insanın özgürleşmesini güçlü bir devletin yönetimine tâbi olmasıyla mümkün gören Spinoza epistemolojisi ve siyasi düşüncesi, Farabici çizgide devlette işleyen mutluluğun tüm iyilerin en yüksek mertebesi olan tefekkür mutluluğunu da beraberinde getireceğine inanan Albert'in epistemolojisi ve siyaset felsefesiyle oldukça örtüşmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. SPİNOZA'NIN DÜŞÜNSEL KAYNAKLARI OLARAK MUSEVİ DÜŞÜNÜRLER

İspanya, 711 yılından itibaren İslam hâkimiyeti altına girdikten sonra Museviler için merkezi bir yer olmuştur. Endülüs'te Musevilere diğer Müslüman unsurlara göre daha özel bir yer verilmiş, Museviler, halifeler tarafından danışmanlık ve saray doktorluğu gibi önemli görevlere getirilmiştir. Bununla birlikte Museviler Müslüman yöneticilerin Hristiyan Avrupa krallarıyla görüşmelerinde tercümanlık rolü üstlenmiştir (Yıldız, 2009b: s. 511-513). İslam medeniyeti ile Avrupa'nın en sağlam, en köklü, en geniş ve en uzun süreli ilişkisinin kurulduğu Endülüs köprüsünün vazgeçilmez unsurlarından birisi Musevi mütercimlerdir. Avrupa, Musevi mütercimler aracılığıyla İslam bilim ve medeniyetini tanımıştır (Yıldız, 2009a: s. 56).

Hilafet sarayında doktorluk, tercümanlık ve gümrük müfettişliği görevlerini yapan ve Latince'yi iyi bilen Hasday b. Şaprut (915-970) dünyanın en önemli Talmud akademisini kurmuş ve İbranice'nin ilim dili hâline gelmesi için çabalamıştır. Musevi bilginler Müslüman filozof ve kelamcılardan esinlenerek Kitâb-ı Mukaddes yorumu geleneği başlatmışlar ve Arapça-İbranice bir yazılı gelenek başlatmışlardır (Yıldız, 2009b: s. 513-514). Orta Çağ Musevi felsefesi 9. yüzyılın sonları ve 10. yüzyılın başlarında Davud bin Mervan el-Mukammis (ö. 937), Saadia Gaon (882-942) ve İsaac İsraili (855-955) ile başlamıştır. El-Mukammis Mu'tezili düşüncelerin etkisi altında Tanrı'nın sıfatlarının birliği, kötülük problemi, ilahi adalet gibi konular üzerine düşünmüş, epistemoloji, âlem, vahiy gibi konularda Maturidi ve Cüveyni'yi takip etmiştir. El Mukammis ayrıca âlemin hadis olması gibi konularda Kindî'nin düşüncelerinden de etkilenmiştir. Saadia Gaon, felsefeyi dinin hizmetine sunmuş ve Museviliğin hakikatlerini aklen ispatlama yönünde çaba göstermiştir. Saadia, kısmen Mu'tezile'den, kısmen Ebubekir Er Razi'den etkilenmiştir. Alemleri ay-altı ve ay-üstü olarak açıklayan Yeni Platoncu İsaac İsraili'nin felsefesinde, özellikle Tanrı ve akıl

konusundaki görüşlerinde açık bir biçimde Kindî etkileri görülmektedir (Bozyiğit, 2019: 337-343).

Spinoza'nın sinagog okulunda zamanın en iyi hahamları olan Levi Mortiera, Aboab, Menasseh ben İsrail gibi hocalardan aldığı eğitim dolayısıyla, Orta Çağ'ın Musevi filozoflarının düşüncelerine hâkim olması doğaldır. Eserlerinde Hasdai Crescas, Juda b. Alpakhar, İbn Ezra, İbn Meymun, Gersonides gibi teist Musevi filozofların adlarını zikretmesi ve çeşitli düşüncelerine yer vermesi, Spinoza'nın teolojik-politik felsefesinde bu filozofların izlerinin olduğu ve aralarında bağlantısallık olduğu varsayımını güçlendirmektedir. Bu bölümde İbn Cebiol, İbn Meymun, Hasdai Crescas ve Gersonides'in varlık, bilgi ve siyaset felsefeleri ele alınıp Spinoza ile özgürlük bağlamında karşılaştırılacaktır.

4.1. İBN CEBİROL

1020 veya 1021 yılında İspanya Maleka (Malaga) şehrinde dünyaya gelen İbn Cebiol'un hayatı hakkındaki bilgiler genel olarak kendi şiirlerinden ve Orta Çağ Müslüman düşünürlerinden Sâid el-Endelüsî ile Musevi filozof Moses İbn Ezra'nın çalışmalarından edinilmektedir. 19. yüzyıla kadar Müslüman veya Hristiyan olduğu zannedilen İbn Cebiol'un Musevi olduğu ilk kez Solomon Munk Melanges tarafından *De Philosophie Juive et Arabe* çalışmasıyla ortaya çıkarılmıştır (Halîfât, 1999). Şiirlerinde kendisini zayıf, çirkin ve hastalıklı olarak tasvir eden İbn Cebiol, küçük yaşta annesi ve babasını kaybetmiş ve farklı Musevi ailelerinin himayesinde yetiştirilmiştir. Hayatının büyük bir çoğunluğunu Zaragoza 'da geçirmiş, burada iyi bir eğitim görmüş ve Musevi entelektüel çevresinin içinde bulunmuş, sonra Granada'ya gitmiş ve 1027-1056 yılları arasında Granada sarayındaki vezirin himayesinde kalmış, Valencia şehrinde tahminen 1070 yılında kıskanç bir şair tarafından öldürülmüştür (Halifat, 1999; Pessin, 2010).

İbn Gabirol'un şiirlerinden 20'ye yakın eserinin olduğu anlaşılrsa da bunlardan sadece iki tanesi günümüzde bilinmektedir. Bunlardan biri en kapsamlı felsefi eseri olan *Hayatın Kaynağı/ Fons Vitae* (Arapça *Yenbu 'ül-Hayat*; İbranice *Meqôr Hayyîm*),

11. yüzyılda bir öğretmen ve öğrencisi arasında geçen bir diyalog biçiminde kaleme alınmış, 12. yüzyılda Dominicus Gundissalinus ve Johannes Hispanus (İspanyalı John)'un başında bulunduğu bir çeviri ekibi tarafından *Fons Vitae* adıyla Latinceye çevrilmiştir. Diğer eseri ise Arapça adı *Kitabü Islahî'l-Ahlak* olan ve Judah İbn Tibbon tarafından İbranice'ye *Tikkûn Mîdôt Ha-Nefesh* adıyla tercüme edilen *Ahlaki Niteliklerin İyileştirilmesi Üzerine* kitabıdır (Pessin, 2010). İbn Cebîrol'un düşünceleri 13. ve 14. yüzyıllarda yaşayan Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Duns Scotus gibi Fransisken ve Dominiken tarikatlarından Hristiyan düşünürleri etkilemiştir (Çelebi, 2022a; Saltuklu, 2014: s. 186). Felsefesi İslam Meşşai düşünce geleneğiyle örtüşen İbn Cebîrol (De Libera, 2005: s. 187-188), Müslümanların felsefi araştırmalarının İspanya'ya geçişinde ve Aristoteles felsefesinin Musevi dünyasına tanıtılmasında etkili olmuştur (O'leary, 2003: s. 215).

4.1.1. İbn Cebîrol'un Varlık Anlayışı

Müslüman ve Musevilerin bir arada yaşadığı Endülüs'te Yeni Platonculuk, 10. yüzyılda yaşayan İshak el-İsrailî'den başlayarak Musevi filozoflar arasında önemli bir yer edinirken, İbn Meserri ile Müslümanlar arasında yaygın hâle gelmiştir (Stroumsa, 2019: s. 115). İbn Cebîrol Yeni Platonculuğun Müslüman ve Musevi olmak üzere iki kolundan da beslenmiştir. Bu geleneğe uygun olarak felsefi sistemini kurarken Tanrı'ya, yani Bir'e büyük bir önem atfetmiştir (Çelebi, 2022b: s. 33-34).

İbn Cebîrol'un *Hayatın Kaynağı* eserinde felsefeye yaptığı en yaratıcı ve etkili katkı külli hilomorfik¹⁰ madde anlayışıdır. Külli hilomorfizmiyle İbn Cebîrol, maddi ve manevi bütün varlıkların madde ve formdan oluştuğunu savunmaktadır. Aristoteles'in aksine İbn Cebîrol, felsefesinde manevi madde diye bir kavrama yer verir ve manevi madde cisimsiz varlıkların temelini oluşturur. İbn Cebîrol düşüncesinde akıllar, ruhlar ve melekler bile madde ve suretten müteşekkildir. Madde türleri basitlik kriterine karşılık gelen bir hiyerarşide, en basit varlık hiyerarşinin en

¹⁰ Evrenin ve evrendeki her tikel nesnenin madde ve formdan oluştuğunu savunan metafizik düşünce. Bkz. <https://felsefeacademisi.com/felsefe-terimleri-sozlugu-h-harfi/>

üstünde, en bileşik varlık ise hiyerarşinin en altında olacak biçimde sıralanmıştır (Rudavsky, 2002b: s. 176).

İbn Cebiol'un varlık felsefesinde her şeyin varlığının dayandığı neden İlk Mahiyet olan Tanrı'dır. Bu anlamda Tanrı hem İlk Öz hem de Etkin Tek Neden'dir. İnsan zihninin kavrayamayacağı aşkınlıkta, bölünemez, tek ve basit yapıda, saf gerçeklik olan Tanrı asla değişmez (İbn Cebiol, 2005: s. 80, 88, 201). İbn Cebiol'e göre Tanrı'nın herhangi bir sıfatı olmamakla birlikte O'na atfedilen irade ve hikmet ilahi tabiatın görünüşleridir (O'Leary, 2003: s. 216).

Varlık hiyerarşisinin en üstünde olan en basit yapılı saf gerçeklik olan Tanrı'dan sonra hiyerarşinin bir alt basamağında külli madde ve külli suret bulunmaktadır. Madde ve suret kavramları İbn Cebiol'un anahtar kavramlarından biridir. Madde ve forma bu kadar fazla vurgu yapması bakımından Aristotelesçi anlamda bir hilomorfik olarak görülen filozof, Aristotelesçi geleneğin aksine maddenin bir olduğunu ve birliği sembolize ettiğini, çokluğun kaynağının ise suret olduğunu düşünmektedir (İbn Cebiol, 2005: s. 15):

Madde var olmalıdır, çünkü var olmayan bir şey var olan bir şeyin maddesi olamaz. Eğer madde kendiliğinden var olmasaydı, nedensel akıl yürütme sonsuza kadar geriye gitmeyeceği için, madde kendiliğinden var olmalıdır. Maddenin gerçek varlığı birliktir, çünkü bizim ihtiyacımız olan her şey için tek bir madde gereklidir. Çeşitlilik formlara bağlı olduğundan ve formlar kendiliğinden var olmadığından, çokluğu formlar sürdürür. Formlar her şeye kendi doğasını ve kimliğini bahşeder, çünkü zorunlu olarak her şeyde vardır.

Soyut kavramları da madde ve form terkibi olarak tasvir eden İbn Cebiol'e göre külli form ve bir heyula (ilk madde) olan külli maddeden müteşekkil bir külli öz vardır. Bir cisme kimliğini veren şey onun sureti, yani formdur. Varlıklar, bir sıra düzeni içinde varlıklarını dokuz mertebede sürdürür. Öncelikle bütün her şey Tanrı'nın bilgisinde mevcuttur ve var olan her şey Tanrı'da vardır. İkinci sıra ise külli madde ve külli suretindir. Üçüncü sırada basit cevherlerin varlığı, dördüncü sırada basit cevherlerde arazların varlığı, beşinci sırada cevherdeki niceliğin varlığı, altıncı sırada

cisimlerde düzlemlerin, düzlemlerde doğruların ve çizgilerde noktaların varlığı, yedinci sırada düzlemlerde renk ve şekillerin varlığı, sekizinci sırada cisimlerin varlığı, dokuzuncu sırada ise belirli bir yerde başka cisimlerde bulunan bazı cisimlerin varlığı bulunmaktadır (Saltuklu, 2014: s. 192-193; Çelebi, 2022b: s. 94). Bu dokuz kategori en üstten yani yapısı en basit ve saf olandan, en aşağıya yani yapısı en bileşik ve kaba olana doğrudur. Hiyerarşide aşağı inildikçe, ilahi ışıktan alınan pay azalır ve maddilik artar (İbn Cebir, 2005: s. 40).

Filozofa göre, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki iradi yaratımdan da zorunlulukla feyzden de izler taşımaktadır. Çünkü İbn Cebir'in metafiziğinde sadece ilahi irade Tanrı tarafından yaratılmış ve ondan sonra gelen madde ve suret ve bunların terkihi olan bütün soyut ve somut varlıklar ilahi iradeden südür etmiştir. Diğer bir deyişle ilahi irade, Tanrı ve âlem arasında aracıdır (İbn Cebir, 2005: s. 226-230). Görüldüğü gibi İbn Cebir Meşşai filozofları gibi Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak taşan ve ezeli ve ebedi bir âlem fikrinden ziyade, belli bir zamanda yoktan yaratılmış bir âlem fikrine yakınlık anlamında teizm ile südür kuramına yer veren Yeni Platoncu yaklaşımı birleştirmiştir. İrade, İbn Cebir'in metafiziğinde hem her şeyin ondan taşıdığı kaynak, yaratılan her şeyin nedeni olan ilahi güç hem de ilahi bilgeliktir. İbn Cebir'e göre ilahi irade olan ilahi bilgelik suretin yani formun kaynağıdır. İlahi irade maddenin kaynağı değildir zira madde ilahi özden yaratılmıştır (İbn Cebir, 2005: s. 299-301).

İbn Cebir'in, varlığın en aşağı kademelerinde maddiliğin arttığını öne sürmesi onu materyalist olarak anılmaktan kurtarabilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki İbn Cebir, sureti maddeye önceleyenlerin öne sürdüğü “*Akıl âlemi, duyular âlemini meydana getiren illettir*” düşüncesine itiraz eder. İbn Cebir, “*başka bir şeyden meydana gelen şey, varlık itibarıyla onunla ortak bir tabiata veya özüne sahip olur. Yoksa ondan südür edemez*” düşüncesini öne sürer (Saltuklu, 2014: s. 194).

4.1.2. İbn Cebiol'un Bilgi ve Ahlak Anlayışı

Herhangi bir Yeni Platoncu gibi, İbn Cebiol de her şeyden önce insanın doğasını ve amacını anlamakla ilgilenir. Nasıl yaşanması gerektiği, hayatın amacını bilmek, doğanın anlaşılmasıyla mümkündür. İbn Cebiol kozmolojik ve metafizik gerçekliklerin katmanlarını insanın mümkün olan en iyi yaşama sahip olabilmesi için araştırmıştır (Pessin, 2010). İbn Cebiol'e göre insan yaşamının ilahi olarak belirlenmiş iki amacı vardır. Biri bilgi peşinde koşmak ve diğeri ise iyi işler yapmaktır. Zaten ilim ve ahlak, İbn Cebiol'un bilgi felsefesinde birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve İbn Cebiol, bilgiyi fiillerin nedeni olarak görür (2005: s. 4-5):

İlim, hakikaten amellere sevk eder, amel de nefsi kendisine zarar veren zıtlıklardan ayırır... İlim ve amel, her bakımdan nefsi tabiatın esaretinden kurtarır, karanlığından ve bilinmezliğinden arındırır ve böylece ruh kendine, kendi yüksek dünyasına geri döner.

Görüldüğü gibi İbn Cebiol, “ruhun kendisine dönüşü, yüksek dünyaya dönüşü” gibi Yeni Platoncu tabirler kullanmıştır (Pessin, 2010):

Öğrenci: İnsanın amacı nedir?

Öğretmen: Herkesin benzerine dönebilmesi için ruhun yüksek dünyaya meyletmesi.

İbn Cebiol'e göre insan, aklını en yüksek akledilir mertebesi olan külli madde mertebesine yükselttiğinde, her türlü anlamsızlık ve belirsizlikten, cisimsellikten kurtulur, manevi maddenin bilgisine ulaşır ve kendisini de onun bir parçası olarak görmeye başlar (İbn Cebiol, 2005: s. 185-186). İbn Cebiol, kendini bilmeyi, her şeyi bilmenin ve yaşamın nihai amacını bilmenin bir başlangıcı olarak görür (De Libera, 2005: s. 190). İbn Cebiol'un bu bakış açısı Farabi çizgisinde olup, Spinoza'da bu epistemolojinin izleri görülmektedir. İbn Cebiol düşüncesinde insan, kâinatın tüm özelliklerini içeren mikrokozmostur (Jacob, 2005: s. iv; İbn Cebiol, 2005: s. 77).

İbn Cebiol, metafizik kavramını kullanmasa da metafizik Tanrı bilgisi anlamına gelmektedir. Tanrı, insan aklının kavrayamayacağı basitlikte ve sonsuzlukta olduğundan dolayı, O'nun bilgisine aracısız erişmek mümkün değildir (De Libera, 2005: s. 190). Ancak kendini bilmekle başlayıp külli maddenin bilgisine ulaşan bir kimse her şeyi aşan harikalar görür ve insan bunu isteyip bunun için çabalamalıdır, çünkü bu bilgi hem insan ruhunun yaratılış amacı hem de en yüksek neşe ve mutluluktur (Klausner, 2005: s. xviii). Spinoza da benzer şekilde sezgisel yolla ulaşılan ilk nedenin bilgisini sonsuz neşe ve özgürlüğün koşulu olarak görmüştür. İbn Cebiol, aslında Farabi, İbn Sina, İbn Bâcce gibi filozofların vurguladığı “*faal akıl ile ittisal*” kavramını vurgulamaktadır. Bu süreçte heyula hâlindeki akıl, potansiyel durumundan kurtularak etkin, faal hâle geçmektedir (Çelebi, 2022b: s. 47-48). İbn Cebiol, insan aklına güvenmekle birlikte insan aklının her türlü bilgiyi elde edemeyeceğini düşünmüştür (2005: s. 3):

Mantık sanatı, herhangi bir şeyin hakikatini sağlayacaktır. Şeyler ya insan aklının bilmesi mümkün olanlardır ve insan aklına tâbidir ya da aklın ötesindedir ve bilinmesi imkânsızdır. İlki ya apaçıktır ya da değildir. Apaçık olmayan bir şey ise diyalektik yöntemle kanıtlanamaz.

İşte insanın bilmesi mümkün olan bilgiler, insanın nihai amacını oluşturmaları ve insan hayatı boyunca bunların peşinden koşmalıdır. Böylesi bilgiler ancak Tanrı'nın ışığı sayesinde kavranabilir. Bu bilgiyi İbn Cebiol *Kitabü Islâhi 'l-Ahlak* adlı eserinde de en büyük ahlaki yetkinlik olan mutluluk olarak yorumlamıştır (Çelebi, 2022b: s. 48-49).

İbn Cebiol'e göre külli akıldan külli nefis südür eder. Külli nefis, cüzi insan nefsinin üç yönüne karşılık gelecek biçimde nebati nefis, hayvani nefis ve insani nefis olarak üçe ayrılır. Bu üç nefis, fiziksel dünyadaki varlıklara suret verir. Akli nefsten üstün gören İbn Cebiol'e göre insani nefis akli nefstir ve bu düşünceye yönelik fiilleri akleder. Akıl, bütün akli suretleri çaba göstermeden ve kendi doğası dışında herhangi bir neden olmaksızın, zaman ve mekândan bağımsız olarak algılama işlevine sahiptir (Çelebi, 2022b: s. 85-86).

Bilginin, fillerin nedeni olduğuna yaptığı vurguyla bilgi ve ahlak felsefeleri birbirine nedensellik bağı ile bağlı olan İbn Cebiol, *Kitabü Islâhi'l-Ahlak (Tikkun Middot ha Nefes)* eserinde teorik ve pratik ahlakın niteliklerini ele almış, zihinsel ve ruhsal süreçlerle fiziksel süreçler arasındaki ilişkiyi incelemiş ve nefse ait olan faziletleri ve reziletleri (acizleri) Aristotelesçi ifrat ve tefritten kaçınarak mutedil olma düşüncesine vurguyla açıklamıştır. Ahlakı dinî dogmalardan, ritüelden ve inançtan bağımsız olarak ele alan bu eser 1167 yılında Yehuda İbn Tibbon tarafından İbranice'ye çevrilmiştir (Çelebi, 2022b: s. 23-24). İbn Cebiol, *Islâhi'l-Ahlak*'ın başında insanın yaratılanların en üstünü olduğunu, meleklerin benzeyişinde olduğunu vurgulamıştır (İbn Cebiol, 1901: s. 29-30).

İbn Cebiol, aklın, ruhun kendisini gösterdiği mekân olduğunu düşünmektedir. Ruh, bu mekândan çıkıp insan bedeninde vücut bulduğunda kendisiyle kendisi dışındaki alem arasında çelişkili bir pozisyonda yaşar. Bunun için ruhun bu dünyadaki amacı bilgi ve eylem aracılığıyla akla dönmek olmalıdır. Dolayısıyla İbn Cebiol'un ahlakı akli temele oturttuğu görülür. (Halifat, 1999). Spinoza'nın etiği de akli bir temel üzerine inşa edilmiştir.

İbn Cebiol'un ahlak felsefesi her ne kadar insanı merkeze alması ve insanın aklını olabildiğince en yetkin kılması gerektiği bakımından Yeni Platoncu felsefe ve teistik dinlerle uyum içindeyse de filozofun ahlak anlayışı iki yönden özgündür. Bu yönlerden ilki filozofun *Islâhi'l-Ahlak* eserinde ahlakı, faziletlerin konuları ve şartları bakımından teorik ve yaşamın amacını irdelemesi bakımından pratik boyutlarıyla ele almasıdır. İbn Cebiol'un ahlak felsefesinin ikinci özgün yönü ise ahlakı beş duyu organlarıyla ilişkilendirerek psikofizyolojik bir ahlak anlayışına sahip olmasıdır (Çelebi, 2022b: s. 99-100).

Alemi bir makrokozmos insanı ise alemin prototipi olarak mikrokozmos olarak gören İbn Cebiol, dünyadaki dört element olan ateş, su, toprak ve havanın insandaki dört unsur olan kan, balgam, kara safra ve sarı safraya karşılık geldiğini, insandaki beş duyunun da bu dört unsur ile bağlantılı olduğunu düşünmüştür. Buna göre filozofun

temel ahlaki tezi insanın fiziksel ve ruhsal yapısında sıkı sıkıya bir bağlantı olduğudur (İbn Cebiol, 1901: s. 13-14). İbn Cebiol'e göre bilgi bir insan, duyuların bir ölçüde erdemleri ve kusurları belirlediği ve bunların yine dört unsuru temsil eden dört mizaç tarafından oluşturulduğu ve yönetildiği bilgisinden yararlanmalıdır. Hastanın vücudundaki ısı ve soğğun, nem ve kuruluğun orantısız dağılımını ya da birleşimini hesaba katarak bir hastalığın doğasını belirleyen ve ilaçlarını hasta vücudun ihtiyaçlarına cevap verecek oranda hazırlayan becerikli bir hekim gibi, akıllı bir insan da duyularıyla özdeş olan niteliklerine dikkat etmeli ve onlara ancak gerekli olduğu ölçüde teslim olmalıdır. Tanrı, bu doğal dürtüleri, değerli davranışların gerekliliklerine göre eğitilebilmeleri için vermiştir; onlar üzerinde isabetli bir yönetimle insan var oluş amacına ulaşır. Yani hayat devam ettiği sürece daha yüksek hayata ulaşır (İbn Cebiol, 1901: s. 15-26).

İbn Cebiol, fiziksel niteliklerle ahlaki faziletler ve reziletler arasında bir paralellik öngören, kısmen dinden bağımsız bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Bilgiyle donatılmış bir aklı, ahlaklı amel için ön koşul olarak gören düşünür, Sokrates benzeri bir çizgide gibi görünmekte ve Antik Yunan ve İbrahimi dinler gibi varlıklar hiyerarşisinin en üstünde insana yer vermektedir. İnsan aklına her şeyden büyük bir önem atfeden İbn Cebiol'e göre, mutluluk, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü, etkinlik kendini bilmekten başlayıp, madde ve suretin bilgisiyle devam edip bütün bunlar dolayısıyla Tanrı bilgisine ulaşmakla mümkün olan epistemolojik bir süreç sonucunda elde edilir.

4.1.3. İbn Cebiol-Spinoza Karşılaştırması

İbn Cebiol ve Spinoza, varlık felsefeleri bakımından birçok farklılıklarına rağmen ikisi de metafiziklerinin temeline Tanrı'yı koymuştur. İbn Cebiol ve Spinoza için Tanrı basit ve bölünemez yapıda, tek etkin neden, her şeyin varlığının dayandığı ilk neden, her şeyin varlığının ve bilgisinin kendisinde mevcut olduğu ve yokluğu düşünülemez ilk özdür. İki filozofun Tanrı anlayışlarının en bariz farklılığı Tanrı'nın bilinebilirliği hususundadır. İbn Cebiol'e göre Tanrı insan zihninin doğrudan

kavrayamayacağı aşkınlıkta olduğu için insanların Tanrı bilgisine yarattıkları şeyleri bilerek ulaşmaları mümkünken, Spinoza'ya göre Tanrı bilgisi kendiliğinden apaçıktır.

Her iki filozof da felsefelerinde varlık, Tanrı, evren ve insan doğası üstüne düşünmüştür. Spinoza'nın panenteizmi, var olan her şeyin Tanrı'da mevcut olduğu ve âlemin Tanrı'nın bir tezahürü olduğu anlamında İbn Cebiol'un *Fons Vitae*'sindeki mistik yön ile benzerlikler taşısa da Tanrı-âlem ilişkisinin Tanrı'nın âlemi yaratım süreci bakımından aralarında ciddi farklılıklar görülmektedir. İbn Cebiol'un tasvirindeki âlem, hudûs ve Tanrı'nın hikmetine karşılık gelen iradesinin bir sonucudur. İbn Cebiol, sadece Tanrı iradesinin doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığını, madde ve suret başta olmak üzere geri kalan her şeyin ise Tanrısal iradede taşıdığını öne sürmüştür. Oysa Spinoza düşüncesinde var olan her şey Tanrı'nın iki sıfatı olan düşünce ve uzamın zorunlu moduslarıdır.

İbn Cebiol'un en çarpıcı özgünlüğü olan külli hilomorfizmi, onun soyut varlıklar dâhil (Tanrı'nın dışında kalan) her şeyin madde ve suret terkihi olduğu düşüncesinde kendini gösterir. Teist filozoflar gibi maddeyi aşağılamayan İbn Cebiol ontolojisi, Spinoza'nın materyali Tanrı'nın uzam sıfatının tezahürü olarak gören felsefesinde kendini yeniden yaratmıştır. Düşünce ve uzamı Tanrı'nın görüntüleri olarak düşünen Spinoza gibi, İbn Cebiol akıl, melekler dâhil her şeyin madde ve suretten oluştuğunu düşünerek, maddeyle sureti eşitleyip materyalizme yakın bir çizgiye kayacakmış gibi görünse de varlıklar hiyerarşisinde en kaba ve bayağı varlıkların maddiliğinin daha fazla olduğu vurgusuyla bu çizgiden uzaklaşmıştır.

İbn Cebiol ve Spinoza'nın bilgi felsefeleri arasında çarpıcı bir bağlantısallık bulunmaktadır. İki filozofa göre de en büyük mutluluk ve ruhun ölümsüzlüğü, ebedi ve ezeli tek varlık olan Tanrı bilgisine ulaşmakla mümkündür. Spinoza'ya göre Tanrı bilgisi kendiliğinden apaçık olsa da duyu bilgisini ve eşyanın sadece tek bir yönüyle ilgilenen bilimsel bilgiyi aşabilen ve sezgisel bilgi seviyesine yükselen bir insan nedenlerin bilgisine ve dolayısıyla ilk neden olan Tanrı'nın bilgisine vasil olur. Tanrı'nın bilgisinin beraberinde Tanrı sevgisini de getireceğini düşünen Spinoza'ya

göre insanın mutluluğu, mutluluğu, edilgilerden kurtulup etkin ve özgür olması bu bilginin edinilmesine bağlıdır. İbn Cebiol'e göre de insan hayatının amacı madde ve sureti bilmek, doğayı bilmek ve nihayetinde bu bilgilerden yola çıkarak Tanrı'yı bilmek olmalıdır. İbn Cebiol'e göre nihai bilgiye giden bu yolda başlangıç noktası kişinin kendini bilmesidir.

İki filozofun da bilgi ve ahlak felsefeleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Etiğin temeline Tanrı bilgisi yoluyla edinilen bir Tanrı sevgisini koyan Spinoza'ya göre dini inanç ve ritüellerden bağımsız olarak erdem, adil olmak ve hemcinsini kendin kadar sevmektir. İbn Cebiol'e göre de insan ruhu en yüksek akledilir mertebesi olan külli maddeyi algıladığında cisimsellikten kurtulur ve kendini büyük bir âlemin parçası olarak görür. Mikrokozmos olarak insanı, makrokozmos olarak âlemin bir prototipi olarak gören İbn Cebiol, insan duygulanımlarını tasnif etmiştir. İbn Cebiol'ün “faziletler ve reziletler” biçiminde yaptığı tasnif, Spinoza felsefesinde “insanı özgürleştiren” ve “insanı edilginleştiren” duygular olarak yeniden üretilmiştir. İbn Cebiol, özgün bir biçimde mikrokozmos olarak gördüğü insanın dört bileşenine bağlı beş duyu organlarıyla insanların faziletleri ve reziletleri arasında paralellik kurmuş ve fizyopsikolojik bir ahlak anlayışının temsilcisi olmuştur. İbn Cebiol'ün bu özgünlüğü Spinoza'nın “*fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısıyla aynıdır*” biçiminde ifade edilen paralelizmiyle bağlantısal bir bütünsellik içindedir.

Aralarında önemli farklılıklar ve benzerlikler bulunan iki filozof da bilmek ile iyi eylemek arasında sıkı bir ilişki kurarak, Sokratesçi bir biçimde bilgi ve ahlak felsefelerini birbirlerine bağlantılı kılmışlar, bilgi ve erdemli eylemin özgürlük ve mutluluk getirdiği düşüncesiyle epistemolojik ve etik bir özgürlük ve mutluluk anlayışını özdeşleştirmiştir. İkisinde de bilgiyle gelen özgürlük ve neşe görülmekte ve bunun bilginin en yüksek mertebesi olan Tanrı bilgisiyle mümkün olduğu ve ruhun ölümsüzlüğünün bu yolla mümkün olduğu anlayışı bulunmaktadır. İbn Cebiol için de Spinoza için de özgürlük tam anlamıyla bu bilgelikte kendini gösterir. Spinoza, İbn Cebiol'e herhangi bir eserinde atıf vermemiştir. Ancak düşüncelerinde yukarıda ifade edilmiş olduğu gibi İbn Cebiol'ün izlerini görmek mümkündür.

4.2. MUSA BİN MEYMUN (MAİMONİDES/İBN MEYMUN)

Latin dünyasında Moses ben Maimonides adıyla bilinen ve Orta Çağ'ın en önemli Musevi filozoflarından biri olan Musa bin Meymun, Endülüs'e Murabıtlar'ın hâkim olduğu dönemde Kurtuba şehrinde 1138 yılında dünyaya gelmiştir. Seçkin bir aile olan Meymun ailesi Musevi cemaati içinde önemli bir yere sahip olup, kuşaklar boyunca cemaatin rabbiliğini Meymun ailesinin reisleri üstlenmiştir (Ivry, 2002: s. 445). İbn Meymun, Musevi olmasına rağmen yetiştiği kültür olarak İslam filozofu sayılabilecek bir düşündürdür (Küçükali, 2007: s. 142). İbn Meymun, yalnız dinî ilimlerde değil felsefe alanında da kaliteli bir tedrisattan geçmiş tıp ve astronomi gibi alanlarda yetkinleşmiştir (Atay, 1974b: s. 5; Drory, 1996: s. 307).

Murabıtlar döneminde Kurtuba bilimsel faaliyetlerin canlı olduğu ve Musevilerin rahat yaşadığı bir yerdi. Ancak bu rahatlık 1148 yılında, Muvahhid hanedanlığı Kurtuba'yı ele geçirip Endülüs yönetimine hâkim olduktan sonra son bulmuş, Muvahhidler, Musevi ve Hristiyanları Müslüman olmaya veya göç etmeye zorlamıştır (Atay, 1974b: s. 5-6). İbn Meymun, 1165'te Filistin'e taşındıktan sekiz ay sonra, yine dinsel baskılar nedeniyle Fatimî yönetiminde olan Mısır'a gitmiştir (Leaman, 1990: s. 4-5). Mısır'da büyük bir şöhret kazanmış, hekimlik mesleğine yönelmiş ve çevresindeki Musevi gençlerine ilahiyat, matematik, felsefe ve astronomi dersleri vermiştir (Küçükali, 2007: s. 145). 1172 yılında Musevi topluluğuna "rabbi (hoca, efendi)" seçilmiş ve Selahaddin Eyyubî Mısır'ı fethedip Eyyubiler Devleti kurulduktan sonra İbn Meymun kraliyet sarayında hekim olarak görevde bulunmuş, tıbbi risaleler yazmıştır (Drory, 1996: s. 445). Musevi topluluğunda önemli bir yeri olan İbn Meymun için Museviler "Musa'dan Musa'ya kadar Musa'nın dengi başka bir Musa gelmedi" veciz sözünü günümüze kadar getirmiştir (Novak, 1999). İbn Meymun, 13 Aralık 1204 tarihinde vefat etmiştir (Hitti, 1980: s. 928).

İbn Meymun'un Musevi hukuku üzerine *Kitâbü's-Sirac*, *Mişna Tora*, *Kitâbü'l-Ferâ'iz* eserleri önemlidir. Ayrıca kelâm ve felsefe ile alakalı *Delâletü'l-hâ'irîn*, *Makâle 'ani'l-baş*, *Makâle fî şinâ'ati'l-mantık* gibi eserler vermiş ve tıp alanında da çok sayıda çalışma yapmıştır (Çağrı, 1999: s. 198-199). Farabi'nin mantığından ve

siyaset felsefesinden etkilenen İbn Meymun'un epistemolojik düşüncelerinde İbn Bâcce'nin büyük etkisi vardır. Ayrıca "filozofların reisi" olarak gördüğü Aristoteles eserlerinin en güvenilir şerhleri İbn Meymun'a göre İbn Rüşd'ün yapmış olduğu şerhlerdir (Ivry, 2002: s. 446). Din-felsefe ilişkisi bağlamında İbn Meymun Musevilik ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışarak Museviliği akılcı temellere oturtmaya çalışmıştır (Buijs, 1988: s. 61). Spinoza'ya akla ve akli bilgiye verdiği önemle ilham kaynağı olan İbn Meymun, *TPİ* eserinde adı geçen filozoflardan biridir. Antropomorfik Tanrı anlayışına karşıtlıkları bağlamında Spinoza ile benzeşmeler de Spinoza *TPİ*'de İbn Meymun'un Kutsal Kitap tefsirini mecazi anlamlarını göz önünde bulundurarak akılcı bir biçimde tefsir etme metodunu ağır bir eleştiriye tâbi tutmuştur.

4.2.1. İbn Meymun'un Varlık Anlayışı

İbn Meymun'un varlık felsefesinin çıkış noktası Orta Çağ Müslüman düşünürleri, Hristiyan skolastikleri ve Spinoza gibi Tanrı'dır. İbn Meymun, Tanrı'nın bilinebilirliğini, özünü, varlığını, sıfatlarını, yaratma eylemini, Tanrı-âlem ilişkisini ele almış ve Tanrı-varlık incelemelerinde Aristoteles ve Müslüman filozoflardan etkilenmiştir (Kraemer, 1996: s. 2-9; Pines, 1963: s. 28). İbn Meymun, Zorunlu Varlık olarak gördüğü Tanrı'yı evrenden yola çıkarak ispat etmeye çalışır. İbn Meymun'a göre varlıkların tümü hakkında muhtemel üç alternatif bulunur: Bunlardan biri hiçbir varlığın oluş ve bozuluşa uğramaması alternatifi ki bu akla yatkın değildir. İkinci alternatif bütün varlıkların oluşa ve bozuluşa tabi olmasıdır. Bu alternatif eğer gerçek olsaydı dünyada hiçbir türün devamlılığı sağlanamazdı. Sonuncusu ise bazı varlıkların oluş ve bozuluşa tabi olması, bazı varlıkların ise olmaması alternatiftir. İbn Meymun düşüncesinde bu alternatif doğrudur ve oluş ve bozuluşa tâbi olmayan tek varlık "Kendisiyle Zorunlu Varlık" olan Tanrı'dır (Arkan, 2009: s. 349). Zorunlu Varlık, nedeninin bir dış etkenden kaynaklanmaması anlamında kendi kendisinin nedeni olan, varlığında terkip bulunmayan anlamında basit ve özünde çokluk bulunmaması anlamında tekdir (İbn Meymun, 1904: s. 249-250).

İbn Meymun'a göre Zorunlu Varlık özünde bilkuvve hiçbir şey olmayan saf fiildir. Kutsal Kitap'ta, insanların algılayabilmesi için Tanrı, cisimsel olarak ellere,

ayaklara, gözlere sahipmiş gibi antropomorfik bir biçimde tasvir edilse de İbn Meymun, Tanrı'nın böylesi özelliklerden münezzeh olduğunu ve Kutsal Kitap'ın bu gibi ayetlerinin mecazi olarak anlaşılması gerektiğini düşünmüştür. Varlığı kendisinden başka hiçbir nedene dayanmadığı gibi eylemleri de hiçbir nedenle gerektirilmiş olmayan Tanrı, İbn Meymun'a göre akıl ile tanımlanabilir olmadığından, doğru olan Tanrı'yı İbn Sina ve Aquinas'ın yaptığı gibi negatif teoloji ile tanımlamak, diğer bir deyişle selbi olarak Tanrı'nın ne gibi özelliklere sahip olmadığından yola çıkarak onu anlamaya çalışmaktır (İbn Meymun, 1904: s. 62). İbn Meymun'un akla dayalı tefsir yöntemini eleştiren ve tarihsel, dilbilimsel ve psikolojik bağamları göz önünde bulundurarak literal yoruma önem veren Spinoza antropomorfik Tanrı anlayışını *TPİ*'de eleştirerek Musa bin Meymun'un Tanrı tasavvuru ile uzlaşmıştır (2019b: 212):

Kutsal metinlerin her yerde Tanrı'dan öylesine uygunsuz biçimde sözetmesine ve ona eller, ayaklar, gözler, kulaklar, belli bir zihin ve hareket etme özelliği, ayrıca kıskançlık, bağışlayıcılık vs. duygular yakıştırmasına şaşırılmamalı. Tanrı'nın, İsa'yı sağına alarak gökyüzündeki krallığın tahtına kurulan bir yargıç gibi canlandırmasına da... Bu metinler sıradan insanın kavrama yeteneğine göre bir şeyler anlatır ve Kutsal Kitap da onu bilgin değil, itaatkâr yapmaya çalışır.

İbn Meymun, Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozofların südür bağlamındaki oluş düşüncesini kabul etmiştir. Dolayısıyla Farabi'nin Faal Akıl kavramına büyük önem veren ontoloji ve epistemoloji anlayışı İbn Meymun'da da görülmektedir (Pines, 1963). Ancak İbn Meymun, İbn Sina ve diğer Aristotelesçi filozoflar gibi, evrenin ve diğer şeylerin Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak çıkışını reddeder ve südürü kabul etmekle birlikte Tanrı'nın şeyleri hür iradesiyle var ettiğini, şeylerin Tanrı'nın varlığından zorunlulukla çıkmadığını, bir tek Tanrı'nın varlığının zorunlu, diğer varlıkların mümkün olduğunu savunur. İbn Meymun, zaman ve hareketin Tanrı tarafından var edildiğini düşünmüştür (İbn Meymun, 1904: s. 180-195).

İbn Meymun, Aristotelesçi bir perspektifle nedene ihtiyaç duyan her varlığın oluşumunu maddi, formel, fail ve ereksel nedenle açıklar. Ancak, Aristoteles'e göre

Tanrı var olan her şeyin ereksel nedeni iken, İbn Meymun'a göre Tanrı bütün varlıkların faili, formu ve gayesidir. Ayrıca İbn Meymun, Tanrı'nın tikel şeyler hakkında bilgisi olmadığına yönelik iddiaları Tanrı'nın tikel şeylerin nedeni ve faili olması bakımından da reddeder. Sadece şu farkla ki, Tanrı her şeyin dayandığı ilk neden olması hasebiyle tikel şeylerin de uzak nedenidir. Yine de her şeyin nedeni olan en son ve hiçbir cisme ilişmemiş olan Tanrı, evrenin ve tüm şeylerin de formel nedeni olur. Yani, şeyler sadece Tanrı'nın varlığı nedeniyle var olur ve İbn Meymun'un feyzen kastettiği şey tam olarak budur. Aslında İbn Meymun, südür ile Tanrı'nın yoktan var etmesini kastetmiştir. Tanrı'nın yoktan var ettiği evrenin nihai gayesi ise kendi kudreti ölçüsünde yetkinleşmek ve evreni Tanrı benzeyişine yaklaştırmaya çalışmak olduğu için Tanrı her şeyin ereksel nedenidir (İbn Meymun, 1904: s. 170; Aydın, 2020: s. 315-317).

Hem akıl hem de makul olan Tanrı her şeyi özgür iradesi ve insan aklının alamayacağı bir hikmetle, nedensel bir hiyerarşi içinde var etmiştir. Tanrı, önce ayırık akılları, ardından gök küreleri ve gök cisimlerini ve sonra oluş ve bozuluşa tabi tikel ve sonlu varlıkları yaratmıştır. İbn Meymun, feyz ile ilgili düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir (Aydın, 2020: s. 317; İbn Meymun, 1904: s. 170):

Tanrı'dan ayırık akılları varetmek için bir feyz gelir. Bu feyz ile ayırık akıllardan biri diğerini vareder ve bu durum etkin akıl'a kadar devam eder. Etkin akıl ile ayırık şeylerin varedilmesi son bulur. Daha sonra her bir ayırık akıldan, belirli felekler feyz eder ve feleklerin varedilmesi ay feleği ile son bulur. Bundan sonra da oluş-bozuluşa tabi cisimler yani ilk medde ve ondan meydana gelen şeyler oluşur. Her bir felekten unsurlara güçler ulaşır ve oluş ve bozuluşa tabi şeylerin varlığın tamamlanması ile feyz son bulur. Zikredilen tüm bu hususlar, peygamberlerimizin ve din bilginlerimizin belirttiği şeylerle çelişmez.

İbn Meymun Aristotelesçi anlamda nedensel, Farabi ve İbn Sina perspektifinde feyze dayalı, teolojik bir düşünceye yakın olarak ise ereksel, hiyerarşik ve Tanrı'nın hür iradesiyle yoktan var edişine dayalı bir ontolojik anlayışa sahiptir. Antropomorfizmden uzak Tanrı anlayışı dışında, varlıkları bir hiyerarşi içinde südür yoluyla özgür irade ile var eden bir Tanrı anlayışı, Spinoza'nın tüm evrenin kendisinden zorunlulukla çıktığı, deterministik bir Tanrı anlayışına uymamaktadır.

4.2.2. İbn Meymun'un Bilgi Anlayışı

İbn Meymun, idealist yaklaşımından dolayı Platon'a Aristoteles kadar ilgi göstermemiştir. Platon'un duyu verilerine yeterince önem vermemesi, İbn Meymun'un Aristotelesçi ekole daha çok yaklaşmasının en temel nedenlerinden biridir. Ancak yine de alemin ezeliliği gibi metafizik konularda Aristoteles ve onun Meşşai takipçilerine katılmayan İbn Meymun, onların yanılığını yine Aristoteles mantığını kullanarak göstermeye çalışmıştır. İbn Meymun'a göre bilginiz ay altı alem ile sınırlı olup ay üstünde olanlara dair söylenebilecek olanlar sezgi ve tahminden ibaret kalır (Küçükali, 2007: s. 146).

İbn Meymun düşüncesinde insan aklı çeşitli sebeplerle eksik ve yetersiz olsa da hakikati ve dindeki emir ve yasakların hikmetlerini anlama yetisine sahiptir. İbn Meymun'a göre dinî hükümler ile akıl arasında zahiri bir çelişki olması durumunda dinî düşünceye tabi olmak gerekir. Dinî hükümlerin rasyonel olarak açıklanamadığı durumlarda bunun insan aklının sınırlılığından kaynaklandığını düşünerek, İbn Meymun, Müslüman filozofların karşılaştığı sert tepkilere maruz kalmaktan kurtulabilmiştir (Johnson, 1988: s. 192). Müslüman filozofların İslam ile felsefe arasında kurmaya çalıştıkları ilişkiyi, İbn Meymun Musevilik ile felsefe arasında kurmaya çalışmış, akli bilgi ile vahye dayanan iman arasında bir görüş ayrılığı ve çatışma olmadığını iddia etmiştir (Pines, 1963). İbn Meymun, en meşhur eseri olan *Delaletu'l-Hâirin (Şaşkınlık İçin Rehber/The Guide of the Perplexed)* kitabını Museviliği felsefi bir temele oturtmak amacıyla yazmıştır (Akdağ ve Bayder, 2019: s. 184). Akla ve felsefi bilgiye verdiği önem bağlamında İbn Meymun, rasyonalist filozoflar arasında yerini almıştır (Nahum, 2014: s. 583). Vahyi ve dini akıl ve felsefeyle uzlaştırmaya çalışan İbn Meymun'un kurduğu din-felsefe ilişkisiyle, ikisini de ayrı araçları ve amaçları olan farklı disiplinler olarak düşünen Spinoza'nın din-felsefe ilişkisi uzlaşmamış, bu yüzden Spinoza, *TPI*'de İbn Meymun'un mecazi metaforik tefsir teorisini eleştirmiştir.

Aynı hakikate giden iki ayrı metot ve açıklama üslubu olan din ve felsefe İbn Meymun'a göre birbirleriyle çelişmeyecek şeylerdir. Görünür çelişkilerin temel

nedeni ise yanlış değerlendirmelerdir. İbn Meymun'a göre Kutsal Kitap'taki bazı ifadeler zahiri olarak günlük bir dille yorumlandığında ortaya hatalı sonuçlar çıkmaktadır. Oysa, Kutsal Kitap halkın anlayışına hitap edebilmek için alegorik ifadelerle dolu olduğundan felsefeye hâkim insanlar tarafından tevil edilmelidir (Küçükali, 2007: s. 149-150). İbn Meymun'a göre, felsefi ve metafiziksel hakikatlere ulaşma hususunda mutlak bir doğru sonuca ulaşmak ve bunu ispat etmek imkânsızdır. Bunun için İbn Meymun, eserlerinde bir konuyu ele alırken birbirinden farklı düşünceleri ayrı ayrı ele alıp değerlendirerek kendisine göre en doğru sonuca gitme çabasını göstermiştir. Diğer bir ifadeyle İbn Meymun, kendi görüşlerinin akla uygunluğunu savunarak karşıt düşünceleri reddetmeye dayanan bir diyalektik tartışma yöntemi kullanmıştır (Leaman, 1990: s. 97). Spinoza, İbn Meymun'un akla dayalı tefsir teorisini şu sözlerle eleştirmiştir (2019b: s. 152-153):

(...) Moşe ben Maimon'un savına göre, Kutsal Kitap'ın gerçek anlamı da ondan yola çıkılarak saptanamaz ve demek ki bu anlamı bulmak için ona gitmek gerekmez (...) Akıl yoluyla ve örneklerle şunu gösterdik: Kutsal Kitap'ın anlamı yalnızca Kutsal Kitap'tan yola çıkılarak saptanabilir ve yalnızca onunla bu anlamın araştırılması gerekir; tabii ışıqla tanınan şeylerden sözettiği zaman bile... Son olarak da bu sav, kanılarımıza göre, Kutsal Kitap'ın sözlerini açıklamaya ve onları zorlamaya, ne kadar aydınlık ve açık olursa olsun sözcük anlamını reddetmeye ve onu değiştirmeye hakkımız olduğunu varsayar (...) Öyleyse Moşe ben Maimon'un yöntemi bütünüyle yararsızdır. Şunu da ekleyelim ki bu yöntem, içten bir okumayla yığınların, bir başka yöntem izleyerek de herkesin, Kutsal Kitap'ın anlamı konusunda bel bağlayabileceği her türlü bilgiyi bütünüyle yok eder. Bu yüzden Moşe ben Maimon'un görüşünün zararlı, yararsız ve saçma olduğuna hükmediyoruz.

İbn Meymun, akıllar konusunda Farabi'nin düşüncelerini paylaşmıştır. Felsefede akıl kavramı dinî literatürde melek olarak geçtiği için İbn Meymun da Farabi'ye benzer şekilde mufârık (ayrık) akıllara melek demiştir (İbn Meymun, 1904: s. 65-66). İbn Meymun, Farabi gibi nübüvvet kavramını da feyz ile açıklamaktadır (1904: s. 225):

Nübüvvet, hakikatin ve gerçekliğin İlâhi Varlık tarafından Faal Akıl vasıtasıyla önce akli melekeye, sonra da mütelayyile melekmesine feyzidir. Bu, insanın ulaşabileceği en yüksek derece ve mükemmelliktir. Nübüvvet, kişinin çabası, aklını ve ahlakını yetkinleştirmesi ile elde edebileceği kesbi bir makam değildir. Çünkü bunlar tam ve mükemmel

olsa bile mütehayyile yetisinin en yüksek doğal mükemmelliği ile birleşmedikçe nübüvvet mümkün olmaz.

İbn Meymun'a göre dinî emirlerin ve ahlaki davranışların nedenleri bilge kişiler tarafından araştırılmalıdır (Akşit, 2019: s. 482). İbn Meymun düşüncesinde bütün insanlar aynı yetide ve yeterlilikte değildir. Bu bağlamda insanın yetkinliği dörde ayrılır. Bunlardan en aşağı olanı zenginliktir. Sadece böylesi bir varlığa sahip olan ve bununla yetinenler en alt seviyede kişilerdir. İkincisi zenginlikle birlikte beden sağlığı ve güzelliğini ifade eden cismani kemaldır. Bu mükemmellik de hayvani bir derecede kalır. Üçüncü derecedeki mükemmellik kişinin ahlaki yetkinliğidir. Dördüncü ve en üst kademedeki mükemmellik ise akli yetkinliktir. İbn Meymun'un akli faziletlerden kastı, insanların ilahi hakikatlere ulaşabilmesidir. Bu en yüksek mükemmelliğe ulaşmak entelektüel bir çaba gerektirir ve ruhun en seçkin özelliği olan akıl cismin ölümünden sonra sonsuz bir şekilde varlığını devam ettirir. İbn Meymun'a göre akıl, ahlakı önceler (Akşit, 2019: s. 488-489). Akli mükemmellik hem insani çaba hem de ilahi inayet ile bağlantılı olması bakımından hem kesbî hem de vehbîdir. İbn Meymun, bazı filozofların Tanrı'nın tikelleri bilmediğine ilişkin görüşlerine katılmamış ve Tanrı'nın şeylerin nedeni ve faili olması dolayısıyla tikel şeyler hakkında da bilgi sahibi olduğu görüşünü savunmuştur (Tüfenkçi, 2021: s. 1131).

Tanrı'nın tikelleri bilmesi, adaletle ilgili bir sorun ortaya koymaktadır. Buna göre Tanrı'nın her şeyi bildiği bir düzende iyi insanların başına kötü şeyler gelirken, kötülerin neden iyi bir yaşama sahip olduğu problemi Tanrı'nın bilgisizliği, adaletsizliği ya da kudretsizliği düşüncelerini akla getirmektedir. Fakat İbn Meymun, Tanrı'nın bu üç yetkinsizlikten de münezzehe olduğunu düşünerek insanın başına gelen iyi ve kötü şeylerin kendi hak etmelerinden kaynaklandığını savunur. İbn Meymun, bu inayet düşüncesinde burhana değil, Museviliğin dinî naslarına dayanır (Tüfenkçi, 2021: s. 1131-1138; İbn Meymun, 1904: s. 282). Ama buna rağmen İbn Meymun, inayet anlayışını felsefe ve akılla harmanlar. Çünkü İbn Meymun'un tasavvurundaki Tanrısal inayet, antropomorfik bir Tanrı tarafından insana verili olan bir şey değil, insanın kendi çabalarıyla akli faziletlerini geliştirmesi orantısında nasiplenebileceği bir lütuftur. Buna göre İbn Meymun açısından nihai erek olan gerçek mutluluk, Tanrısal inayetten pay almaya bağlıdır ve bunun tek yolu insanın akli yetilerini

güçlendirip Tanrı bilgisine ulaşabilmesidir (Tüfenkçi, 2021: s. 1140; İbn Meymun, 1904: s. 289). Spinoza da insanın tabii ışık ile nedenlerin nedeni olan Tanrı bilgisine ulaşmasını, en büyük kutluluk, mutluluk ve özgürlük olarak görmüştür. İbn Meymun, Farabi gibi herkesin akli faziletlerinin eşit gelişmediğini, dolayısıyla ilahi inayetten eşit pay almadıklarını belirtir. Buna göre Faal Akıl ile ittisal eden nübüvvet, en yüksek kemal derecesine sahip olan makamdır. Vahiy alan peygamber ya da akli faziletlerinin zirvesinde bir filozof en yüksek mükemmelliğe sahiptir. İbn Meymun düşüncesinde filozof ve peygamber dışındaki insanlar akli faziletlerine göre farklı kademeler hâlinde bir hiyerarşiye tâbi tutulur. Bu kademelendirme Tanrı'yı akledebilme kapasitesi ile sıkı sıkıya bağlıdır (Tüfenkçi, 2021: s. 1144; İbn Meymun, 1904: s. 384). Spinoza'ya göre ise peygamber, akli yetileri gelişmiş bir filozof ölçüsünde bilge bir kişi değil, ahlaki olarak bir rol model, iman konusunda yetkin bir insandır.

İbn Meymun, her ne kadar filozof kimliğine sahip olsa ve inandığı dini akla uygun bir biçimde te'vil etme gayretine girse de bir teolog olarak konuştuğunda akli ikinci plana atabilmektedir. İbn Meymun açısından kurtuluş için vahiy ve iman ayrı bir yeri vardır. Eğer akıl, hakikatleri ve hikmetleri açıklamak noktasında yetersiz kalıyorsa, İbn Meymun vahyin esas alınması gerektiğini vurgulamıştır (Strauss, 1965: s. 148). Felsefeye ve akıl yürütmeye gönül vermiş olmasına ve Aristoteles'e duyduğu hayranlığa rağmen Aristoteles'i Musa'dan, felsefeyi Tevrat'tan üstün tutmamıştır (Karaman, 2006: s. 169).

4.2.3. İbn Meymun'un Siyaset Anlayışı

İbn Sina ve Farabi çizgisinde, faal akıl ile ittisal ve mütehayyile kuvvetinin işlevlerini ele alarak nübüvveti temellendiren İbn Meymun, siyaset felsefesini nübüvvet bağlamında oluşturmuş ve peygamberi kanun koyucu olarak tanımlayarak toplumsal düzen ve mutluluk için peygamberin hayati rolünü belirtmiştir (Arkan, 2009: s. 346).

Aristoteles ve onu takip eden Müslüman Meşşai filozoflarına göre toplumun oluşumu, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu ve tek başına hayatını

sürdüremeyeceği, dolayısıyla da toplumun da doğal bir kurum olduğu görüşüne dayanır. Ancak bununla birlikte işleri organize edecek bir liderden yoksun olarak, toplumdaki herkesin üzerinde oydaşacağı genel yaşam kuralları ve asgari ilkeler belirlemek zordur. Ayrıcalıklı güçlerle donatılmış bir peygamber, bir filozof olmaksızın böylesi toplumsal bağları tesis etmek mümkün değildir. İbn Meymun'un devleti ve devlet yöneticisini gerekçelendirmesi de Aristoteles ve Meşşai filozofları ile uygunluk göstermektedir. (İbn Meymun, 1904: s. 232-233; Arkan, 2009: s. 347).

Platon'un, ideal devlet tasavvurundaki filozof kralın rolü, İslam siyaset felsefesinde peygamberlere verilmiştir. İbn Meymun ise Farabi'nin filozof kavramına yüklediği peygamberlik görevini Musa peygamber üzerinden ele almıştır (Gruenwald, 1996: s. 141-157; Küçükali, 2007: s. 146). Peygamberlerin halka anlattıkları mesellerde insanların sosyal refahları için fayda taşıyan hakikatler vardır (İbn Meymun, 1904: s. 6; Özgenç, 2006: s. 44). İnsanın toplumsal yetkinliğinin gelişmesi de akli faziletlerini geliştirmesine ve Tanrı'nın şeriatını uygulamasına bağlıdır. Tanrı bilgisini elde edebilmesi için insanın önce fizik bilmesi, sonra metafizik öğrenmesi gerekir. Yığınların akli böyle bir yetkinlikte olmadığı için hakikatler ve mutlu bir toplumsal hayat sürebilmek için yapılması ve yapılmaması gerekenler peygamberler aracılığıyla meseller ve kıssalar ile insanlara aktarılır (İbn Meymun, 1904: s. 4; Özgenç, 2006: s. 44).

İbn Meymun, kanunsuz bir toplumun olamayacağını düşünmüştür. Kanunlar tanrısal olabileceği gibi siyasetçiler de kanun yapabilir. Ancak İbn Meymun, insanları gerçek ve sonsuz mutluluğa ve kurtuluşa erdirecek olan kanunların din temelinde şeriat olduğunu düşünmüştür. Şeriat, Tanrı tarafından var edilen şeylerin sürekliliğini sağlamak için Tanrısal hikmetin bir parçasıdır (İbn Meymun, 1904: s. 231; Özgenç, 2006: s. 53). İnsanın nihai amacının mutluluk olması ve sonsuz mutluluğa ve yetkinliğe toplum içinde ulaşılmasının mümkün olduğu düşüncesi Farabi, İbn Sina gibi İbn Meymun felsefesinde de görülmektedir. Hakiki mutluluğa peygamber tarafından getirilen ilahi yasalarla ulaşılabilmesini savunan İbn Meymun'un siyaset felsefesi ile epistemolojik anlayışı iç içe geçmiş ve İbn Meymun nübüvvet (vahiy), faal akıl, ittisal kavramlarını İslam felsefesine paralel biçimde kullanmıştır (Arkan, 2009: s.

347). Tanrı anlayışı ve akla verdiği önem çerçevesinde İbn Meymun'dan ilham almış gibi görünen Spinoza ise tam tersi bir şekilde din ile siyasetin yollarını keskin bir biçimde ayırmanın ötesinde, dini siyasetin belirlenimi altına koymuş ve önceliği dünyevi alana vermiştir. Siyaseti ve dünyevi yönetimi dinin belirleniminden koparan bu anlayış, modern anlamda özgür bir devletin 17. yüzyıldaki bir kaynağı olmuştur.

4.2.4. Spinoza-Musa bin Meymun Karşılaştırması

Tanrı'yı evrenden yola çıkarak açıklayan İbn Meymun ve Spinoza, Tanrı'yı Kendisiyle Zorunlu Varlık olarak tasavvur etmiş ve bütün varlıkların dayandığı İlk Neden olarak Tanrı'nın özünde çokluk bulunmayan, cisimsellikten münezzehtir. İki de Tanrı'yı antropomorfik niteliklerden münezzehtir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın insanlar gibi ellerinin, ayaklarının, gözlerinin olduğu yönündeki tasvirleri de aynı gerekçeye dayanarak temellendirmişlerdir: Sıradan insanın aklının soyutları kavrayamaması vahiy alan peygamberleri çoğunluğun anlayışına hitap etmek için fizik ötesi kavramları fizik kavramlarıyla açıklama yoluna itmiştir.

Tanrı'nın yaratma fiili konusunda Spinoza ile İbn Meymun arasında derin bir fark görülmektedir. İbn Meymun'a göre Tanrı'nın evreni ve şeyleri var etmesi feyz yoluyla gerçekleşmiştir. Ancak bu feyz, İbn Sina ve diğer Aristotelesçi filozofların tasavvurundaki gibi Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak çıkmak anlamında değil, Tanrı'nın evreni ve diğer şeyleri hür iradesiyle yaratması ve var etmesi anlamındadır. Oysa Spinoza'ya göre şeyler Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak çıkmıştır. Bununla birlikte İbn Meymun, Tanrı'ya ve diğer varlıklara ereksellik atfederek teleolojik bir ontoloji benimsemişken, Spinoza'nın ontolojisi deterministiktir.

İbn Meymun ve Spinoza, rasyonalist filozoflardır. Bilgi edinme konusunda iki filozof da duyu verilerinin önemini yadsımamak bağlamında Platon'dan ziyade Aristotelesçi bir perspektife yakınlık gösterir. Ancak soyut ve manevi meseleleri kavrama konusunda ikisinin de insan aklına verdiği rol farklılık göstermektedir. İbn

Meymun'a göre insan aklı her şeyi eksiksiz ve tam kavrayabilecek yeterliliğe sahip olmadığı için vahyin getirdiği emir ve yasakların hikmetini tam olarak anlayamayabilir. İbn Meymun her ne kadar din ile felsefenin, akıl ile vahyin aynı hakikatin farklı metotları ve görünüşleri olduğunu düşünse de bu ikili yapıda zahiren de olsa çelişik unsurların olabileceğini kabul eder ve filozoflar tarafından Kutsal Metinlerin mecazi olarak akla uygun olarak yorumlanmasının gerekliliğini vurgular. Bu yapılamadığı takdirde İbn Meymun'a göre çelişkili bir durumda seçilmesi gereken yol vahye tâbî olmaktır. Çünkü insanı sonsuz mutluluğa erdirecek olan şey vahiy, din ve imandır. Spinoza'nın insan aklına verdiği önem İbn Meymun'dan daha farklı olduğu için, din ile felsefe ilişkisini farklı bir boyuta taşımıştır. Spinoza'ya göre insan aklı sadece dinî hikmetleri açıklamak için bir araç olmanın ötesinde gerçek bilgelik olarak kabul edilmesi gereken nedenlerin bilgisine ulaşmanın, edilmeleri etkilere dönüştürmenin, dolayısıyla özgürleşmenin biricik yoludur. Spinoza'ya göre vahiy, itaat ve ahlaki bir yaşantı reçetesini sunan ilahi ışığın; akıl ise bilgelige ve gerçekliğe götüren tabii ışığın ürünüdür. Dolayısıyla din ve felsefe ayrı alanlar olarak düşünülmeli birbirinin hizmetine sunulmamalıdır. Akıl yürütme sonucunda da iman etme sonucunda da insanlar dindar ve ahlaklı bir insanın yapması gereken en önemli şey olan “*adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek*” hakikatine ulaşabilir. Ancak yetkin bir akılla özgürleşmek, duyuşal ve bilimsel bilgiyi aşip sezgisel bilgi aşamasına geçerek nedenlerin nedeni olan Tanrı'yı kavramakla ve aklı onunla birleştirmekle mümkündür.

Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ın yorumu, kitabın kendisine dayanarak yapılmalı ve kitap İbn Meymun'un yaptığı gibi mecaz olarak ve akli ve felsefi temele dayandırılarak açıklanmaya çalışılmamalıdır. Spinoza, *TPİ*'de Kutsal Kitap tefsirinin tarihsel bağlam göz önünde bulundurularak ve İbranice'nin incelikleri ve geçirdiği değişim ve dönüşüm dikkate alınarak yapılmasını önermiş, *TPİ*'yi bu çabanın bir ürünü olarak yazmıştır.

Spinoza ve İbn Meymun'un nübüvvet kavramına bakış açıları benzerlik göstermektedir. İkisi de vahiy ve nübüvveti aynı anlamda kullanmış ve İlâhi Işık olan vahyin peygamberin tahayyül gücüne ulaşmasıyla açıklamıştır. Ancak İbn Meymun,

akli faziletler bakımından en gelişmiş insanların peygamberler olduğu düşüncesine sahipken, Spinoza'ya göre peygamberler çok yetkin bir akıldan ziyade örnek alınması gereken bir ahlaka sahiptir.

Spinoza ve İbn Meymun, akli faziletleri iyileştirmede insanın entelektüel çabasına ve tefekkürüne büyük bir önem verir. İki filozofa göre de insanın sahip olacağı en büyük yetkinlik gelişmiş bir anlama yetisiyle İlk Nedenin bilgisine sahip olmaktır. İbn Meymun, Farabi ve İbn Bâcce epistemolojisine paralel olarak bunu Faal Akıl ile ittisalin sonsuz mutluluğu olarak görürken, Spinoza, zihni ölümsüz ve sonsuz tek varlık olan Deus Sie Natura ile birleştirip özgürleşmek olarak görür. Ama aslında ikisi bir ve aynı şeydir.

İbn Meymun ve Spinoza, insanın, güven içinde yaşamasını ve yetkinleşmesini düzenli ve yasalı bir toplum içinde mümkün görmüşlerdir. Toplumu gerekçelendirme açısından İbn Meymun, insan tabiatının sosyal bir varlık olduğu gibi Aristotelesçi fikirlerin takipçisi olmuş, Spinoza ise insanı tutkuları tarafından yönetilen bir varlık olarak tasvir ederek güvenlik içinde yaşamasını sağlayacak devleti insanın conatusunun bir ürünü olarak görmüştür. Toplumu yönetecek bir liderin gerekliliğini İbn Meymun, tüm insanların uzlaşacağı ilkelerin ve kuralların belirlenmesi temelinde açıklamıştır. Spinoza ise Aristoteles ve diğer Antikçağ ve Ortaçağ filozofları gibi yönetimleri bir sınıflandırmaya tabi tutmuş, onlardan farklı olarak evrensel insan birliği anlamına gelen demokrasinin insan onuruna en yaraşır yönetim rejimi olduğunu ifade etmiştir. Spinoza'nın siyaset felsefesinde devletin güçlülüğü, bireyin özgürce kendisini geliştirecek bir ortamı sağlayabilecek olan en önemli enstrümandır. İnsan, akıl yürüterek ve nedenlerin bilgisine sahip olarak devletin gerekliliğinin nedenini bilip, ona göre devletin yasalarına tabi olursa özgür bir yurttaşlık da sağlanmış olur. Spinoza'nın siyaset felsefesinde düşünce özgürlüğü sonsuz ve sınırsız iken, ifade, eylem ve inanç-ibadet özgürlüğü devletin nizamına, düzenine halel getirmemekle sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda din ile ilgili uygulamalar, kurumlar devletin belirlenimi altındadır. İbn Meymun'un siyaset felsefesi din ile iç içedir. İbn Meymun'a göre insanları sonsuz mutluluğa ulaştırabilecek en güvenilir yasalar şeriatın emrettiği kanunlardır. Peygamberlere vahiy olarak gelen bu kanunlar, halka kıssalar yoluyla

ortalama insanın kavrayışına hitap eden bir biçimde anlatılır. Bu yasaların zahiri manaları insanların toplumda mutlu yaşamalarının yollarını gösterir. Dolayısıyla İbn Meymun, nübüvveti filozofluğun üstünde bir makam olarak görmüş, uhrevî olanın dünyevî olana üstünlüğünü kabul etmiştir. İbn Meymun, siyaset felsefesini aşkın ilke ve yasaları emreden dinin ve nübüvvet kurumunun belirlenimi altında inşa ederek, insanın mutluluğunu ilahi yasaları uygulaması ve toplumun organik bir parçası olabilmesiyle mümkün görmüştür. Neden Spinoza'nın teolojik-politik perspektifinden devlet karşısında düşünce ve ifade hürriyetine sahip bireylerden oluşan bir topluma dayalı siyaset felsefesinin ortaya çıktığı, fakat Spinoza'nın ilham kaynaklarından biri olan İbn Meymun'dan böyle bir siyaset felsefesinin ortaya çıkmadığı sorusunu, bu durum açıklamaktadır.

4.3. HASDAİ CRESCAS

Hasdai Crescas, 1340 yılında Barselona'da saygın bir ailede dünyaya gelmiştir. Hayatının ilk yıllarında Crescas Museviler için görece huzurlu bir yer olan Aragon'da yaşamıştır. Gerondili Haham Nissim'in liderliğindeki kasabanın yeşivasında (Musevi akademisi) eğitimini almıştır. Bu yeşivada Crescas sadece İncil, Talmud ve sözlü kültürün diğer kısımlarındaki Musevi külliyatını öğrenmekle kalmamış, Kabala, bilim ve felsefe de öğrenmiş, İbn Meymun ve takipçilerinin felsefelerinin yanı sıra klasik felsefe ve Hristiyan skolastiklerini de okumuştur (Shalom, 2020). Hasdai Crescas 1370'lerde Talmud hukuku konusunda bir otorite hâline gelmiştir (Harvey, 1998 akt. Jewishvirtuallibrary, 2008). Haham Nissim'in vefatının ardından Crescas Aragon'un ve hatta tüm İspanyol Musevi dünyasının otoritesi hâline gelmiştir (Harvey, 2010: s. 20 akt. Shalom, 2020). 1378 yılında Crescas, asılsız bir suçlamayla hapsedilmiş ve Musevi olduğu için kişisel aşağılamalara maruz kalmıştır. Aragonlu I. John'un 1387'deki taç giyme töreni sonrasında Aragon kraliyet sarayına üye olmuş ve kraliyet ailesi üyesi unvanı verilmiştir. Kraliyet kararnamesi ile Musevi yasalarında sıralanan yürütme ve yargı yetkisini kullanma üzere yetkilendirilmiş Tacın baş hahamı olarak Saragossa'ya yerleşmiştir (New World Encyclopedia, 2017).

1391'de başlayan Musevi karşıtı şiddet hareketleri hem Crescas'ın hem de İspanya'daki tüm Musevilerin hayatında belirleyici bir etkiye sahipti. Bu şiddet

eylemlerinde binlerce Musevi katledilmiş ve 150 bin civarında Musevi Hristiyanlığa dönmek zorunda kalmıştır. Olaylardan sonra Crescas İspanyol Musevi cemaatinin lideri olmuştur. Bu olaylar nedeniyle Hasdai Crescas felsefi eserler yazmaya zaman ve fırsat bulamamıştır. 1410 yılının sonlarında veya 1411 yılının ocak ayındaki vefat etmiştir (Shalom, 2020).

Hasdai Crescas'ın üç eseri bilinmektedir. Bunlardan biri *Passover Sermon* (*Fısıh Vaazı*)'dır. Bu kitapta Crescas özgür irade, mucize, şüphe gibi konuları ele almıştır (Shalom, 2020). Diğer eseri Hristiyanlığın ana doktrinlerinin bir açıklamasını verip sonra çürütmeye yönelik yazılan *Refutation of Christian Principles* (*Hristiyanlığın İlkelerinin Çürütülmesi*) adlı kitabıdır. Ancak Hasdai Crescas'ın literatüre temel katkısı onun *Or Adonai* (*Or Hashem* veya *Light of The Lord*) eseriyle gerçekleşmiştir. Crescas'ın bu eseri yazmaktaki amacı Museviliği İbn Sina'dan etkilenen İbn Meymun ve İbn Rüşd'den etkilenen Gersonides aracılığıyla dinin içine giren Aristoteles felsefesinin esaretinden kurtarmaktır. Hasdai Crescas'ın Aristoteles'e karşı olduğu noktalar Rönesans düşünürü Giardino Bruno ile Avrupa Aydınlanmasının erken habercilerinden olan Spinoza'nın ontoloji anlayışına tesir etmiştir (Kohler ve Hirsch, t.y.).

4.3.1. Hasdai Crescas'ın Varlık Anlayışı

Crescas ontolojisinde Tanrı'nın varlığının kanıtı basittir: Bütün mümkün varlıkların bir nedensellik zinciri içinde bir başka varlığın nedeni ve sonucu olduğu bir dizide varlığı vacip olan bir şeyi bulamayız. Tüm varlıkların mümkün olduğu bir evrende yoksunluğu dengelemek için mutlak var oluşu gerektiren bir güç olmalıdır. Bu ispatta kullanılan argümanın gücü, Spinoza'nın ve onun selefi olan filozofların sonsuzca geriye gitmenin imkansızlığı düşüncesinden değil, her şeyin mümkün olduğu bir dünya tasavvurunun saçmalığından kaynaklanır (Waxman, 1920: s. 60). Spinoza, Hasdai Crescas'ın Aristoteles karşıtı ontolojisini tutarlı bulduğunu Mektuplar eserinde Lodevijk Meyer'e yazdığı 12. mektupta şu sözlerle ifade etmiştir (2014: s. 106):

Lakin aklıma gelmişken şu gözlemimi iletmek isterim ki, kanımca yakın zamandaki Peripatetiklerimiz eski âlimlerin Tanrının var olduğunu doğrulamak için başvurdukları kanıtlamayı epeyce yanlış anlamaktadır. Zira Rab Hasdai adlı bir Musevi'nin metinlerinde de rastladığım üzere bu kanıtlama şöyledir: "Sonsuz bir nedenler döngüsü varsa şayet, olan her şey bir nedene sahiptir. Ama bir nedenden kaynaklanan hiçbir şey zorunlu olarak kendi doğası gereği var olamaz. Bu durumda, Doğada özüne zorunlu var oluşun ait olduğu hiçbir şey yoktur. Fakat bu saçmadır, öyleyse ilki de saçmadır." Bu argümanın gücü edimsel bir sonsuzun yahut sonsuz bir nedenler döngüsünün olanaksızlığında değil, kendi doğası gereği zorunlulukla var olmayan şeylerin, var olmaya kendi doğası gereği zorunlulukla var olan bir şey tarafından belirlenmediği varsayımında yatmaktadır.

Hasdai Crescas, ontolojik düşüncesinde Aristoteles'in Musevi dini ve felsefesi üzerindeki hakimiyetini zayıflatmak ve Museviliğin temel dogmalarını desteklemek amacıyla Aristoteles fiziğini ve metafiziğini keskin bir eleştiriye maruz bırakır. Crescas, Aristoteles'in mekân/boşluk anlayışını reddeder ve mekânın cisimlerden önce geldiğini savunur. Aristoteles'in mekân anlayışının aksine Crescas için mekân sadece cisimlerin birbirleriyle ilişkileri bağlamında anlamlı değil, daha çok çevrelediği sınırlar arasındaki boşluktur (Wolfson, 1929: s. 195). Crescas'a göre uzay, maddeyi içine almaya hazır sonsuz bir sürekliliktir ve içinde cisim bulunmayan, boşluk anlamında uzayın varlığı çelişkili bir düşünce değildir. Crescas, "*mekân, içinde olan şeylerin bütününe ve parçaların toplamına eşit olmalıdır*" düşüncesinden yola çıkarak mekân ve boşluğu özdeş olarak değerlendirir (Rudavsky, 2002a: s. 293). Musevi filozof, zamanı Aristoteles gibi nesnel bir kavram olarak ele almamış, zihne ait bir kavram olarak tasarlamıştır. Aristoteles'in zaman anlayışı hareket hâlinde olan şeylerin ölçüsüdür ve bu zihinden bağımsız nesnel bir kavramdır. Oysa Crescas'a göre zaman, zihne bağlı ve muğlak bir kavramdır (Crescas, 2018: s. 59).

Crescas, Aristoteles'in varlıkların madde ve form terkihi olduğu düşüncesini de eleştirmiş, duyu deliliyle cismin gerçekte bir olduğunu ve fakat mantığın yanıltıcılığı nedeniyle bizi madde ve form bileşimini kabul etmeye zorladığını iddia eden İbn Rüşd gibi düşünmektedir. Crescas, maddeyi formsuz neden tasavvur edemediğimizi sorgulamıştır. Belirli bir madde parçasını düşündüğümüzde, onu belirli bir formda düşünürüz ve bu form tikel maddeye ilişkindir. Bu düşünce maddenin uzama tekabül ettiği Kartezyen ilkeyi hatırlatmaktadır (Waxman, 1920: s. 50-52).

Bölünebilir sonsuzluğun varlığına karşı Aristotelesçi argümanın temel gücü, Crescas'ın haklı olarak gözlemlediği gibi cisme bitişik olmayan ayrı bir büyüklüğün varlığının imkansızlığından oluşur. Büyüklük, cismin bir ilineğidir ve cisimden ayrı var olamaz. Ancak boşluk cisimden ayrı var olabilse de Aristotelesçi boşluk anlayışı buna izin vermemektedir. Aristotelesçi anlayışta dünyanın dışında hiçbir şey yoktur, dünyanın sınırlarının ötesinde bir boşluk yoktur ve dünyadaki her şey bir cisim olduğuna göre, cisme ait ilinekleri de cisimsel olarak tasavvur etmemiz gerekir. Buna dayanarak ayrı bir büyüklük ve sonsuzluk düşünülemez. Crescas, Aristoteles'in bu iddialarını temelsiz bulmuş ve cismin ilineği olmaksızın bir büyüklük ve sonsuzluk kavramından bahsedilebileceğini düşünmüştür (Waxman, 1920: s. 41-46).

Crescas, boşluğu mecaz yoluyla bir şeyin biçimi olarak tanımlamış ve sonsuz boşluğu “şeyi bir bütün olarak ve onun parçaları olarak belirleyen ve bireyselleştiren” faaliyeti hâlinde tasavvur ederek, mecazi anlamda boşluğu evrensel form olarak Tanrı ile özdeşleştirmiştir. İşaya 6:3'e göre “tüm dünyayı dolduran yücelik” Crescas tarafından böyle yorumlanmıştır (Fraenkel, 2009: s. 106-108). Crescas'ın Tanrı'ya atfettiği metaforik mekân düşüncesi, Spinoza'da Tanrı'nın sonsuzca uzamlı olduğuna ilişkin düşüncesinde, Tanrı'ya sonsuz bir uzam sıfatı atfetmesinde kendini yeniden yaratmıştır.

Crescas, İbn Meymun'un ve Aristoteles takipçisi filozofların yaratılış karşıtlığını reddetmiştir. Crescas'a göre önemli olan dünyanın ebedi olup olmaması değil, dünyanın ve diğer şeylerin varlığı için Tanrı'nın varlığının mutlak zorunlu olmasıdır. Farabi ve İbn Rüşd gibi filozofların aksine, İbn Meymun ve Hristiyan skolastiklerine benzer biçimde Tanrı'nın iradi yaratımını savunan Crescas'a göre Tanrı her an yaratmaktadır. Ruhla ilgili tartışmasında Crescas, Aristoteles takipçilerinin yalnızca kazanılmış aklın ölümden sonra varlığını devam ettirdiğini reddetmiş, tikel ruhların tamamen sonsuz olduğunu savunmuştur (Jewish Virtual Library, 2008).

4.3.2. Hasdai Crescas'ın Bilgi ve Din Anlayışı

Or Hashem (Tanrı'nın Işığı) eserinde Crescas, 6 temel doktrin geliştirmiştir: Bunlar; Tanrı'nın tikellere dair bilgisi, Tanrı'nın takdiri, Tanrı'nın kudreti, nübüvvet, insanın seçimi ve Torah'ın erekselliği (Rudavsky, 2002a: s. 294). Crescas'a göre Tanrı tikel ve gelecekte olacak şeylere ilişkin bilgi sahibidir (Crescas, 2018: s. 129-132). *Or Hashem* eserinde Tanrısal bir determinizme yer veren Crescas'a göre insanların mutlak hür iradeleri yoktur. İnsanların şu ya da bu seçenektan hangisini seçecekleri Tanrısal kadere uygun birtakım dış etkenler tarafından belirlenmiştir. Crescas'ın determinizmi ilahi adalete ters düşmez. Çünkü Crescas tasavvurundaki Tanrı intikamcı bir güç olarak cezalandırmaz. Birinin elini, dışardan bir gücün zoruyla da olsa kızgın demire değdirdiğinde yanacak olması gibi insanlar dış etkenler nedeniyle yapmak zorunda oldukları şeylerin de bedelini öder. Aynı şekilde Tanrı'nın emirlerini yerine getirmenin ödülü bu eylemin kişide yarattığı neşe duygusudur (Crescas, 2018: s. 197-198). Bu anlayış Spinoza'nın Tanrı bilgisinin ve sevgisinin ödülün bizzat kendisi olduğu, çünkü bunun insanın kutluluğu, etkinliği, yetkinliği ve özgürlüğü anlamına geldiği minvalindeki görüşlerinde yeniden hayat bulmuştur.

Pek çok bilim insanı, Crescas'ın irade doktrini üzerindeki etkilerini anlamaya çalışmıştır. Ravitzky, Crescas'ın *Fışh Vaazi* eseri üzerine yaptığı çalışmada onun irade anlayışının Latin skolastisizmiyle olan bağlantısını vurgulamıştır (1998: s. 8). Aquinas'ın ve Crescas'ın inanç anlayışları arasındaki önemli benzerlik ve farklılıklara dikkat çektikten sonra Ravitzky, Don Scotus ve Crescas'ın bir karşılaştırmasını yapmış ve her iki filozofun da seleflerinin nihai mutluluğa götüren entelektüel inanç ısrarını reddettiğini ve yerine iradeye dayalı bir inanç anlayışını kabul ettiklerini vurgulamıştır (1998: s. 54-60).

Crescas'a göre Tanrı'nın sıfatları onun mükemmelliğini yansıtır. Crescas, Thomas Aquinas gibi negatif teoloji yoluyla yani Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığını anlamak yoluyla Tanrı'yı açıklamaya çalışır. Zira Tanrı'ya yüklenen hiçbir sıfat onun sonsuz özünü net olarak ifade edemez, zihnimiz Tanrısal özü tam olarak kavramaya muktedir değildir. İnsan zihni Tanrısal öze dair sıfatları genel olarak bilir

ancak bunun nasıl olduğunu anlayamaz. Örneğin Tanrı'nın ilim sıfatı tasdik edilir ama O'nun ne tür ve ne derecede bir ilme sahip olduğu anlaşılamaz (Waxman, 1920: s. 72). Crescas, Tanrı'ya atfedilecek birkaç duygusal niteliği tartışmıştır. Aristoteles, Tanrı'ya (en yüksek iyi) mutluluk atfetmiş ve insanın en yüksek mutluluğunun onu sevmekten geçtiğini düşünmüştür. Crescas'a göre sevinç-keder, zevk-acı gibi duygular eylem kategorisine giren iradi şeylerdir ve bunlar bilgiye bağlı değildir. Bilmekten alınan keyif, bilme isteğinin olmasına, yani bilmenin kendisine değil iradesine bağlıdır. Crescas, böylece Tanrı sevgisini İbn Bâcce'nin, Farabi'nin, İbn Rüşt'ün, İbn Tufeyl'in ve İbn Meymun'un ifade ettiği akli bir tefekkür sürecinden ve entelektüel bir tekamülden koparmış ve ona salt duygusal bir nitelik atfetmiştir. İlmi sonsuz olan Tanrı'nın iradesi sınırlandırılmayacağı için ona duygulanım atfedilemez. Tanrı, varlığın gönüllü olarak nedeni ve her şeyin devamlılığının da failidir. Tanrı, iyiliğini ve mükemmelliğini gönüllü olarak yaydığı sürece, neşe ve mutluluk olarak tanımlanan sevgiyle dolu yayma eylemi ile aynileşir. Tanrı aşkı (amor dei), Crescas düşüncesinde Tanrısal doğanın zorunluluğundan kaynaklanır (Waxman, 1920: s. 73-76).

Crescas, *Or Hashem* adlı eserinde özgür irade sorununu ele alır. Dindar düşüncede insanların şu ya da bu seçenektan birini seçememesi sorunludur. Zira Tanrı'nın insanlara verdiği emirlere dayanan Kutsal Kitap, insanlar eğer hareketleri üzerinde serbestiye sahip değilse anlamsızdır. Dindar olmasına rağmen Crescas bu mantığı kabul etmez ve Spinoza ile örtüşür bir biçimde insanın seçimleriyle uyum içinde var olan bir determinizm ve kişisel duygulanımların varlığını kabul eder. Crescas, Tevrat'a göre özgür seçim meselesini ortaya koyduktan sonra, irade hürriyeti lehinde ve aleyhinde farklı argümanları rasyonel ve teolojik olarak tanımlar. Buradan yola çıkarak Crescas, insanların kendi eylemlerinin ardındaki tutumlar ve duyguları gönüllü olarak seçse de karar alma sürecinin temelde deterministik olduğu sonucuna varır. Örneğin, iki seçenek arasında kararsız kalan bir kişiyi, eğitim durumu ve toplumun etkisi gibi onu etkileyen sebeplerden soyutlarsak, o kişinin gerçekten hür iradesiyle iki seçenektan birini seçtiğini düşünebiliriz. Ancak daha yakından incelendiğinde, iradesini etkileyen sebepleri hesaba katarsak tam anlamıyla bir hür iradenin gerçekçi olmadığı sonucuna varırız (Crescas, 2018: s. 326-328; Shalom,

2020). Bu da Spinoza'nın insanların eylemlerinin dış etkenler nedeniyle gerektirilmiş olduğu yönündeki deterministik düşüncelerine ilham kaynağı olmuştur.

Crescas'ın bu bakış açısı teolojik açıdan iki ana soruna neden olmuştur. Bu sorunlardan biri, Tanrı'nın emirlerini itaat veya ihlal etme seçeneğinden yoksun insanlara göndermesinin yarattığı çelişkidir. Diğerisi ise insanların kendi kontrollerinin dışında kalan seçimleri için ödüllendirilmesinin veya cezalandırılmasının yarattığı adaletsizliktir. Crescas, yasak olan şeylerin doğal olarak kötü olduğunu söyler. Tanrı'nın emirlerini ihlal eden bir günahkarın cezalandırılması ilahi takdirin onu cezalandırmak için kasıtlı bir tutumu değil, günahkarın eylemlerinin tabii sonucudur. Crescas'a göre Kutsal Kitap'ın amacı insanları doğru eylemeye yönlendirmektir. Birini, bir şey yapması için etkilemenin tek yolu, ona o şeyi yapması için yeterli sebebi vermektir. Bu yüzden de Tanrı sadece insanın iradesi ile kontrolündeki fiilleri cezalandırır (Crescas, 2018: s. 177-179; Shalom, 2020). Crescas'ın bu kısmi determinist bakış açısı, Spinoza'nın görüşlerini de etkilemiştir (Shalom, 2020).

Crescas ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platonik bir bakış açısına sahiptir (Shalom, 2020). Bu bakış açısına göre, ruh, bedenden ayrıldıktan sonra doğal olarak yaşamını sürdürür. Ruhun ölümsüzlüğünün nedeni ise sahip olduğu bilgi potansiyelinden kaynaklanır (Crescas, 2018: s. 154). Crescas'a göre, bilgi potansiyeli zihinde değil, ruhta mevcuttur. Ruhun gerçek amacını ve özünü rasyonel bilgidен ziyade Tanrı sevgisi olarak gören Crescas, aşkı, ruhun iştah açıcı ve yaratıcı bölümlerinin uyumu olan ve akılla ilgili olmayan irade ile açıklayarak, İbn Meymun'un ve Müslüman filozofların epistemolojilerinde yer alan Tanrı'nın rasyonel, entelektüel sevgisine karşı daha soyut ve dindar bir düşünce geliştirir. Bu düşünceye göre Tanrı'ya olan sevginin ifadesi, O'nun emrettiklerini yerine getirmek ve yasaklarından sakınmaktır. Bu yolla insan iki alemde de mutluluğa ulaşabilir. Salt Tanrı sevgisinin yarattığı vecd hâli ve bu sevginin kendisi dindarlar için mükafatın bizzat kendisidir. Oysa Tanrı sevgisinden nasibini alamamış ruhlar, bedenın ölümünden sonra ümitsizliğe ve hüznе kapılır. Bu ümitsizlik ve hüzn hâli cehennem ateşine eş değerdir (Crescas, 2018: s. 283-287; Shalom, 2020).

Crescas, *Hristiyanlığın Prensiplerine Reddiye (The Refutation of the Christian Principles)* adlı eserinde peygamberlik kurumuna dair bakış açısını belirtmiştir. Buna göre, peygamberliğin amacı Hristiyanların düşündüğü gibi kavimlere liderlik etme değildir. Nübüvvetle ilgili devam eden açıklamalarında Crescas, peygamberliğin mükemmellik amacı taşıdığını ve kendi başına muhteşem bir zevk olduğunu ifade etmiş ve bunu da insanların inanç kazanmalarını sağlayan bir kurum olmasıyla açıklamıştır (Crescas, 1992: s. 66). *Or Hashem* adlı eserinde Crescas, nübüvveti Tanrı'dan bir aracı ile ya da bilgilendiren bir aracı olmaksızın kişinin aklına bir taşma olarak ifade etmiştir. Böylece peygamber, daha evvelden bilmediği konularda ve meselelerde başkalarına rehberlik edebilir. Oysa Spinoza'ya göre peygamber, bilge bir kimse değil, zamanının dindarlık ve ahlak bakımından en yetkin ve rol model kişisidir. Bununla birlikte Crescas, Aristoteles gibi aklı, taşmanın alıcısı olarak belirterek peygamberliğin rüya ve büyü aracılığıyla değil, muhayyile ile mümkün olduğunu belirtmiştir. Crescas'a göre, peygamberlerin efendisi Musa'dır (Crescas, 2018: s. 169).

Crescas, mucizeler konusunda Tevrat'a bağlı bir Musevi din adamı gibi düşünmüştür. *Or Hashem* eserinde, mucize ve tabiatüstü olayların gayesinin hakiki imanın tebliğ edilmesi olduğunu açıklamıştır (Crescas, 2018: s. 297). Mucizeleri, İsrailoğullarının diğer kavimlerden üstünlüğünü temellendirmek için kullanmıştır. Crescas'a göre mucizeler arasında en önemli yere sahip olan ilahi yasa olan Tevrat'ın bozulmamış olmasıdır. Crescas, mucize olarak gördüğü bu durumu, Museviliğin hak din olduğunu, Tevrat'ın yegâne ilahi yasa olduğunu kanıtlamak üzere kullanmıştır (Gurbetoğlu, 2014: s. 47-84; Crescas, 1992: 70-71). Spinoza'ya göre mucizeler insanların doğal olaylar hakkındaki bilgisizliklerinden kaynaklanan bir yanlış kanıdır. Spinoza, *TPI*'de İsrailoğullarının üstünlüğünü reddetmiş, Tanrı'nın bir kavmi diğerine üstün yaratmasının Tanrı'nın adaleti ile uyuşmayacağını ifade etmiş ve vahyin özünün adil ve yardımsever olmak olduğunu, geri kalan her konuda insanların inançlarında özgür olması gerektiğini ifade etmiştir. Spinoza'nın herhangi bir "hak din", "üstün kavim", "aşkın güç" anlayışının olmaması, günümüz anlamında modern özgürlük anlayışıyla donatılmış bir toplum fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur.

4.3.3. Hasdai Crescas-Spinoza Karşılaştırması

Spinoza ile Crescas arasındaki en temel bağlantısallık, Aristoteles ontolojisi üzerine eleştirileridir. Ancak bu ontolojik eleştiriler, ikisinde farklı gerekçelendirilmiştir. Crescas'ın eleştirilerindeki amacı Musevi inancına aykırı unsurları reddetmek iken Spinoza'nın Aristotelesçi düşünceyi eleştirdiği en çarpıcı nokta teleolojik felsefesidir.

Evrenin ve diğer şeylerin nasıl var oldukları konusunda Crescas, Meşşai filozoflarının düşüncelerinden südür teorisini reddederek, Tanrı'dan taşma yerine Tanrı'nın iradi yaratımı düşüncesini savunmuştur. Spinoza'ya göre şeyler, Tanrısal varlığın zorunlu sonuçlarıdır. Meşşai filozoflarının ereğin nihai noktası olarak Tanrı kavramına ve Spinoza'nın düşünen ve uzamlı töz olarak Tanrı kavramına karşın Crescas'ın şeyleri bir bütün ve onun parçaları olarak belirleyen ve birselleştiren Tanrı kavramı göze çarpmaktadır. Ancak Crescas'ın tasavvurundaki Tanrı'nın var edişi, Tanrısal özden zorunlulukla taşmaktan öte, daha dinî bir anlayışla hür iradeye dayanır.

Spinoza'nın Tanrı'nın sonsuzca uzamlı töz olduğu düşüncesi, Crescas'ın metaforik sonsuz boşluk-Tanrı özdeşleştirmesinin izinde bir açıklama gibi görünmektedir. Ancak kuşkusuz Spinoza'nın Tanrı doktrini, Crescas'ınki ile birebir aynı değildir. Spinoza, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'yı uzamlı töz ve uzam sıfatının modusları olan bütün sonlu ve tekil varlıkların nedeni kabul ederken, Crescas, yalnızca mecazi olarak formüle edebileceği Tanrı'nın ihtişamının dünyadaki yeri olarak ve Tanrı'nın sonsuzluğunun bir kanıtı olarak boşluğu ortaya koyar.

Spinoza'nın Crescas düşüncesiyle bağlantısal bütünlüğünü ortaya koyan bir diğer önemli mesele insanın özgür iradesi hususundadır. Crescas'a göre özgür irade insanın şu ya da bu seçenektan birini seçebilme yeterliliğidir. Ancak Crescas, kendisinden yüzyıllar sonra yaşayan Spinoza'nın da ifade edeceği şekilde, insanların seçimlerinin dış etkenler tarafından belirlendiği ve seçimlerde mutlak bir özgürlüğün olmadığını düşünmüştür. Bir din adamı olarak, ödüllendirme ve cezalandırma

konusuna açıklık getirme sorumluluğu olan Crescas, bu sorunsalı Tanrı'nın insanları ödüllendirip cezalandırmadığı, bir insan dış etkenler nedeniyle kötü bir davranışa yöneltmişse bile kötülüğün doğal sonucu olarak acının yaşanacağını ifade eder. Ödül ise Tanrı'ya sevgiyle bağlı olmaktan ve böylece kurtuluşa, ebedi mutluluğa ve özgürlüğe ermekten başka bir şey değildir. Cehennem ateşi ile metaforlaştırılan ceza ise Tanrı'ya sevgiyle bağlı olmamanın verdiği kederdir. Spinoza da Crescas'a benzer şekilde sonsuz özgürlüğü insanın zihnini Tanrı ile birleştirmesinde görmüş ve Crescas'tan farklı olarak bunu entelektüel bir tefekkür sürecinin sonucu olarak açıklamıştır.

Spinoza ve Crescas, Tanrı sevgisine nasıl ulaşılacağı konusunda düşünsel olarak ayrılmaktadır. Crescas, ruhu zihin olarak görmemiş ve bilginin ruhta meydana geldiğini düşünmüştür. Ancak Tanrı sevgisi, Meşşai filozoflarının ve Spinoza'nın ifade ettiği gibi bilgi kademelerini aşarak rasyonel bir tefekkür sürecinde ilerlemez. Crescas'ın aşk anlayışı rasyonelitenin dışında kaldığı için Tanrı aşkını da rasyonel bilgidan ziyade pür sevgide arar. Ancak iki filozofa göre de sonsuz özgürlük, endişe gibi keder veren duygulardan azade, neşe hâli olduğu için Tanrı'ya duyulan sevgi bu neşenin ve endişesizliğin, dolayısıyla özgürlüğün yegâne yoludur.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Crescas ve Spinoza arasındaki ayrım, ikisinin arasındaki benzerlikten daha derindir. Crescas, ruh bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sonsuzca devam ettirdiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Crescas'a göre Tanrı sevgisi, akıldan azade bir biçimde insani iradenin yer aldığı ruhta bulunmakta olup, bu sevginin tecellisi Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından sakınmaktır. İbrahimi dinlerin cennet-cehennem olarak sembolize ettiği ödül ve cezanın Crescas perspektifindeki yorumu biraz daha farklıdır. Buna göre Tanrı sevgisini özümsemiş ölümsüz ruhun hissedeceği vecd hâli ve endişelerden azade olmanın vermiş olduğu neşe duygusu ödülün yani cennetin kendisidir. Buna mukabil, Tanrı sevgisinden nasibini almamış kimselerin de ruhları ölümsüz olmakla birlikte, bu sevgiden yoksun olmanın vermiş olduğu umutsuzluk ve endişe hâlinin yarattığı keder duygusu cehennem ateşine eş değerdir. Spinoza ise ruh ile zihni aynı anlamda kullanmıştır. Bedenin ölümüyle birlikte ruhun da öleceğini düşünen Spinoza'ya göre

insanın ruhunu ölümsüz bir varlığın bilgisi ve sevgisi ile birleştirmesi, sonsuz mutluluğa ve özgürlüğe kavuşabilmesinin yegâne olanağıdır. Bu sonsuz varlık Deus Sive Natura olup, insanlara “*adil olmak ve hemcinsini kendisi kadar sevmek*” dışında bir şey emretmemiştir. Bir din adamı olan Crescas ve deist bir filozof olarak anılan Spinoza, klasik ortodoks din anlayışından bağımsız bir şekilde Tanrı’nın ödül ve ceza sistemini, ruhun Tanrı sevgisi ile dolmasının verdiği sonsuz neşe ve bu sevgiden mahrum kalmanın yarattığı sonsuz keder duygusuyla açıklamıştır.

Crescas ve Spinoza’ya göre nübüvvet/vahiy konusu karşılaştırmaya değer bir diğer meseledir. Crescas’a ilahi yasa, ilahi takdir ile peygamberin aklına bir aracıyla veya bir aracı olmaksızın taşınır. Crescas, taşmanın alıcısı olan aklı, peygamberin hayal gücü olarak tanımlamıştır. Vahiy alan peygamber, hem mensup olduğu kavme önderlik etmek hem de iman bakımından insanları yetkinleştirme görevini üstlenir. Nübüvveti klasik dinî bakış açısıyla birebir örtüşür bir biçimde yorumlayan Crescas’a göre peygamberler insanları dünyevi ve uhrevi kurtuluşa erdirecek olan kişilerdir. Crescas, peygamberlerin efendisinin Musa olduğunu ve ilahi yasayı olduğu gibi aktaran tek hak kitabın Tevrat olduğunu düşünmüştür. Spinoza, peygamberlik ve vahiy kavramlarını eş anlamda kullanmış ve bunu Tanrı’nın insanlara açıkladığı kesin bilgi olarak tanımlamıştır. Ancak Kutsal Kitabın sözleri, Spinoza’ya göre değişmez ilahi yasa ve doğal ışık olan akıl ile uyumlu olduğu ölçüde kesin bilgi olarak vahiy kapsamına girmektedir. Zira Spinoza *TPİ* eserinde analiz ettiği üzere, Crescas gibi Tevrat’ın hiçbir müdahaleye uğramamış, bozulmamış bir kitap olduğu görüşünde değildir. Spinoza’ya göre peygamberler Tanrısal vahiyleri hayal güçleri yardımıyla kavramış, meseller ve anlatılarla öğretmiştir. Dolayısıyla Spinoza, peygamberlerin akli yetilerinden ziyade muhayyile yetilerinin güçlü olduğunu düşünmüş ve onların ahlaki anlamda ve inanç konusunda rehber edinilmeleri gerektiğini belirterek, peygamberlerin pek çok doğa olayı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığını ifade etmiştir. Spinoza’nın buradan yola çıkarak vardığı sonuç, insanların peygamberleri yalnızca vahyin hedefi ve özü olan adalet ve yardımseverlik konularında rehber edinmelerinin zorunluluğudur. Spinoza, diğer bütün konularda insanların istediğine inanmak noktasında özgür olduğunu söyleyerek nübüvvet üzerinden akıl ile dinin

yolunu birbirinden ayırmış ancak vahyin bütün insanlardan beklediği tek şey olan adalet ve yardımseverliğin aklın da gereği olduğu sonucuna varmıştır.

Spinoza'ya göre mucize insanların tabiatta meydana gelen ve nedenini bilmedikleri olaylardır. Bu bağlamda Spinoza, mucizeyi Tanrı'nın varlığının bir delili ve imanı güçlendiren olaylar olarak yorumlamaz. Bilakis Spinoza düşüncesinde Tanrı'nın varlığının en güçlü kanıtı deterministik doğa yasalarının belirli bir düzen içinde işleyişidir. Var olan her şey Tanrı'da olduğu için tabiatta meydana gelen tabiat üstü bir olay Tanrı'nın yasalarındaki çelişki ve bu da Tanrı'nın kendisiyle çelişmesi anlamına gelir ki böyle bir şey Tanrı'nın tanımına uygun değildir. Oysa Crescas'ın mucizelere bakış açısı klasik din anlayışına ve Kutsal Kitaba uygun olarak, mucizelerin ve tabiatüstü olayların gayesinin hakiki imanın tebliği olduğu yönündedir. Spinoza'nın aksine Tevrat'ın bozulmamış olduğunu söyleyen Crescas, bunu da ilahi bir mucize olarak yorumlamış ve *Or Hashem ve Hristiyanlığın Prensiplerine Reddiye* eserlerinde İsrailoğullarının diğer kavimlerden üstünlüğünü, kendilerine gönderilen mucizelerle kanıtlamaya çalışmıştır. Spinoza da *TPİ* eserinde, *Yasanın Tekrarı* kitabının X-15, IV-4, 7, 8 ve 32. bölümlerinde Tanrı'nın Musevileri diğer uluslara tercih ettiği, diğerlerine değil onlara yakın olduğu, adil yasaların Musevilere verildiği ve Tanrı'nın kendini yalnızca onlara tanıttığı ifade edilmiştir. Ama Spinoza'ya göre Musa'nın Tevrat'taki bu yasaları buyurma sebebi, Musevilerin üstün özelliği değil, onların çocuksu anlama seviyelerine hitap edebilmektir. Spinoza'ya göre Museviler, diğer kavimlerden üstün değildir. İnsanların güvenlik içinde bir arada istikrarlı bir toplumsal halde yaşayabilmeleri ya sağduyulu insanlardan oluşan bir toplumun varlığına ya da bahtın yardımına bağlıdır. Spinoza, Musevilerin bahtın yardımıyla siyasi bir bütüne sahip olabilmeleri bakımından seçilmiş olduğunu ve büyük tehlikeler atlatmalarına rağmen varlıklarını devam ettirmelerinden dolayı da bunu beklenmedik mucizeler olarak gördüklerini ifade etmiştir.

Hasdai Crescas ve Spinoza görüldüğü gibi derin teolojik ve felsefi farklılıklara sahiptir. Ancak Spinoza'nın Tanrı'ya atfettiği bir sıfat olarak uzamlı töz düşüncesinin ve hür iradenin reddinin kısmi olarak Crescas'tan izler taşıdığı görülmektedir. Her ne kadar farklı epistemolojik metotlar öne sürseler de nihai olarak ruhun özgürlüğünün

ve sonsuz mutluluğun Tanrı sevgisinde görülmesi ve bunu kederin yokluğu ölçüsünde neşenin büyüklüğü olarak ele almaları iki düşünür arasındaki bağlantısal bütünselliğin bir diğer kanıtıdır. Spinoza'nın hem vahyin özü olarak hem de aklın gereği olarak gördüğü adil olmak ve yardımseverlik dışında her türlü inancı kişinin kendisine bırakmasına karşın, Crescas'ın tekçi din anlayışı, özgürlük bakımından iki filozof arasındaki en derin ayrımdır.

4.4. LEVİ BEN GERSHOM (GERSONİDES)

Levi ben Gershom (Gersonides) 1288 yılında Fransa'nın Provence bölgesinde doğmuştur. Ralbag olarak da bilinen Gersonides'in (Harvey, 2017: s. 178) seçkin bir aileden geldiği tahmin edilmektedir. 13. yüzyılda İspanyol Museviliğinin gerilemesi ile Provence Musevi entelektüel faaliyetleri için önemli bir kültür merkezi hâline gelmeye başlamıştır. Avignon'daki Hristiyan din adamları, felsefe ve teolojide yaratıcı çalışmalar yapan Musevilere karşı hoşgörülü bir tutum sergilemiştir. Musevi filozofların Aristoteles eserlerine erişimi, İbn Rüşd'ün Arapça kaleme aldığı Aristoteles şerhlerinin İbraniceye tercümeleri sayesinde. Gersonides İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhleri üzerine şerhler yazarak özgün bir düşünce sistemi geliştirmiş Musevi filozoflardan biridir. (Rudavsky, 2020; Glasner 1995: s. 52).

Gersonides, büyük olasılıkla Provence bölgesindeki Orange şehrinde yaşamış ve 1344 yılında ölmüştür. Gersonides'in, Aristoteles'in İbn Rüşd, İbn Meymun yorumları aracılığıyla oluşturduğu özgün felsefe, Hasdai Crescas gibi düşünürler vasıtasıyla Leibniz ve Spinoza gibi düşünürler üzerinde etkili olmuştur (Rudavsky, 2020). Şarih, matematikçi, hekim ve astronom (Glasner, 2015: s. 13) gibi pek çok unvanı hak eden Gersonides, Musevi fikhı (halaha), İncil ve Tevrat tefsirleri, matematik, astronomi, felsefe ve mantık üzerine çalışmalar yapmıştır. Felsefe ve mantık üzerine yaptığı şerhler, *Ruh Üzerine İbn Rüşd'ün Telhisine Dair Şerh*, *Duyular ve Duyumlar Üzerine İbn Rüşd'ün Telhisine Dair Şerh* ve *Metafizik'in Orta Şerhine Şerh*'tir (Akdağ, 2019: s. 125-129). Temel felsefi eseri olan *Rabbin Savaşları* (*The Wars of the Lord/Milhamot Adonai/Milhamot Hashem*) 6 kitaptan oluşmaktadır. *Rabbin Savaşları*'nın birinci kitabında Gersonides, ruhun ölümsüzlüğünü, ikinci

kitabında vahiy, kehanet ve nübüvveti, üçüncü kitabında Tanrı'nın ilmini, dördüncü kitabında Tanrı'nın inayetini, beşinci kitabında göksel cisimleri ve altıncı kitabında evrenin yaratılışı meselelerini tartışmıştır.

Spinoza'nın özellikle epistemolojisi, etik ve siyaset felsefesinde izleri görülen Gersonides'ten, Spinoza TPI'de şöyle bahsetmiştir (Spinoza, 2019b: s. 297):

Rabbi Levi ben Gerson ve başkaları, Kutsal Kitap'a göre özgürlük içinde geçirilen bu kırk yılın Yeşu'nun ölümüyle başladığını ve böylece, Kuşan Rişatayim'in halkı teslim aldığı, daha önceki sekiz yılı da içerdiğine inanırlar (...) Öyleyse, bir yandan çok da bilgili bir insan olan sözkonusu hahamın ve onun ardından gidenlerin, bu zorlukların üstesinden gelmeye çabaladıklarında, Kutsal Kitap'ı açıklamaktan çok, düzeltmeye çalıştıkları ayan beyan ortadadır.

4.4.1. Gersonides'in Varlık Anlayışı

Gersonides, evrenin ve var olan her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığını düşünmüştür. Tanrı'nın bir yayılma zinciri ya da ayrık akıllar yoluyla ay altı aleme inen tüm özlerin kaynağı olduğu düşüncesi, Aristoteles ve Farabi etkisinin en önemli göstergesidir. Gersonides'e göre Tanrı ay altı ve ay üstü alemlerdeki tüm olayları ilahi akılla kontrol eder. Tanrı'nın sürekli kendi özünü düşünmesi, evrendeki tüm hareket ve değişime güç verir. Tanrı'nın bu kendini akletme süreci herhangi bir değişime uğramayan tamamen durağan bir faaliyeti içerir (Eisen, 1995: s. 14).

Gersonides'in yaratılış konusundaki düşüncelerinin Platon'dan beslendiği görülmektedir. Gersonides, alemin özgür iradeye sahip bir fail tarafından yaratıldığını ve bu yaratmanın yoktan var etme biçiminin fiziksel gerçekliğe uygun düşmediğini ifade ederek, Platon'un *Timaeus* eserindeki yaratım tasavvurundan mülhem, Tanrı'nın evreni sonsuz bir ilk maddeden belli bir zamanda yarattığı görüşünü, yani âlemin hudus olduğunu savunmuştur (Rudavsky, 2020; Feldman, 1999a: s. 321-331). Gersonides, bununla birlikte, alemin bir sonu olmadığı, yani ebedi olduğunu düşünmektedir. Gersonides'e göre, ezelden beri âtil, belirsiz, form ve sıfattan yoksun

ve varlığı bilkuvve olan madde, Tanrı tarafından belirli bir anda öz, biçim, hareket ve yaşam kazanmış ve Tanrısallığın doğrudan yayılımları olan ayırık akıllar dışında, ay altı alemdeki tüm varlıklar ve tüm göksel maddeler bu şekilde ortaya çıkmıştır (Seligsohn, Kohler ve Broyde, t.y). Gersonides, Farabi ve İbn Sina düşüncesiyle örtüşür bir biçimde südü kabul etmekle birlikte, âlemin hudus olduğunu ifade ederek bu çizgiden uzaklaşmış gibi görünmektedir. Ancak yine de ezelden beri bilkuvve bir heyulanın Tanrısal iradeyle bilfiil hâle gelmesiyle evrenin oluştuğunu kabul eden Gersonides'in oluş düşüncesi İslam filozoflarına benzemektedir.

Gersonides, âlemin yaratılışının bir kanıtı olarak âlemdeki teleolojik yapıyı göstermektedir. Gersonides'e göre yaratılmış şeylerin üç özelliği vardır. İlki bir gayeye yönelik olmaktır (Feldman, 1999a: s. 195). İkincisi temel olmayan özelliklere sahip olmaktır. Üçüncüsü, diğer fenomenlere göre belirlenmiş bir hedefe yönelmektir. Örneğin arıların çiçekte bal bulduklarında sürekli ve düzenli bir şekilde o çiçeğin etrafında dönmeleri tesadüfe bağlanamaz. Bu davranış onların biyolojik yapılarının bir parçasıdır ve bir amaca yönelik olarak sergilenir (Feldman, 1999a: s. 195).

Gersonides'in teleolojik alem anlayışının en çarpıcı yansıması onun kozmolojisinde kendini göstermektedir. Gersonides'in astronomi anlayışı antik filozoflar ve Orta Çağ düşüncesine uygun bir biçimde dünyanın merkezde olduğu ve gök cisimlerinin dünyanın etrafında döndüğü varsayımına dayanır (Feldman, 1999b: s. 6-8). Gersonides'in astronomisi *Rabbin Savaşları* kitaplarının arka planını oluşturur. Gersonides'e göre ay üstü alem ve ay altı alem maddi unsurlar içermektedir. Bunun için astronomi Tanrı'yı anlamakta kilit bir öneme sahiptir (Rudavsky, 2020). *Rabbin Savaşları* kitaplarının özet bir okuması bile Gersonides'in astrolojiye inancını ortaya koymaktadır (Rudavsky, 2020). Gersonides, yıldızların ve gezegenlerin insanların düşünceleri ve eylemleri üzerinde bir etkisi olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda âlemdeki teleolojik düzen, Gersonides'in astroloji düşüncesiyle iç içedir (Langerman, 1999: s. 505-507). Gök cisimlerinin, ay altı alemdeki şeylerin iyiliği amacıyla var olduğu, Tanrısal akıl tarafından göklerin, dünyadaki yaşamın devamını sağlamak için yaratıldığı düşüncesi, Gersonides'in ilahi takdir anlayışının temelini oluşturur (Feldman, 1999b: s. 11). Ay altı alemde etkin olan güç Faal Akıl'dır. Ancak her

varlığın nihai amacı ve temelindeki varlık Tanrı'dır. Gersonides, semada ilahi planı ortaya koyan bir yapı arayarak İbn Bâcce'ye kadar uzanan ve İbn Rüşd ve İbn Meymun ile devam eden Endülüs geleneğinin takipçiliğini yapmıştır (Akdağ, 2019: s. 139).

İyimser bir felsefeye sahip olan ve kendisinden yaklaşık dört yüz yıl sonra yaşayan ve mevcut dünyanın mümkün olabilecekler içinden en iyi olduğuna inanan Leibniz'in de öncülüğünü yaşamış Gersonides'e göre, Tanrı gök cisimleri dahil her şeyi varlıkların en asili olan insanın refahı için yaratmıştır. Tanrı'nın ay altı alemin yönetimini mükemmelleştirmek için yerleştirdiği sistem sabit yıldızlar ve gezegenlerdir. Gersonides'e göre ay altı alemdeki bileşik cisimsel varlıklar bozuluşa tabidir. Ancak bu varlıkların değişen süreler boyunca varlıklarını sürdürmeleri, birtakım dış etkenler yoluyla onların korunduklarını göstermektedir. Gersonides, bu etkenleri Tanrı'nın dünyadaki en mükemmel düzeni oluşturmak için ayrıntılı olarak tasarladığını iddia ettiği yıldızların yaydığı etkiler olarak tanımlar. Bir varlık, varlıklar hiyerarşisinde ne kadar yüksekte yer alıyorsa, ilahi takdirin sağladığı bu korumadan da o kadar yüksek payı almaktadır. Dolayısıyla cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar olmak üzere her varlık ilahi inayetten pay alsa da insan en yüksek düzeyde takdirle kuşatılmıştır (Freudenthal ve Fontaine, 2012: s. 300-302). Gersonides'in ilahi inayet anlayışı Spinoza'nın "varlığını sürdürme çabası" anlamındaki conatus kavramını andırmaktadır (Harvey, 2012: s. 274-277). Ancak Spinoza düşüncesinde varlıklar arasında hiyerarşi olmayıp, her varlık conatus sahibidir.

Gersonides, *Rabbin Savaşları* eserinin birinci kitabında Faal Akıl'ın tüm yaratıkların varlığını koruma çabasına değinmiş ve Faal Akıl'ın hayvanlara yiyecek elde etmeleri için organlar vererek onların korunmasını ve yaşamasını sağladığını ifade etmiştir (Gersonides, 1984: s. 166-167). *Rabbin Savaşları* eserinin ikinci kitabında ise Gersonides, insanın akıl sahibi olduğu için yeryüzündeki varlıkların en asili olduğunu ve bunun için de gök cisimlerinin Tanrı tarafından insanın koruması ve rehberliğine yönlendirildiğini, astrolojinin de bu gerçekliği doğruladığını yazmıştır (Gersonides, 1987: s. 33).

Rabbin Savaşları'nın dördüncü kitabında Gersonides, insanları iki tür ilahi takdirin koruduğunu, bunların genel ve tikel takdir olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Genel takdir, Tanrı'nın kendisini akletmesinde aktifleşen ilahi aklın düzeni ve mümkün dünyalar içinde en iyisidir. Bunun için ilahi akıldaki yasaları uygulayan gök cisimlerinin hareketleri ay altı alemdeki türleri mümkün olan en iyi biçimde koruma çabası doğrultusundadır. İnsan, yaratıkların en asili olduğu için bu korumadan en büyük payı alır. Ama yine de genel takdir, insanı bütün zararlardan koruyamaz. İnsan hâlâ zararlı talihsiz olayların öznesi olarak kalabilir. Bunun için de tikel takdir gerekmektedir. Tikel takdir, genel takdirden farklı olarak akli tekâmül kazanmış insanlara bahşedilir. İnsanın akli yetileri geliştikçe, tehlikeli olaylardan uzak kalma şansı da artmaktadır. Gersonides, *Rabbin Savaşları*'nın dördüncü kitabında tikel takdirin iki dışa vurumundan bahsetmiştir. Bunlardan biri peygamberlik/kehanet, diğeri ise ilahi acı çekmedir (Gersonides, 1987: s. 155-165; Eisen, 1995: s. 15-16). Aslında tikel takdirin bir diğer çeşidi mucizedir. Ama Gersonides, mucizeler ile ilgili açıklamalarını altıncı kitaba bırakmıştır (Eisen, 1995: s. 15-16).

Gersonides'e göre kehanet/nübüvvet, insanların kendilerini kötülüğe karşı koruyabilmeleri ve iyiliği elde edebilmeleri için onlara yaklaşan iyiliğin ve kötülüğün iletilmesi anlamına gelir (Gersonides, 1987: s. 177). Bu iletişimden pay alabilmenin derecesi Faal Akıl ile yakınlık derecesiyle orantılıdır. Yararlı olduklarını bilmeden yararlı olan şeylerin peşinden koşma ve zararlı şeylerden uzak durma iç güdüsü, Gersonides'e göre bu inayetin sonucudur (Gersonides, 1987: s. 178). Gersonides'e göre Faal Akıl ile olan mesafeleri gereği bu türden bir içgüdüye sahip olmayan insanlar da vardır. Yine de Tanrı onları başlarına gelecek belalardan koruyacak inayet ile ödüllendirir. Gersonides, Tanrı'nın akli yetiler bakımından mükemmel olmayan insanlara gösterdiği tikel takdir çeşitlerinden bir diğerine "ilahi acı" demiştir. Bunun nedeni, Tanrı'nın insanlara verdiği musibet gibi görünen birtakım olumsuzluklar vasıtasıyla, insanları başlarına gelebilecek olan daha büyük bir kötülükten korumasıdır. Gersonides buna, deniz yolculuğuna çıkmayı planlayan bir adamın ayağına diken batması nedeniyle yolculuğa çıkamaması ve bunun için de geminin batmasından kurtulmasını örnek gösterir (Gersonides, 1987: s. 179).

Gersonides, *Rabbin Savaşları* eserinin altıncı kitabında ilahi takdirin bir yolu olarak mucizelerden bahseder. Gersonides, İncil'deki mucizelerden hareketle mucizelerin varlıklarda ya da olaylarda meydana geldiğini ve peygamberler tarafından sunulduğunu ifade etmiştir. Mucizelerin ilahi takdir ile ilgili yönü ise bir zararı engellemek için meydana gelmeleridir. Gersonides, mucizelerin failinin Faal Akıl olduğunu düşünür. Çünkü Tanrı, mucizelerin nedeni olsaydı, bu Tanrı'nın iradesinde bir değişiklik anlamına gelirdi. Ancak Gersonides, Tanrısal iradenin değişmez olduğunu düşündüğü için bu ihtimali reddeder. Gersonides düşüncesinde mucizeler akli tekâmül elde etmiş birey adına harekete geçen gayrişahsi yasaların sonucudur. Mucizeleri kontrol eden yasalar doğa yasalarından farklı olsa da bu yasaların bir varyasyonudur. Peygamberler, Faal Akıl ile iletişim kurarak mucizeleri görür ve haber verir. Ancak mucizelerin etkileşimi yalnızca doğa yasalarıyla olup, mantık ve matematik kurallarıyla hiçbir etkileşimleri söz konusu olamaz. Örneğin iç açıları toplamı yüz seksen derece olmayan bir üçgen mucizevi bir biçimde yaratılamaz. Ayrıca bir mucize ay altı alemde kalıcı bir değişikliğe yol açmaz, sadece geçici bir ıslah meydana getirir. Gök cisimlerinin hareketleri mucizevi olaylara konu olamaz (Gersonides, 1987: s. 411-412; Eisen, 1995: s. 22-26; Feldman, 1999a: 477-515).

Gersonides, Faal Akıl'ın ruhundaki düzen ve yasadaki düzeni bahsetmiştir. Bu Faal Akıl, İbn Bâcce ve Farabi düşüncesinde olduğu gibi bilkuvve akılları bilfiile geçirir. Gersonides, Faal Akıl'daki düzenin ilahi akıldaki düzeni ve Tanrı'nın tüm varlıkların nedeni olduğunu gösterdiğini ifade eder. Ay altı alemdeki madde-form terkibi şeyler de Faal Akıl'da belirli zamanlarda, yerlerde ve tarzlarda mevcuttur. Dolayısıyla şeylerin oluşlarının bilgisi arttıkça Faal Akıl ile yakınlık artmaktadır. Gersonides'e göre mevcut varlıkların yasalarını bilen kişi, Tanrı'nın özünü bir dereceye kadar kavrar. Gersonides, ruhun ölümsüzlüğünü bu kavrayışta aramıştır (Klein, 2014: s. 306-319).

4.4.2. Gersonides'in Bilgi Anlayışı

İbn Rüşd'ün pek çok Aristoteles şerhini şerh eden Gersonides, *Rabbin Savaşları* eserinde kendi zamanına kadar açıklığa kavuşmamış felsefi ve teolojik

problemlere özgün bir bakış açısı getirmiştir. İncilin neredeyse bütün kitaplarını tefsir etmiş olan Gersonides, kendisini teolojik çalışmalarla sınırlandırmamış, deneyci ve empirist filozoflar arasında yerini almıştır. Bunun en büyük kanıtı, yıldızları gözlemleyerek astronomik tablolar oluşturması ve astronomi teorisini detaylandırmasıdır (Braslavy, 2011: s. 1). Gersonides'in *"hiçbir argüman, duyular tarafından algılanan gerçekliği geçersiz kılamaz, çünkü görüş, gerçeği takip etmelidir; ancak gerçek, görüşe uymak zorunda değildir"* (Rudavsky, 2020) sözleri, empirizme yaptığı en önemli vurgudur. Aklın ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olan Gersonides *Rabbin Savaşı*'nda *"kanun, aklımızın bizi inanmaya ittiği şeyin doğru olduğunu düşünmemizi engelleyemez"* ilkesini cesurca ortaya koymuştur (Rudavsky, 2020).

Matematiksel düşünme biçimi ile Aristotelesçi bilimlerdeki uyumsuzluk sorununu sağlam bir temelde birleştirmek için ciddi bir entelektüel çaba harcayan Gersonides (Glasner, 2015: s. 1-2), çalışmalarında diyalektik yöntem kullanmıştır (Braslavy, 2011: s. 4). Orta Çağ'ın tüm Aristotelesçi filozofları gibi, Gersonides için de felsefi hakikatin peşinde koşmak salt entelektüel bir merak meselesinin ötesinde, insanın akli tekamülü dolayısıyla aklın ölümsüzlüğü ve dünya ve ahiret saadeti mümkün kılma gibi pratik bir amaç içermektedir (Braslavy, 2011: s. 4). Spinoza'nın ruhun sonsuzluğunu sonsuz bir varlık olan ilk neden ile zihni birleştirmekte görmesi, felsefi bilgiyi erdemin, yetkinliğin, sonsuz neşenin ve özgürlüğün koşulu kabul etmesi, Gersonides dahil bahsi geçen tüm orta çağlı filozoflardan ne derece etkilendiğini göstermektedir.

Gersonides'in varlık felsefesiyle bilgi felsefesi arasındaki en önemli bağlantı noktası, ay altı alemdeki insanların davranışlarının Tanrı'nın düşünsel sürecine içkin yasalarla kontrol edilmesindedir. Gersonides, Tanrı bilgisinin sabit, Tanrısal düşüncenin değişmez olduğunu ifade eder ve bu bağlamda Tanrı'nın dünya üzerindeki bilgisi de sınırlıdır. Tanrı, tikelleri bilemez, çünkü onlar sürekli akış içindedir. Doğal olarak, Tanrı, tarihsel olaylar hakkında da bilgi sahibi olamaz, çünkü bunlar da doğaları gereği sürekli değişime uğrar. Ama bu, Gersonides'in Tanrı'nın bu tür konularda cahil olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Tanrı'nın tikeller üzerinde sahip olduğu bilgi insan bilgisiyle kıyaslanamaz. İnsan, tikelleri tikeller üzerinden

bilirken Tanrı onları yalnızca ilahi aklın birleşik planı içinde düzenlediği sürece bilir. Cüretkâr bir biçimde, insanların özgür iradelerini kullandığı durumlarda Tanrı'nın bunu öngöremeyeceğini ifade eden Gersonides, Tanrı'nın mükemmelliği sorunuyla karşı karşıya kaldığında, bu sorunu Tanrı'nın insanın özgür iradesine dayanan eylemlerin olumsuzluğunu ve bu eylemlerin doğasını bildiği düşüncesiyle çözmeye çalışır (Eisen, 1995: s. 14-15; Gersonides, 1987: s. 89-136).

Rabbin Savaşları'nın ikinci kitabında Gersonides, peygamberlerin gelecekteki olaylar hakkında bilgi almasının imkânını sorgulamıştır. Gersonides, peygamberlerin gelecekteki belirli olaylar hakkında bilgi almadığını iddia etmiştir. Gersonides'e göre peygamberleri sıradan insanlardan ayıran şey, evrensel mesajları almaya daha yatkın olmalarıdır (Rudavsky, 2020). Gersonides düşüncesinde, Tanrı, Faal Akıl vasıtasıyla peygamberlerle, gök küreleri vasıtasıyla ise kâhinler ve rüya yorumcularıyla iletişim kurmaktadır. Peygamberlik, Gersonides'e göre aklın sıradan insanlardan daha yetkin olmasını gerektirir. Bu bağlamda peygamberlerin aklına ve muhayyile kuvvetine Faal Akıl'dan feyz gelir (Akdağ, 2019: s. 133-134; Gersonides, 1987: s. 47-73). Farabi'ye göre Faal Akıl'dan insan aklına feyz insanı filozof, muhayyileye feyz ise insanı peygamber kılarken, Spinoza Farabi'ye benzer bir şekilde nübüvveti akli yetkinlikten ziyade ahlaki yetkinlikle açıklamıştır. Oysa Gersonides, nübüvvet kurumuna akli bilgelik atfetmiştir.

Gersonides, Aristoteles'in insan ruhunun akıl kuvvetini teorik ve pratik olarak ikiye ayıran, teorik kısmı evrendeki varlıklar üzerinde düşünen ve pratik kısmı yaşam için uygun hareket tarzlarını geliştiren tür olarak gören anlayışını benimsemiştir. Ancak Gersonides, pratik akla hayatta kalma hedefini de atfetmiştir. Pratik akıl, duyuşal yetiden mütehayyile yetisine giden süreçte beş duyu organlarıyla algılanan dış çevreyi gözlemler ve sonra mütehayyile yetisi tarafından bir yargı oluşturulur. Bu yargının sonucunda mütehayyile yetisi algılanan nesneyi arzular ya da reddeder (Green, 2016: s. 19-20). Bu aşamalardan sonra, varlıklar hakkında kavramsal bilgi edinilmesine yarayan, akli bilgi aşamasına geçilir. Gersonides, epistemolojisinde Farabi ve İbn Rüşd'den mülhem akli bilgi aşamasını Faal Akıl ile yani tüm varlıkların anlaşılır düzeni veya yasasıyla birleşmeyle sonuçlanan bir soyutlama süreci olarak

analiz etmiştir (Klein, 2014: s. 307). Gersonides'e göre ruhun ölümsüzlüğü kavramsal düzeydeki tümel bilgidedir. Gersonides, bilginin üçüncü ve en üst kademesini, zihnin en büyük tatmini ve en büyük sevinç olarak görmüştür. Aklın, Faal Akıl ile böylesi bir birleşimi sonsuz düzene içkin bir katılımı temsil etmek bakımından ruhun ölümsüzlük, en üst yetkinlik ve özgürlük koşulu olarak karşımıza çıkar (Klein, 2014: s. 322-335).

4.4.3. Gersonides'in Siyaset Anlayışı

Gersonides'in siyaset felsefesini anlayabilmek için onun etik anlayışını incelemek gerekmektedir. Gersonides'in etik anlayışı, onun özgecilik ve yardımseverlik konularına bakış açısı etrafında şekillenmiştir. Gersonides'e göre özgecilik eyleme dayalı bir görevdir. İnsanların bilgi ve eylemde sevgiye dayalı nezaket, lütuf ve ihsan erdemlerini geliştirmekle yükümlü olduğunu düşünen Gersonides'e göre özgecilik, politik olmayan evrensel bir etiktir (Green, 2016: s. 63). Bu sevgi dolu iyilik, Tanrı'nın insan için sunduğu gök cisimlerinin düzeni aracılığıyla iyilik bahşetme ve kötülüklerden koruma inayetinin bir biçimidir. (Feldman, 1999b: s. 38-41). Gersonides'e göre insanların etik yükümlülüklerinden biri Tanrı'nın şefkatini taklit etmek ve edindikleri bilgileri başkalarına da yaymaktır. İlahi inayetin insan taklidi, doğal düzendeki tesadüfi dengesizliği düzeltmeye yardımcı olur ve doğal düzeni adil bir duruma getirir. Tanrı'nın lütfu ve iyiliği insan tarafından taklit edilmeye değer ilahi niteliklerdir (Green, 2016: s. 74-77). Spinoza'nın vahyin özünün “*adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek*” olduğuna ilişkin etik felsefesinde, Gersonides'in özgeci ve yardımsever etiğinin izleri görülmektedir.

İnsanların kendi hayatlarını sürdürmelerindeki çaba ve diğerkamlık arasındaki ilişki, Gersonides düşüncesinde adalet ilkesini temellendirir. Gersonides etiğinde adalet ve pratik bilgelik ilişkisi önemli bir yer tutar. Bir kişinin adaleti nasıl tanımladığı, ahlaki çatışmalara nasıl bir çözüm önerdiğiyle ilgilidir. Çünkü ahlaki çatışmanın hafifletilmesi, birleşik bir adalet standardı yoluyla farklı iyilerin görece öneminin artmasına bağlıdır (Green, 2016: s. 91-92). Gersonides, ilahi adaleti peygamber tarafından insani siyasi ve yasal bir çerçeve içinde tam olarak taklit edilemeyecek bir ideal olarak yorumlamıştır. İlahi adalet, Tanrı'nın akli adaletine atıfta

bulunulan doğal düzeni ve doğa yasalarını ifade eder. Gersonides sık sık “yasa, düzen ve denge” ifadelerini kullanarak Tanrı-dünya ilişkisine atıfta bulunmuştur (Wolfson, 1971: s. 349). Gersonides’e göre ahlaki adalet, ilahi adaleti doğanın adil inşası yoluyla işleyen ve onu dayatmak için insan yasasına ihtiyaç duymayan bir şey hâline getiren doğal bir olgudur. Bunun anlamı, evrende işleyen kalıcı bir ilahi adalet standardı olduğudur. Bu ilahi adalet, Tanrı’nın doğayı insanın faydası doğrultusunda yaratmasına dayanarak, doğanın inşası aracılığıyla işlemektedir (Green, 2016: s. 94).

Yetkisini Tanrı’dan alan ve siyasi bir adalet standardı dayatan dini yasalar, bireylerin kendi ahlaki hesaplarını yapmaları için daha az bir alan bırakır. Böyle bir anlayışta sadece şariat ilminde yetişmiş fıkıhçılar müzakere ve yorum yapma hürriyetine sahip olur. Oysa Gersonides’in modeli, yasanın hayatın tüm alanlarında eksiksiz bir siyasi adalet standardı dayatmaması, bunun yerine bireylere yasadan bağımsız olarak kendini koruma ve entelektüel gelişimlerini sürdürmeleri için alan bırakması, pratik ve bireysel eyleme dayalı bir adalet modeli geliştirmiş olması bakımından farklıdır (Green, 2016: s. 98).

Gersonides’e göre, toplumsal hayatta birbiriyle çelişmesi muhtemel üç olgu vardır. Bunlardan ilki, aile ve mülk gibi insanın fiziksel ihtiyaçlarını sağlayacak kurumlar; ikincisi barış ve emniyet içinde bir ortam ve üçüncüsü de Tanrı’nın emirlerine uymaktır. Gersonides, bu üç etken arasındaki ahlaki çatışmaların bir iyilik hiyerarşisine dayalı olarak çözülebileceğini öne sürer. Çatışma hâlinde, hangi ikisinin çeliştiğine bağlı olarak öncelik sırası değişmektedir. Ancak Tanrı’nın emirlerinin yerine getirilmesi, insanın varlığını sürdürebilmesine bağlı olduğu için fiziksel koruma ihtiyacı Tanrı’nın emirlerine uymaktan önce gelir (Green, 2016: s. 104-105).

Gersonides, etik ve siyaseti aynı projenin iki parçası olarak anlayan Aristoteles’i takip eder. Gersonides için fiziksel koruma ve faydalılık erdemleri merkezi önemdedir ve doğayı taklit etmek bireysel bir sorumluluktur. Ancak fiziksel korumayı ve daha geniş bir ölçekte fayda sağlamayı gerçekleştirmeye hizmet eden kurumlar aracılığıyla bireyselden toplumsal olana doğru bir büyüme gerçekleşir. Bu

nedenle Gersonides'in anlayışında krallığın dünyevi yapısı ile din adamlığının dinî veya entelektüel yapısı arasında kurumsal bir ayrım bulunur. Gersonides, peygambere her ikisini de eleştirme rolü vermiştir (Ravitzky, 2002). Bu anlamda Gersonides, Thomas Aquinas gibi din ve devlet kurumunun ayrımını erken yapmış dindar filozoflar arasında görülebilir.

Gersonides'in siyaset felsefesi, ideal liderin bir filozof-kral olduğu İbn Meymun'un perspektifine bir eleştiri olarak okunmalıdır. Gersonides, İbn Meymun'un peygamberini taklit için gerçekçi olmayan bir prototip olarak değerlendirir. Gersonides, filozofça bir yönetimin imkânlarını sorgulamıştır. Böyle bir yönetim, ancak tüm akledilirlerin elde edilmesi durumunda ortaya çıkar ve Gersonides'e göre doğa bütün insanlara böyle bir bilgelik isteği vermediği için filozofların idealize ettiği böyle erdemli bir yönetimin ortaya çıkması pek olası değildir. Bunun için Gersonides, *Rabbin Savaşları* adlı eserinin üçüncü cildinde, peygamberlerin siyasi bir görevlerinin olmadığını ifade etmiştir (Gersonides, 1987: s. 36-37; Green, 2016: s. 127).

Gersonides'in filozofça bir yönetime sahip olmanın imkansızlığı olarak gördüğü gerçeklik için çözümü çilecilik ya da eğitim değil, rollerin farklı kurumlara ayrılmasıdır. Bu politik kurumlar, insanların farklı etik yükümlülüklerini yansıtır. Gersonides'in teorik ve pratik bilimler arasında çizdiği ayrımın etik yansıması insanın kendini koruma erdemi ile tefekkür etmeye ve ilahi doğayı taklit etmeye götüren özgeci erdemlerin çelişmesiyle sonuçlanır. Bu noktada insanların korunması ve faydası ile ilgili pratik alan krallar tarafından, ilahi inayeti taklide götüren etik alan ise din adamları tarafından temsil edilir (Green, 2016: s. 131-132).

Gersonides, filozof kral olarak peygamber tarafından yasalaştırılan mükemmel hükümet biçiminin modeli olan Tevrat yerine, kişiler arasındaki anlaşmaya dayalı bir devletin modelini ortaya koyar (Melamed, 1993: s. 37-41). Gersonides, devletin kökeni ve amacı açısından radikal bireyci bir Aristoteles anlayışı ortaya koyar ve siyasi kurumların amacının, bireyin fiziksel ve entelektüel ihtiyaçlarının geniş ölçekte karşılanması olduğunu ifade eder. Gersonides, bununla birlikte siyasi tekamülün

yollarını da sunar. Siyasi tekamülün kriteri sadece adalet değil, başkalarıyla barışçıl ilişkiler kurmak ve kişiler arası çatışmalardan kaçınmaktır. Çünkü çatışma ortamı, fiziksel refahı tehdit eden faktördür (Green, 2016: s. 133-134). Spinoza'nın güçlü ve barış ortamı sağlayan bir devletin çatısı altında yaşamının conatus doğrultusunda insanların akli seçimlerinin bir sonucu olduğu görüşünde, Gersonides'in siyasi anlayışının izleri görülmektedir.

Krallık kurumunu, pratik aklın ve kendini koruma etiğinin bir siyasi temsili olarak gören Gersonides, yalnızca yürütme işlerinden sorumlu olan, yasama ve yargı işlerinden sorumlu olmayan sınırlı bir krallık modeli öngörmüştür. Zira yeni yasalar koyan bir kral, doğanın gerçek yasalarını yansıtan yasa olarak Tevrat anlayışına ters düşmektedir. Kralın yürütme rolü, ülkeyi koruyarak ve servet biriktirerek uygulamaya konur. Gersonides'e göre kralın temel görevi devlet içinde düzen ve iç istikrarı korumaktır. Bir kral, aynı zamanda tebaasının kendisinden korkmasını sağlamalıdır, zira otoritesine saygı burada başlar. Gersonides'in düşüncesinde ruhbanlık ise pratik akıl ve özgecilik etiği dengesinin kurumsal bir temsilidir. Aslında ruhban hem filozof hem de bir hoca olarak siyasete yol gösterir. Peygamber ise ahlaki bir eleştirmen ve kurumların yozlaşmasını önleyen bir güçtür (Green, 2016: s. 136-142). Gersonides, böylece Thomas Aquinas'a benzer şekilde ruhbanlık ile krallığın farklı alanlarını belirleyerek, din ve siyaset arasında iş birliğine dayalı bir ayrım yapmayı başarabilmiş ve İbn Meymun tarzı düşünceden radikal bir kopuş gerçekleştirmiştir.

4.4.4. Gersonides-Spinoza Karşılaştırması

Spinoza ile Gersonides'in varlık felsefeleri birbirlerinden büyük ölçüde farklıdır. İki filozofa göre de şeylerin varlık nedeni Tanrı olsa da Tanrı tasavvurları benzememektedir. Gersonides düşüncesinde Tanrı, ay üstü âlemden ayırık akıllar yoluyla bir yayılım zinciri içinde ay altı âleme inen tüm özlerin kaynağını oluşturur. Gersonides, Tanrısal aklın ay altı ve ay üstü âlemleri kontrol ettiğini ve evrendeki hareket ve değişimlerin kaynağının Tanrı'nın kendisini akletme sürecinin bir sonucu olduğunu düşünmüştür. Spinoza, ay altı-ay üstü âlem gibi bir ayrıma gitmeden, evreni Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucu olarak tasavvur etmiştir. Gersonides'e göre evren,

hür iradeli bir Fail tarafından, belirli bir zamanda ve formsuz bir ilk maddeden yaratılmıştır. Oysa Spinoza'ya göre evren Tanrısal varlığın mutlak bir sonucu olduğu için Tanrı ile kaimdir. Evrenin ezeliliği düşüncesini benimsemeyen Gersonides, evrenin ebedi olduğu düşüncesindedir.

Gersonides'e göre Tanrı'nın bilgisi sabit ve değişmez olduğu için Tanrı'nın âlem üzerindeki bilgisi tümeller ile sınırlıdır. Tikel olaylar sürekli akış içinde olduğu için Tanrı tarafından bilinmeleri, Tanrısal aklın doğası ile çelişmektedir. İnsanların iradi eylemleri ve bu eylemlerin sonuçları olumsal olduğu için Tanrı iradi hareketler ve hakkında bilgi sahibi değildir. Tanrı'nın tikeller konusundaki bilgisi Gersonides'e göre tümel bağlamdadır. Benzer şekilde Spinoza'nın Tanrı'sı da tümelleri insan zihinlerini anladığı ölçüde bilir. Var olan her şey Tanrı'da olduğu için, Tanrı'nın bilmek için tümellere ihtiyacı yoktur. İnsan zihni de her şey gibi Tanrı'da olduğu için, Tanrı, tümelleri insan zihninin kavradığı biçimiyle bilmektedir (Melamed, 2014).

Gersonides, evrende var olan şeyleri ve göksel düzeni de bir amaca matuf görür. Bu amaç insanın iyiliği ve korunmasıdır. Spinoza'ya göre Tanrı'ya amaç atfetmek, ona eksiklik isnat etmek anlamına gelir. Teleolojinin yerine zorunluluğu koyan Spinoza'ya göre, diğer varlıklar insanın esenliği için yaratılmış değildir. Her şeyin varlığı kendi içinde anlamlıdır. Spinoza, varlıklar arasında bir hiyerarşi kurmamış, her şey, zorunlu olarak Tanrı'nın varlığından çıkmış ve varlığı sürdürmek ve güçlendirmek için gösterilen çaba olarak ifade edilen conatus kavramı ile eşitlenmiştir. Spinoza'ya göre, bütün varlıklar, varlıklarını devam ettirmek ve güçlendirmek doğrultusunda çaba gösterir. Bu çabaya ilişkin eylemler bir dış etkenle gerektirilmiştir. Gersonides için de doğanın varlığını devam ettirmesi en temel amaç olmakla birlikte doğadaki varlıkların, varlıklarını sürdürmesi, asaletine göre ilahi inayetten aldıkları pay ile doğru orantılıdır. Gersonides'in ilahi inayetten pay almak olarak tasavvur ettiği eylem kendini Spinoza'da conatus anlamına gelen yaşamak ve varlığını geliştirmek için çabalamak olarak daha içkin bir biçimde yaratmıştır.

Gersonides ile Spinoza'nın mucizeler konusundaki görüşleri de büyük farklılık göstermektedir. Gersonides, mucizeleri ilahi inayetin bir türü olarak ele almış ve mucizelerin varlıklarda ya da olaylarda meydana geldiğini ve peygamberler tarafından gösterildiğini ifade etmiştir. Spinoza düşüncesinde mucizeler, nedenleri bilinmeyen tabiat olaylarını açıklamak için kullanılan doğa üstü anlatılardır. Spinoza'ya göre peygamberler de tabiat olayları hakkında bilgiye sahip olmamakla birlikte, nedenleri açıklanamayan doğa olayları peygamberler tarafından ortalama insanların anlayış yetisine hitap etmek üzere onlara hakikati göstermek için sunulmuştur.

Bilgi felsefeleri açısından iki filozofun karşılaştırmaya değer en önemli yönü bilgi hiyerarşileridir. İki filozof için de bilginin en üst aşaması insan ruhunun ölümsüzlüğe kavuştuğu, beden ölse de zihin Tanrı ile birleştiği için ruhta sonsuz bir şeylerin kaldığı bir entelektüel aşamadır. Bu aşamada insan akli tekamüle ulaşmış olarak etkin, yetkin ve özgür olabilmektedir. Tanrı bilgisini ifade eden bu bilgi türünün, Tanrı sevgisini de beraberinde getireceği düşüncesi Spinoza'nın etik anlayışının temelini oluşturur.

Gersonides'in etiği kendisinden üç asır sonra yaşamış olan Spinoza'nın etiği ile önemli benzerlikler göstermektedir. Spinoza'nın Tanrı bilgisi ve sevgisinin getirdiği ve aklın gösterdiği bir yasa olarak bütün insanların yükümlülüğü olan “*adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek*” ilkesini, Gersonides özgecilik ve yardımseverlik şeklinde ele almıştır. Gersonides ve Spinoza, insanların toplum hâlinde yaşamalarının gereğini varlıklarını devam ettirme, maiyetlerini karşılama ve emniyet içinde yaşama ihtiyacına dayandırmış iki filozoftur. İkisi de insanların emniyet içinde hayatlarını devam ettirmelerini en üst gereklilik olarak ele almıştır. Gersonides, siyaset felsefesini Müslüman ve Musevi filozoflar gibi bir filozof-kral ya da peygamber yönetiminde mükemmel bir toplum olarak idealize etmemiş ve politik kurumları insanların toplumsal-dünyevi ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet eden yapılar olarak pragmatik bir temelde ele almış, ruhbanlığı inanç ve felsefe gibi konularda rehberlik edici bir kurum olarak görerek, din ve siyasetin yollarını ayırmıştır.

Spinoza'nın siyaset felsefesinde de Gersonides'e benzer şekilde ruhban, politikada söz sahibi olmamalı ve kendisinden görüş istenmediği sürece sessiz kalmalıdır. Spinoza, devleti, dinin üstünde ve dini biçimlendiren bir kurum olarak görmüştür. İnsanların vahyin ve aklın gereği olan “*adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek*” ilkesinin dışında bütün inanç ve ibadet ile ilgili meselelerde özgür bırakılması gerektiğini düşünen Spinoza'ya göre bu özgürlük, devletin ve toplumun düzenine zarar vermeyecek bir ölçü ile sınırlandırılmıştır. Gersonides ve Spinoza, devleti, itaat edilmesi ve otoritesine saygı gösterilmesi gereken bir kurum olarak görür. Bunun nedeni iki filozofun da toplumsal düzen kaygısıdır.

Spinoza'nın nübüvvet düşüncesi Gersonides'in nübüvvete bakışı ile bağlantısaldır. Bu bağlantısallık, peygamberin ahlaki bir rehber olarak görülmesi gerektiği noktasındadır. Spinoza'ya göre peygamberler, akıllarıyla değil, hayal güçleriyle vahiy alan ve tabiat, felsefe gibi konularda bilge olmayan kimselerdir. Spinoza'nın din ile felsefeyi birbirinden ayıran bakış açısına karşın, Gersonides, peygambere ve ruhban felsefi bir rol vererek din ile felsefeyi birleştirmiştir. Ancak iki filozof da kurumsal olarak siyaset ve dini birbirinden ayırmıştır.

Siyaset ve din üzerine yapılan bu ayrım, Gersonides düşüncesinde net bir ayrım değildir. Çünkü Gersonides, yasaların doğa yasalarıyla en büyük ölçüde örtüştüğü Tevrat'ın yasalarına bağlı olarak onları uygulayan bir sınırlı krallık modeli tasavvur etmiştir. Gersonides'in sınırlı krallık modeli ülkeyi korumak, düzen ve iç istikrarı sağlamak gibi yürütmeye ilgili işleri örgütleyen bir siyasi modeldir. Spinoza'nın ise din ve siyaset ayrımı daha nettir. Kadim geleneğe bağlı kalarak monarşi, aristokrasi ve demokrasi şeklinde bir yönetim tasnifi yapan Spinoza, insan doğasına en yaraşır yönetimin demokrasi olduğunu *TPI* ve *Politik İnceleme* eserlerinde ifade etmiş ve inançla ilgili uygulamaları bireylerin vicdanına bırakmıştır. Ancak inançla ilgili uygulamalar olan ibadetlerin bireylerin vicdanına bırakılmasına, devletin düzenini bozmaması şartını sınır olarak koyan Spinoza, aslında dini devletin belirleyiciliği altına koymuştur. Spinoza'nın devleti, Gersonides'in tasavvurundaki krallık gibi, sadece yürütmeye ilgili faaliyetlerle sınırlı değil, yasama ve yürütme alanlarını kapsayan güçlü bir devlet olarak bireysel özgürlüklerin korunmasının garantisidir.

SONUÇ

Her düşünce ve fikir içinde bulunan zamanın ve toplumun somut koşulları ve geçmişin tarihsel birikimi tarafından şekillendirilmiştir. Felsefesinin temel meselesi özgürlük olan Spinoza'nın zihin dünyası 17. yüzyılın Hollandası'nda yaşanan Calvinist Protestanlığın birbiriyle çatışma hâlindeki iki kolunun (Arminiusçuluk ve Gomarusçuluk) ve birbiriyle mücadele hâlindeki iki yönetici elit grubunun (Regent Grubu ve Orange Ailesi) rekabet ettiği bir ortamda; mensup olduğu din, geçim kaynağı ve toplumsal konumu itibarıyla yerini aldığı rasyonel, bireyci ve özgürlükçü kanatta şekillenmiştir. Spinoza'nın kendisini konumlandığı bu kanat, Avrupa'da Rönesans ile değişmeye başlayan akıl-vahiy ilişkisinde insan aklına duyulan güvenin temsilcisi, temelleri dine dayanmayan ve hatta toplumun inanç ve ibadetlerini şekillendiren güçlü bir dünyevi devlet idealinin taşıyıcısıdır.

Tarihsel akış, kopuşlarla değil birbirlerine bağlı olayların süreklilikleriyle devam eden bir süreçte seyreder. Fikirler de olayların bağlantısallığı içinde bir sonraki tarihsel sürece aynen olmasa bile farklı formlarda aktarılır. Eski devirlerden gelen düşüncelerin, demode oldukları gerekçesiyle yeni tarihsel devirde tamamen yadsınması mümkün değildir. Bunun yerine, demode olduğuna inanılan düşünceler, yeni toplumun parçaları hâline getirilir ve yeni koşulların şekillendirdiği yeni düşüncelerle birlikte yeni perspektif yaratmakta kullanılır. İndirgemeci bir biçimde Rönesans düşüncesiyle aydınlanmaya başladığı varsayılan Avrupa, “Orta Çağ karanlığı” olarak mahkûm ettiği düşünceleri tamamen yadsımamış, bunları yeni sosyal, dinî ve iktisadî koşullara uyarlayarak oluşturulan yeni siyasi ideolojinin bir parçası hâline getirmiştir. Aynı şekilde 17. yüzyılda burjuva ideolojisinin cenneti sayılabilecek Hollanda'nın filozofu olan Spinoza, mensup olduğu dinin semitik geleneğe uygun felsefesini yadsımamış, eğitim aldığı sinagog okulunda aşına olduğu düşünceleri irili ufaklı revizyonlarla kendi teopolitiğinin parçası hâline getirmiştir. Fakat bu süreklilik ilişkisine rağmen, Spinoza'nın varlık, bilgi ve din felsefelerinin bir yansıması olan siyaset felsefesi ve özgürlük anlayışı, düşünsel ilham kaynağı olan filozofların özgürlük/mutluluk anlayışından daha farklı bir konumdadır. Felsefelerindeki bağlantısallığa karşın, neden Spinoza'nın teolojik-politik anlamdaki

düşünsel kaynakları olan Orta Çağ teist filozoflarının değil de Spinoza'nın teolojik-politiğinden özgür bir felsefi anlayış türemiştir?

Çalışma boyunca yapılan felsefi karşılaştırmalar ve çözümlemeler, bu sorunun cevabının salt yaşadıkları dönemle bağlantılı olmadığını kanıtlamaktadır. Spinoza'nın ilham kaynağı olan Orta Çağ teolog ve filozoflarının varlığı, bilgiye, dine ilişkin felsefi akıl yürütmeleri, kendi yaşadıkları zamanın hayli ötesindedir. Bu filozofların siyaset felsefeleri ve özellikle yöneten-yönetilen ilişkileri noktasındaki tasavvurları, ekseriyetle Antik Yunan siyaset felsefesinin din ile terkihi çerçevesinde geliştirilmiştir. Antik Yunan felsefesinden hiyerarşik toplum yapısı alınmış, toplumun başı olan filozof/kral, din-felsefe hiyerarşisi elden bırakılmamak suretiyle peygamber ya da filozof/kral olarak göksel âlemden her şeye hâkim olan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi kılınmıştır. Ayrıca yönetilenler dünyevi ve uhrevi bağlamlarda mucizelere yer veren ve aşkın güçlere itaati kutsayan düşüncelerle umut ve korku arasında sıkıştırılmıştır. Spinoza umut ve korku arasında sıkışmış bir toplumun, despot yönetimlerin en arzu ettiği şey olduğunu ifade etmiştir. Spinoza'nın siyaset felsefesini özgün kılan, yöneten-yönetilen ilişkilerini tamamen dünyevi ve bütün aşkınsallıklardan azade bir temele oturtmasıdır. Daha önce Machiavelli ya da Hobbes bunu yapmışsa da, Spinoza, devletin varlık nedenini bireylerin varlıklarını korumak ve geliştirmek, özgürlüklerini korumak olarak gerekçelendirmesi bakımından özgün bir siyaset felsefesi geliştirmiştir.

Yöneten-yönetilen ilişkilerinde iktidara atfedilen kutsiyet, eleştiriye ve sorgulamaya kapalılık siyaseti bir iman meselesi hâline getirmekte ve böylece yönetilenler nezdinde yönetimi tanrısal bir mertebeye yerleştirmektedir. Madde ve ruha tekabül eden iki ayrı âlem tasavvuru ve birini diğerine aşkın kılan düşünce biçimi, insanları olumlu ya da olumsuz bir beklenti bağlamında umut ve korku arasına sıkıştırmakta ve Tanrısal görülen iktidarlar toplumsal davranışları bu mekanizmayla kontrol altında tutmaktadır. Bilim ve bilgiyle ilgili olan konuları, inançla ilgili doktrinlerin tamamlayıcısı gibi görerek onların hizmetine sunmak, itikadi meseleleri bilimsel metotlarla kanıtlamaya çalışmak, inanç dünyası dışında bir bilim ve felsefe geliştirilememesi ile sonuçlanmaktadır. 17. yüzyılda bu gerçeklerin farkında olan

Spinoza, İbn Rüşd ve Brabantlı Siger gibi Orta Çağ filozoflarının bilim ve felsefeyi metot olarak ayırma girişimlerini ileri bir aşamaya taşıyıp ikisini amaç olarak da ayırmıştır. Spinoza'nın Orta Çağ teolog ve filozoflarıyla ontolojik ve epistemolojik bağlantısal bütünselliği, bütün bir tez boyunca görülmektedir. Spinoza'nın siyaset felsefesinin özgünlüğü ise onun yaşamı bir bütün hâlinde ve her bütünü bir başka bütünün parçası olarak gören sistemsel bütünlükçü yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Ruh-beden düalizmini aşarak geliştirdiği paralelizm ile Spinoza, varlıklar hiyerarşisini ve tinsel aşkınlığı yıkararak, umut-korku arasında sıkışmak zorunda kalmış bir toplum düşüncesini aşmıştır. Her şeyin ilk nedenini doğanın kendisinde arayan Spinoza, Tanrı Doğa vurgusuyla, ilahi yasalar ile tabiatın yasaları arasında özdeşlik kurmuş, bu bağlantısallık ise özgürlüğün kaynağının doğa yasalarının kendisinde olduğunu yani aslında özgürlüğün kaynağının bizzat Tanrı olduğunu vurgulamıştır. Dinlerin ödüllendiren, cezalandıran, öfkelenen Tanrı figürünün aksine Tanrı Doğa, her şeyin ilk nedeni, varlığı kendinden kaynaklanan, özgür neden ve aynı zamanda epistemolojik bir süreç sonucunda bilgisine ulaşıldığında özgürleştiren nedendir. Orta Çağ teolog ve filozoflarının Tanrı tasavvuru ve ontolojisi Spinoza'nınkiyle benzerlik gösterse de ruh-beden düalizmi, varlıklar hiyerarşisi, bilim ve felsefeyi imanının tamamlayıcısı olarak gören bakış açısı, inanılan kutsal kitap gereği mucizelere yer vermeleri gibi nedenlerle siyaset ve toplum tasavvurları daha tekçi ve hiyerarşik bir düzlemdeydir.

Neden Spinoza'ya ilham kaynağı olan Orta Çağ filozoflarından değil de Spinoza'nın varlık ve bilgi yaklaşımından özgürlüğe dayalı bir felsefenin çıktığının, yaşanan dönemlerin farklı olmasının yanı sıra teolojik-politik bağlamda birtakım nedenleri vardır.

Bu nedenlerden biri Spinoza'nın, İbn Meymun, Hasdai Crescas, Thomas Aquinas gibi filozofların yaptığı gibi Tanrı'ya bir hür irade atfetmemiş olmasıdır. Özgür irade ile bir şeyi yapıp yapmamaya, şu ya da bu seçenektan birini seçmeye karar vermek insani bir yetidir. Spinoza, Tanrı'yı böylesi bir insani yetiden münezzeh tutmuş, evreni yaratımını ve evrendeki olayların akışını nedenler zincirine bağlı zorunluluklar olarak düşünerek, evrendeki varlıkları ve olayları Tanrı'nın özgür ve

kararsız takdirinin sorumluluğundan kurtarmıştır. Tanrı'yı zorunlulukla eyleyen bir varlık olarak tasvir etmek ise, olguların ve olayların beklenilenden farklı sonuçlara varmaması anlamına gelir. Böylesi bir determinizm ise insanı, bilmeye yönelik bir çaba ile umut ve korku arasına sıkışmışlıktan kurtarıp, özgürlüğe kavuşturur. Ayrıca özgür iradeyle ne isterse onu yapmaya veya yapmamaya karar veren bir Tanrı'nın siyaset felsefesine yansması yönetilenler üzerinde keyfi bir biçimde hüküm süren despot bir hükümdardır. Spinoza'nın siyasetteki yöneten-yönetilen ilişkilerine dair tasavvurları, tıpkı ontolojisindeki gibi zorunluluklar ve belirlenimlere tabidir. Spinoza'nın epistemolojisindeki özgürlük nasıl ki bu ontolojik zorunlulukların bilgisine sahip olmaktan ileri geliyorsa, siyaset felsefesindeki özgürlük yasalara itaatın nedenlerini bilerek gerçek bir yurttaşlık onuru elde etmekle kazanılır.

Özgür iradeyle eyleyen bir Tanrı tasavvuru ile mucizelere yer veren bir ontolojik felsefe birbirine paraleldir. Mucizeler, tabiatın yasalarının dışında ve ötesinde cereyan eden olaylar olduğu için, Spinoza gibi Tanrısal yasaları doğal yasalar ile özdeşleştiren bir filozofun bakış açısında, doğada gerçekleşen her olay Tanrı'nın eylemidir. Gerçekleşecek her şey determinist bir biçimde bir nedene dayanır ve aynı nedenler daima aynı sonuçları doğurur. Umut ve korkunun insanları köleleştirdiğini düşünmek, aslında insanları köleleştirenin bilinmezler olduğu düşüncesine dayanır. Çünkü umut ve korku, olay ve olguların nedenleri ve sonuçlarına dair bilgisizliğin bir sonucudur. Hangi nedenlerin hangi sonuçları doğuracağını bilen bir zihin, umut ve korkuyu sildiği için, böyle bir zihin özgürleşmiş olur. Spinoza'nın “nedenlerin bilgisine sahip olarak özgürleşme” anlayışı tam olarak burada saklıdır. Aslında nedenleri bilerek özgürleşmek tam olarak bilinmezleri ve dolayısıyla umut ve korkuları silip her şeyi bilinebilir kılarak özgürleşmektir. Böyle bir ontoloji ve epistemoloji siyaset felsefesine itaat etmemek ile özgürleşmek biçiminde değil, itaat ederek ve fakat neden itaat ettiğini bilerek özgürleşmek biçiminde yansımıştır. Devletin koyduğu yasaların varlık nedenini ve ona itaat etmeyince ortaya çıkacak olan zararlı sonuçları bilen bir yurttaş, bu itaati kendisine eziyet olarak görerek gerçekleştirmeyeceği için ve o yasanın buyurduğu kural çiğnendiğinde ortaya çıkacak olan zararı öngörebildiği için akıyla, gönlüyle itaati içselleştirip doğallaştırır ve özgürlüğü kısıtlanmamış, tam tersi daha büyük bir özgürlük için daha önemsiz

isteklerden taviz vererek akılcı davranmış olur. Nedenlerin bilgisine ulaşıldığında “passionun rasyona” yani tutkunun akla dönüşmesi tam olarak buradan kaynaklanır.

Sorunun diğer bir nedeni ise, Spinoza’nın İbn Tufeyl, Albertus Magnus, Gersonides gibi varlıklar hiyerarşisi yapmamış ve insanı eşrefi mahlukat olarak görmemiş olmasıdır. Ontolojik varlıklar hiyerarşisi, hiyerarşide daha üstte olanın daha aşağıda olması üzerinde tahakküm kurması, daha yetkin ve akıllı olduğu gerekçesiyle aşağıda yer alan varlıkları kendi amaçları için kullanmasının meşruiyetini temellendirir. Böyle bir ontolojinin siyaset felsefesine yansımaları ise itaati her defasında yeniden üreten, hiyerarşik ve özgürlüklerin yer almadığı bir toplumsal yapıdır. Oysa Spinoza, tüm varlıkları Tanrı-Doğa’nın tekil ve sonlu modusları olarak görmüş, her varlığın conatus sahibi olduğunu öne sürerek eşitsizliği yaratılıştan içselleştirmemiştir. Bununla birlikte Spinoza’nın felsefesindeki bağlantısal bütünselliğin en önemli tezahürü olan ruh-beden bütünlüğü aşkınsal olanın içkin olana üstünlüğünü, dinin dünyevi ilimlere olan üstünlüğünü yadsımış ve bu düalizmin aşılması daha özgürlükçü bir felsefi sistemle sonuçlanmıştır.

Spinoza; İbn Meymun ve Farabi gibi inançla ilgili meseleleri akıl ve bilim ile kanıtlamaya çalışmamış; vahiy ile felsefeyi birbirinden ayırmıştır. Bu ayrımın hem metodolojik hem de amaçsal olarak gerçekleştirilmesi bir yandan felsefi ve bilimsel düşünceyi dogmalardan azade kılmak, diğer yandan dünyevî kurumları, dînî kurumların tahakkümünden kurtarmak açısından işlevseldir. Spinoza, dinin amacının itaat, felsefenin amacının düşünce olduğunu ifade etmiş ve tek bir dini kutsamamış, devletin varlık nedenlerinden birini insanların inanç ve ibadet özgürlüğünü sağlamak olarak görmüş, vahyin özü ve aklın gereği olan “adil olmak ve hemcinsini kendin gibi sevmek” dışında herkesin istediğine inanmakta ve istediğini düşünmekte özgür olduğunu vurgulamıştır.

Teist bir inanca sahip oldukları gerekçesiyle İbn Meymun, Thomas Aquinas, Farabi, İbn Tufeyl gibi filozofların düşüncelerini felsefe ile bağdaşmaz bulmak onlara haksızlık olur. Bu filozofların düşüncelerinden türeyen felsefenin mutlak itaat ürettiği

ise indirgemeci bir kabuldür. Onların bakış açısını sıradan dindar bakış açısından üstün kılan tutumları, inançlarının dışındaki ve hatta inançlarını dışlayan bilgi ve gerçeklerin peşinden koşma zahmetine katlanmalarıdır. Böyle bir zahmete katlanmasalardı, Spinoza'nın bu filozoflardan ilham aldığı bir düşünce de olamazdı. Spinoza'yı onlardan ileri noktaya taşıyan şey belki de onlardan birkaç yüzyıl sonra yaşamış olmanın verdiği avantaja dayanarak içinden geldiği ve eğitimi aldığı kültürel ve dinî inanış biçimiyle hesaplaşmasıdır. Aynı inanca mensup olduğu İbn Meymun, Museviliğin akıl ile bağdaşmaz bulduğu kurallarını kendi zihnine bile itiraf etmekten çekinip, bunları bile akıl ile bağdaştırmaya çalışırken, Spinoza, akıllı her türlü inançtan özgür kılmayı başarabilmiştir. Din ile felsefeyi, devletin kurumları ile dinî kurumları birbirinden ayırmanın önemi tam olarak bu noktadadır. Teist inanca mensup filozofların dinleri de sorgulamayı yasaklamayabilir, sorgulayanı da tekfir etmeyebilir. Örneğin Kur'an'da düşünmek ve akletmek defeatle vurgulanır. Ancak bu düşünme, sorgulama ve akletme sonucunda Kutsal Kitap'ın emrettiğiyle çelişen bir yargıya varıldığında günah işlenmiş kabul edilir. Toplumsal kuralları dinî hükümler ile düzenlemeye dayalı teolojik-politik felsefenin problemleri tarafı kendisini bu noktada göstermektedir. Her ne kadar sorgulamayı ve eleştirel düşünceyi hoşgörüyü karşılayacak esneklikte olsa da dinler belirli hakikatleri dayatmaktadır. O zaman "Spinoza neden dünyevi bir devlete itaatın özgürlük için önemini vurgulamak yerine dinî kural ve hakikatlere itaat ederek ve bu itaatın nedenlerini bilerek özgürleşmeyi kabul etmedi?" sorusu akla gelebilir. Oysa aslında Spinoza felsefesinde vahyin özünün adalet ve yardımseverlik olduğu, geri kalan her şeyde insanların inançlarında özgür olduğu ve devletin varlık nedeni bu inançları yurttaşlarına özgürce yaşatmak olduğu anlaşıldığında bu sorunun cevabı kendiliğinden ortaya çıkar. Her türlü inancı ve ibadeti özgürce yaşamayı garantileyen bir devletin dünyevi bir devlet olması gerekir. Herkesin düşünce, inanç ve ibadet özgürlüğünün garanti altına alınabilme koşulu, bu dünyevi devlete tam itaat etmektir. Yani aslında özgürlük, herkesin kendisini akli kurallar gereği kısıtlayabildiği ölçüde tadına varabildiği bir lezzettir.

Spinoza'nın siyaset felsefesindeki devlet, varlık nedeni özgürlük olan ve yurttaşların gerekçelerini bilerek itaat ettiğinde özgürleştiği bir devlettir. Böylesi bir siyasi toplum güçlü ve istikrarlı olduğu takdirde özgürlükleri teminat altına alma

kapasitesi de artar. İki iyiden daha iyiyi, iki kötünden ise daha az kötüyü seçmek eğilimindeki insan tabiatının mantıksal sonucu olarak, Spinoza felsefesinde bütünün özgürlüğü için devlete her koşulda itaat etmek ve düzen ve istikrarı bozmamak gerekir. Varlık felsefesindeki determinizm ve tabiatın olağan düzeni gibi bir devlet tasvirinin getirdiği bu güce, istikrara ve toplumsal nizamaya dayalı özgürlük anlayışı Spinoza'nın varlık ve bilgi felsefesi bağlamında geliştirdiği özgürlük tasavvuruyla çelişmez. Spinoza'nın özgürlük reçetesi aslında “daha özgür olmak istiyorsan, bazı özgürlüklerini feda etmelisin” biçimindedir. Bunun için daha özgür olmak uğruna devletin akıl dışı ve despotik kurallarına bile itaat edilmesi gerektiği gibi bir oksimoron karşımıza çıkar. Ancak böyle bir durum tam anlamıyla “itaat et rahat et” ilkesini önermemektedir. Spinoza bu durumda makbul bir yurttaşın akıl dışı olan yasayı ilgili mercilere başvurarak barışçıl bir yolla iktidara gerekçeleriyle açıklamaya çalışma ve düzeltilmesini talep etme davranışı göstermesi gerektiğini vurgulayarak eylemsel özgürlüğün önemini göz ardı etmediğini ilan eder. Böylesi makbul yurttaşların bu gibi barışçıl tepkilerine rağmen akıl dışılığa ısrar eden devlet ise, zaten kendi ontolojik nedeninin altını oyup yıkıma mahkûm olur. Nasıl ki insanların ve diğer her şeyin conatusu varsa, conatus yaşamı devam ettirmek, varlığı güçlendirmek, yetkinleşmek ve özgürleşmekse, aynı şekilde devletin de bir conatusu vardır. Devletin conatusu hakimiyeti altındaki insanların özgürlüğünü sağlamaktır ve devletin varlığını devam ettirmesi, varlık nedeninin farkında olmasına bağlıdır. Özgürlük ile epistemolojinin bağlantısal bütünselliği her yerde kendini göstermektedir.

Ama nedenleri bilmek fiiliyatta daha özgür kılacak mı? Ya varlık nedeni özgürlük olan devlet, kendi varlık nedenini unutup keyfi yönetirse ve Spinoza'nın öngördüğü gibi önünde sonunda yıkılmazsa ya da yıkılana kadar geçen süreçte nice nesilleri ifade ve eylem özgürlüklerinden ederek köleleştirirse? Demokrasiyi kutsayan Spinoza'nın öngördüğü gibi “o kadar çok sayıda insan aynı saçmalık üzerinde uzlaşamaz” savı ya gerçekliğini yitirirse ve çok sayıda insan aynı saçmalıkta uzlaşırsa? Spinoza, devletin gücüyle yurttaşın özgürlüğünün çelişmediğini söyleyerek, tarihte gücü ölçüsünde halkını köleleştiren iktidarların gerçekliklerini göz ardı etmiş ve özgürlük konusunda hayli safça iyimser bir felsefe geliştirmiştir.

Bununla birlikte genel kabul edilmiş anlamda bir hür iradeye yer vermeyen, her düşünce ve eylemin bir başka nedenin zorunlu sonucu olduğunu kabul eden bir felsefede bu nedenleri bilerek özgürleşmek, kölelikten kurtulmak mümkünse, Doğa-Tanrı'nın adaleti de tartışmaya açık hâle gelir. Çünkü Doğa-Tanrı herkesi nedenleri bilerek özgürleşecek akli yetkinlikte yaratmamıştır ki, kimi insan çoğunluk yığınlarına katılır ve köle sürüsünün bir parçası hâline gelir, çok az sayıda olan bir kesim keskin aklı sayesinde özgürlüğün tadını çıkarır. Ama eğer Doğa-Tanrı adil ise ve herkeste nedenlerin farkına varacak, hakikatleri kavrayacak akıl varsa, fakat herkes bu yetkinliğini tembellikten veya bir başka sebepten kullanmayarak köleler yığına dahil olmanın konforundan fedakârlık edip özgürleşmemeyi kasıtlı olarak tercih ediyorsa o hâlde özgür bir iradenin yokluğundan bahsetmek çelişkili bir hâle gelir. Spinoza'nın felsefi özgürlüğündeki en çelişkili taraf bu olsa gerektir.

Kendisine ilham kaynağı olan filozofların varlık, bilgi, din ve siyaset felsefelerine karşın daha özgürlükçü bir felsefe ortaya çıkaran Spinoza'nın özgürlük anlayışı kusursuz değildir. Seleflerinin felsefeleriyle arasında hem bağlantısallık hem de kopuşlar görülen Spinoza'nın siyasi özgürlük anlayışı, günümüzdeki ulus-devlet ideolojisinin tanımladığı bağlamın pek de ötesinde değildir. Yine de Spinoza'nın beden-zihin, düşünce-uzam bütünlüğünden hareketle geliştirdiği maddî ve manevî olanın bütünselliğini vurgulayan felsefenin, yeryüzünden aşkın ve sorgulanması tabu olan bütün meseleleri sorgulamaya açarak daha büyük bir düşünce ve ifade hürriyetine zemin hazırlama potansiyeline sahip olduğu değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2018). Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler. İstanbul: İletişim.
- Akal, Celal B. (2004). Varolma Direnci ve Özerklik. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akyol, Osman Faruk (2018). Ortaçağ Felsefesi I. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Albertus Magnus (2012). Über Logik und Universalienlehre: Philosophice Bibliothek (Latince ve Almanca). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- A. Lee, Richard (Jr). (2004). The Force of Reason and the Logic of Force. Palgrave Macmillan.
- Altmann, Alexandr (1969). Studies in Religious Philosophy and Mysticism (Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity). London: Routledge.
- Altmann, Alexandr (1960). "Judaism and World Philosophy", Şu kitapta: Ed. Louis Finkelstein. The Jews: Their History, culture and Religion. Vol 1. New York: Harper and Brother Publishers, 954-993.
- Aquinas, Thomas (2006). The Summa Theologica. (Çev. Fathers of the English Dominican Province). Christian Classics Ethereal Library. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\[1\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_[1],_EN.pdf) /23.03.2023
- Aquinas, Thomas (2005). Summa Contra Gentiles. The Catholic Primer. (Çev. Joseph Rickaby). <https://basilica.ca/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-The%20Summa%20Contra%20Gentiles.pdf> /23.03.2023
- Aquinas, Thomas (1949). On Kingship: To The King of Cyprus. (Çev. Gerald B. Phelan). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval.
- Arıcan, M. Kazım (2004). Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı anlayışı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aristoteles (2005). İkinci Çözümlemeler. (Çev. Ali Houshiary). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (1982). Metafizik (Çev. Ahmet Arslan). <https://turuz.com/book/title/Metafizik-Aristoteles-Ahmed+Arslan-1982-120s/> 20.01.2023
- Balanuye, Çetin (2012). Spinoza: Bir Hakikat İfadesi. İstanbul: Say Yayınları.
- Balibar, Etienne (2016). Spinoza ve Siyaset (Çev. S. Soyarslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Braslavy Klein, Sara (2011). Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge (Çev. Lenn J. Schramm). Boston: Brill.
- Bazan, Carlos B. (2002). "Siger of Brabant". Şu kitapta: Ed. Jorge J. E. Gracia ve Timothy B. Noone. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. Oxford: Blackwell Publishing, 632-640.
- Belo, Catarina (2021). "İbn Rüşd, Faslü'l-Makal". Şu kitapta: Ed. K. El-Rouayheb ve S. Schmidtke. İslam Felsefesi: Filozoflar ve Eserleri (Çev. Mustafa Yalçınkaya). İstanbul: Litera Yayıncılık, 397-420.
- Boguslavsky, B. M. vd. (1990). Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabesi. 15. Baskı. (Çev. Şiar Yalçın). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Buijs, Joseph A. (1988). "The Philosophical Character of Maimonides' Guide- A Critique of Strauss' Interpretation", Şu kitapta: Ed. Joseph A. Buijs.

- Maimonides: A Colletction of Critical Essays. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 59-70.
- Bumin, Tülin (1996). Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cahen, Claude (2000). İslamiyet 1: Doğuştan Osmanlı Devleti'nin Kuruluşuna Kadar (Çev. E. Nermi Erendor). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Castiglioni, Arturo (1960). "The Contribution of the Jews to Medicine". Şu kitapta: Ed. Louis Finkelstein. The Jews: Their History, Culture and Religion. Volume 1. New York: Harper and Brother Publishers, 1349-1376.
- Cevizci, Ahmet (2001). Ortaçağ Felsefesi Tarihi. İstanbul: Asa Kitabevi.
- Cobb, Stanwood (1963). Islamic contributions to Civilization. Washington: Avalon Press.
- Copleston, Frederick (2003). A History of Philosophy: Medieval Philosophy. London ve New York: Continuum.
- Colepston, Frederick (1996). Felsefe Tarihi Cilt 4 (Çev. A. Yardımlı). İstanbul. İdeal Yayınevi.
- Collingwood, R. George (1999). Doğa Tasarımı (Çev. K. Dinçer). Ankara: İmge Kitabevi.
- Collins, Randall (2016). Felsefelerin Sosyolojisi (Çev. Tufan Göbekçin). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Corbin, Henry (2017). İslam Felsefesi Tarihi Cilt I (Çev. H. Hatemî). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşkun, Recai vd. (2015). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri: SPSS Uygulamalı. Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Crescas, Hasdai (2018). Light of The Lord (Çev. R. Weiss). New York: Oxford University Press.
- Crescas, Hasdai (1992). The Refutation of Christian Principles (Çev. D. J. Lasker). New York: State University of New York Press.
- Çaylak, Âdem ve Şahbaz Yunus (2018). "İbn Rüşd". Şu kitapta: Ed. Âdem Çaylak. İslam Siyasi Düşünceler Tarihi 2. Baskı. Ankara: Savaş Yayınları, 461-476.
- Çüçen, A. Kadir (1999). Felsefeye Giriş. Bursa: Asa Kitabevi.
- Dales, Richard (1995). The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century. Leiden: Brill.
- Davies, Brian (1992). The Thought of Thomas Aquinas. Oxford: Clarendon Press.
- De Boer, T. J. (2004). İslam'da Felsefe Tarihi (Çev. Y. Kutluay). İstanbul: Anka Yayınları.
- Deleuze, Gilles (1992). Expressionism in Philosophy: Spinoza. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2011). Spinoza: Pratik Felsefe (Çev. A. Nahum ve U. Baker). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles (2000). Spinoza Üstüne On Bir Ders (Çev. U. Baker). Ankara: Öteki Yayınevi.
- De Libéra, Alain (2013). Ortaçağ Felsefesi (Çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.
- De Libéra, Alain (2005). Ortaçağ Felsefesi (Çev. Ayşe Meral). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Dreyer, Mechthilt (2002). "Albertus Magnus". Şu kitapta: Ed. Jorge J. E. Gracia ve Timothy B. Noone. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. Oxford: Blackwell Publishing, 92-102.

- Descartes, Rene (2007). Felsefenin İlkeleri. (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, Rene (1996). Yöntem Üzerine Söylem, Anlığın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, Rene (1942). Metafizik Düşünceler (Çev. M. Karasan). Ankara: Maarif Matbaası.
- Dijn, Hermen De (1991). Metaphysics as Ethics, God and Nature: Spinoza's Metaphysics. Leiden: Brill.
- Drory, Joseph (1996). "The Early Decades of Ayytlbid Rule". Şu kitapta: Ed. Joel L. Kraemer. Perspectives of Maimonides. Philosophical and Historical Studies. New York-London: Vallentine Mitchell&Co. Ltd.
- Durant, Will (2014). Felsefenin Öyküsü (Çev. E. Gürol). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Durant, Will (1973). Felsefe Kılavuzu (Çev. E. Gürol). İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Eisen, Robert (1995). Gersonides on Providence, Covenant and the Chosen People: A Study of Medieval Philosophy. State University of New York.
- Elmas, Mehmet Fatih (2015). Spinoza ve İnsan. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Ergün, Reyda (2019). "Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir ifade Özgürlüğü Çağrısı". Şu kitapta: Spinoza, Benedictus. Teolojik Politik İnceleme. (Çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi.
- Fahri, Macit (1987). İslam Felsefesi Tarihi. İstanbul: İklim Yayınları.
- Farabi, Ebu Nasr (2001). El-Medinetu'l Fazıla (Çev. N. Danışman). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Farabi, Ebu Nasr (1990). İhsa'ül-Ulûm (Çev. A. Ateş). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Farabi, Ebu Nasr (1987). Fusulü'l-Medeni (Çev. H. Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Farabi, Ebu Nasr (1980). Es-Siyaset ul-Medeniyye (Çev. Mehmet Aydın vd.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Farabi, Ebu Nasr (1974). Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi (Çev. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 115.
- Feldman, Seymaur (1999a). "The Synopsis of Book VI". The Wars of the Lord III (Çev. Seymour Feldman). New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Feldman, Seymaur (1999b). "The Synopsis of Book V". The Wars of the Lord III (Çev. Seymour Feldman). New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- F. O'Maera, Thomas (1997). Thomas Aquinas Theologian. Notre Dame University Press.
- Fransez, Moris (2004). Spinoza'nın Tao'su. İstanbul: Yol Yayıncılık.
- Gatens, Moira (2002). Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present: New York: Routledge.
- Gershom, Levi Ben (1987). The Wars of The Lord 2. Cilt (Çev. S. Feldman). Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Gershom, Levi Ben (1984). The Wars of The Lord (Çev. S. Feldman). Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Gilson, Etienne (2003). Ortaçağ Felsefesinin Ruhu (Çev. Şamil Öçal). İstanbul: Açılım Kitap.
- Gilson, Etienne (1956). The Christiyan Philosophy of St. Thomas Aquinas (Çev. I. T. Shook). New York: Random House.

https://archive.org/details/christianphiloso0000gils_n1x7/page/n1/mode/2up / 10.08.2023

- Glasner, Ruth (2015). *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth Century Philosopher-Scientist*. Oxford University Press.
- Green, Alexander (2016). *The Virtue Ethics of Levi Gersonides*. Palgrave: Macmillan.
- Goodman, Lenn Evan (2009). *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*. Chicago: University of Chicago Press.
- Göze, Ayferi (2011). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Grant, Edward (2004). *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gruenwald, Ithamar (1996). "Maimonides' Quest Beyond Philosophy and Prophecy". Şu kitapta: Ed. Joel L. Kreame. *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. London: Vallentine Mitchell&Coç Ltd.
- Gutas, Dimitri (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. (Çev. Lütfü Şimşek). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Halifat, Sahbân (1999). "İbn Cebir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 19, 386-388.
- Hammond, Robert (1947). *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi* (Çev. U. Utku ve G. Küken). New York: The Hobson Book Press. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14425> / 06. 06. 2023.
- Hampshire, Stuart (1951). *Spinoza*. Harmandsworth: Penguin Books.
- Hardt, Michael (2012). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık* (Çev. İ Öğretir ve A. Utku). İstanbul. Otonom Yayıncılık.
- Harmancı, Mehmet (2015). "İbn Tufeyl: Hayat mı Felsefeyi, Felsefe mi Hayatı Kurar?" Şu kitapta: Ed. Eyüp Yazıcı. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Endülüs ve Felsefenin İshrakî(leşmesi)ği*. 7. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 545-576.
- Harris, Errol E. (1995). *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press.
- Harris, Errol E. (1973). *Salvation From Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Harvey, Warren Zev (2017). "Law in Medieval Judaism". Şu kitapta: Ed. Christine Hayes. *The Cambridge Companion to Judaism and Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 157-186.
- Hitti, Philip K. (1980). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi Cilt 3* (Çev. Salih Tuğ). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Hobson, John M. (2015). *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* (Çev. Esta Mert). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İskenderoğlu, Muammer (2009). "Daçyalı Boethius ve Brabantlı Siger: İlk İbn Rüşdçüler ve Aykırı Görüşleri". Şu kitapta: (Ed. Komisyon). *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek Cilt 1*, s. 425-439, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü, https://www.researchgate.net/publication/341821808-Iskenderoglu_M-'Dacy_ali_Boethius_ve_Brabant'li_Siger_Ilk_Ibn_Rusdculer_ve_'Aykiri'_Gorusleri'_Dogu-Bati_Iliskisinin_Entelektuel_Boyutu_Ibn_Rusd'u_Yeniden_Dusunmek_ed_Komisyon_c_1_s_425-439_Sivas_2009/ 05.01.2023
- İşçi, Metin (2004). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Der Yayınları.
- İmamüddin, S. Muhammed (1981). *Muslim Spain: 711-1492 A.D. A Sociological Study*. Leiden: E. J. Brill.

- Ivry, L. Alfred (2002). "Moses ben Maimonides". Şu kitapta: Ed. Jorge J. E. Gracia ve Timothy B. Noone. A Companion to Philosophy in the Middle Ages. Oxford: Blackwell Publishing.
- İbn Arabi, Muhyiddin (2007). El-Bulga Fi'l Hikmeh (Hikmette Son Nokta) (Çev. Vahdettin İnce). İstanbul: Kitsan Yayınları.
- İbn Bâcce, Ebu Bekir Muhammed (2019). Kitabü'n-Nefs (Çev. Burhan Köroğlu). İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Bâcce Ebu Bekir Muhammed (2017). Tedbîru'l-Mütevahhid. (Çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol). Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Cebir, Solomon (2005). The Fountain of Life (Fons Vitae) (Çev. Alfred B. Jacob). New York: The Jewish Theological Seminary.
- İbn Cebir, Solomon (1901). The Improvement of Moral Qualities (Ed. Stephen S. Wise). Columbia University Oriental Studies, Columbia University Press.
- İbn Hazm (2019). Er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf (Filozof Kindî'ye Reddiye) (Çev. M. Uyanık ve A. Akyol). İstanbul: Elis Yayınları.
- İbn Meymun, Musa (1904). The Guide for the Perplexed (Çev. M. Friedlander). New York: E. P. Dutton & Company.
- İbn Rüşd (2016). Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi Cilt I (Çev. M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd (2011). Din Felsefe Tartışması (Çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- İbn Rüşd (2007). Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Psikoloji Şerhi) (Çev. Atilla Arkan). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Rüşd (1992). Faslu'l-Makâl (Çev. Bekir Karlığa). İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Rüşd (1986). Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Çev. K. Işık ve M. Dağ). Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi.
- İbn Rüşd (1974). Averroes on Plato's Republic (Çev. R. Lerner). Cornell University Press.
- İbn Tufeyl (2010). Hay bin Yakzan (Çev. M. Ş. Yaltkaya ve Babanzade Reşid). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jacob, Alfred B. (2005). "Preface to the 1987 Translation" Şu kitapta: Crescas, Hasdai. The Fountain of Life (Fons Vitae), iv.
- Joachim, Harold (1901). A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford: Clarendon Press.
- Karlığa, H. Bekir (2004). İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri. İstanbul: Litera Yayınları.
- Johnson, Paul (1988). A History of the Jews. New York: Harper & Row.
- Kreamer, Joel L. (1996). "Introduction". Şu kitapta: Ed. Joel L. Kreamer. Perspectives of Maimonides. Philosophical and Historical Studies. New York-London: Vallentine Mitchell & Co. Ltd.
- Kenny, Anthony (2017a). Batı Felsefesinin Yeni tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi 3. Cilt (Çev. V. Uzundağ). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kenny, Anthony (2017b). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Ortaçağ Felsefesi Cilt II (Çev. Şeyma Yılmaz). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kılıç, Türker (2023). Yeni Bilim: Bağlantısallık, Yeni Kültür: Yaşamdaşlık. 6. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Klever, Wilhelmus N. A. (1996). Spinoza. Cambridge. Cambridge University Press.
- Klein, Julie R. (2014). "Something of it Remains: Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity". Şu kitapta: Ed. Steven Nadler. Spinoza and Medieval Jewish Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 301-346.

- Kline, L. George (2023). *Sovyet Felsefesinde Spinoza*. (Çev. A. Sarı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Köroğlu, Burhan (2018). “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te” Şu kitapta: Ed. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İsam Yayınları, 349-364.
- Küyel, Mübahat Türker (1969). *Aristoteles ve Farabi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCTF Yayınları.
- Langerman, Tzvi (1999). “Appendix: Gersonides on the Astrology”. Şu kitapta: Levi ben Gershom. *The Wars of the Lord III* (Çev. Seymour Feldman). New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Leaman, Oliver (2002). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, Oliver (1990). *Moses Maimonides*. Routledge: London.
- Lyold, Genevieve (1996). *Spinoza and Ethics*. London: Routledge.
- Luhmann, Niklas (2012). *Theory of Society Cilt 1*. Stanford: Stanford University Press.
- Magee, Bryan (2017). *Felsefenin Öyküsü* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Marenbon, John (2007). *Medieval Philosophy*. New York: Routledge.
- Mark, Thomas C. (1972). *Spinoza’s Theory of Truth*. New York: Columbia University Press.
- Mason, Richard (1997). *The God of Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maurer, Armand (1982). *Medieval Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Maturana, Humberto R. ve Varela Francisco J. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. London: D. Reidel Publishing Company.
- Melamed, Y. Yitzhak (2014). “Gersonides and Spinoza on God’s Knowledge of Universals and Particulars”. Şu kitapta: Ed. Ofer Elior, Gad Freudenthal ve David Wirmer. *Gersonides Through the Ages*. <https://philarchive.org/versions/MELGAS/03.04.2023>.
- Nadler, Steven (2020). *Baruch Spinoza*. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/> 16.01.2022.
- Nadler, Steven (2006). *Spinoza’s Ethics-An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Nadler, Steven (2001). *Spinoza’s Heresy: Immortality and Jewish Mind*. New York: Oxford University Press.
- Nadler, Steven (1999). *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nahum, Alber Erol (2014). “Spinoza’nın İbn Meymun Eleştirisi: Kutsal Kitap, Tefsir ve Akıl”. Ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 574-586.
- North, Michael (2014). *Hollanda Altın Çağı’nda Sanat ve Ticaret* (Çev. T. U. Belge). İstanbul: İletişim Yayınları.
- O’leary, De Lacy (2003). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (Çev. Y. Kutluay ve H. Yurdaydın). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2016). *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Parker, Geoffrey (1970). “Spain, Her Enemies and the Revolt of the Netherlands 1559-1648”. *Past&Present*, 49, 72-95.

- Prak, Maarten (2005). *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pollock, Frederick (1880). *Spinoza: His Life and Philosophy*. London: C. Kegan Paul&Co., I Partnernoster Square.
- Popkin, Richard (1999). "Marranos, New Christians and the Beginnings of Modern Anti-Trinitarianism". Şu kitapta: Ed. Yom Tov Assis and Yosef Kaplan. *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History.
- Platon (2005). *Devlet* (Çev.Veysel Atayman ve Cenk Saraçoğlu). İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Pines, Shlomo (1963): "The Philosophic Sources Of The Guide of Perplexed", *The Guide of the Perplexed: With and Introductory Essay*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Ramsperger, Albert G. (1950). "Early Modern Rationalism". Şu kitapta: Ed. Vergilius Ferm. *A History of Philosophical Systems*. New York: New York The Philosophical History, 240-252.
- Ravitzky, Aviezer (2002). *Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination*. Jerusalem: Israel Democracy Institute.
- Ravitzky, Aviezer (1998). *Sermon on the Passover (Derashat ga-Pesach le-Rab Hasdai Crescas u-Mehqarim be-Mishnato ha-Pilosofit)*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Rızık, Hadi (2012). *Spinoza'yı Anlamak* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rocca, M. Della (2008). *Spinoza*. New York: Routledge.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. (Çev. Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rubenstein, Richard E. (2003). *Aristotle's Children*. Orlando: A Harvest Book Harcourt.
- Rudavsky, Tamar (2002a). "Hasdai Crescas". Şu kitapta: Ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd.
- Rudavsky, Tamar (2002b). "Avicebron (Ibn Gabirol)". Şu kitapta: Ed. Jorge J. E. Gracia, Timothy N. Noone. *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing Ltd.
- Russell, Bertrand (1972). *Batı Felsefesi Tarihi: Modern Çağ-Yeni Çağ 3. Cilt* (Çev. M. Sencer). Ankara: Bilgi Basımevi
- Russell, Bertrant (1947). *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Schrödinger, Erwin (2013). *What Is Life?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarioğlu, Hüseyin (2012). *İbn Rüşd Felsefesi*. 4. baskı. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Scruton, Roger (1986). *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Siger de Brabant (2004). *The Eternity Of The World* (Çev. Carlos B. Bazan). Paris: Philosophes Medievaux, http://individual.utoronto.ca/pking/translations/SIGER.Eternity_of_World.pdf /22.12.2022.
- Siger de Brabant (1972). *Quaestiones In Tertium De Anima (De Anima Intellectiva)* (Ed. Carlos B. Bazan). Paris: Philosophes Medievaux.
- Spinoza, Benedictus (1963). *Short Treatise On God, Man and His Well-Being* (Çev. A. Wolf). New York: Russell&Russell.

- Spinoza, Benedictus (2000). On The Improvement Of The Understanding (Treatise On The Emanation Of The Intellect) (Çev. R. H. M. Elwers). Pennsylvania State University.
- Spinoza, Benedictus (2007). Politik İnceleme (Çev. M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Benedictus (2014). Mektuplar (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Benedictus (2015). Kısa İnceleme (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Benedictus (2019a). Etika (Çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Benedictus (2019b). Teolojik-Politik İnceleme (Çev. C. B. Akal ve R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, Benedictus (2019c). Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi.
- Steinberg, Diane (2005). On Spinoza. United States: Wardsworth Philosophers Series.
- Strauss, Leo (1965). Spinoza's Critique of Religion. New York: Schocken Books.
- Stroumsa, Sarah. (2019). Andalus and Sefarad on Philosophy and Its History in Islamic Spain. Princeton University Press.
- Strauss, Levi (1988). Persecution and the Art of Writing. Chicago: Chicago University Press.
- Sullivan, Celestine J. (1958). Critical and Historical Reflections on Spinoza's 'Ethics'. Berkeley and Los Angeles. University of California Press.
- Şenel, Alâeddin (1995). Siyasal Düşünceler Tarihi. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şeyban, Lütfi (2014). Endülüs. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları.
- Şimşek, Ali (2012). Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Şulul, Cevher (2015). İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tarakçı, Muhammet (2003). "Aquinaslı Thomas". Ed. Ahmet Cevizci. Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1. İstanbul: Etik Yayınları.
- Tatian, Diego (2017). Spinoza. Bir Başlangıç (Çev. A. Dokuzlu). Ankara: Dost Yayınevi.
- Torrell, Jean-Pierre (1996). Saint Thomas Aquinas Vol. 1: The Person and His Work (Çev. R. Royal). Washington D. C: The Catholic University of America Press.
- Uyanık, Mevlüt (2017). "İslam Felsefesinde Bireysel Yönetim ve Bireysel Ahlak Tasavvuru". Şu kitapta: Ed. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Tedbîrî'l-Mütevahhid. Ankara: Elis Yayınları. 143-182.
- Ülken, Hilmi Ziya (1976). İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, Hilmi Z. (1948). İslam Medeniyetinde Tercüme ve Tesirleri. İstanbul: Vakıf Basımevi.
- Waxman, Meyer (1920). The Philosoph of Don Hasdai Crescas. New York: Columbia University Press.
- Watt, W. Montgomery (1972). Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wilson, Margaret D. (1996). "Spinoza's Theory of Knowledge". Şu kitapta: Ed. Don Garrett. The Cambridge Companion to Spinoza. Cambridge: Cambridge University Press, 89-141.
- Witzel, Theophilus (1912). "Roger Bacon". Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company.
- Wolfson, Harry (1971). Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.

- Wolfson, Harry A. (1929) *Crescas's Critique of Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.
- Yovel, Yirmiyahu (1994). "The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error". Şu kitapta: Ed. Yovel Yirmiyahu. *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*. New York: E. J. Brill.
- Zelyut Hünler, Solmaz (2003). *Spinoza*. İstanbul: Paradigma

2. Makaleler, Bildiriler ve Diğer Basılı Yayınlar

- Adıgüzel, Nuri (1996). *İbn Rüşd'un Varlık Felsefesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Akdağ, Özcan (2019). "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 3, 128-144.
- Akdağ, Özcan ve Bayder, Osman (2019). "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslam Felsefesinin İbn Meymun'a Etkisi Üzerine". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 30(1), 182-191.
- Akşit, Mirpenç (2019). "İbn Meymun'un Düşüncesinde İnsan ve Tanrı İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 482-494.
- Akşit, Mirpenç (2018). "İbn Rüşd'de Siyaset ve Ahlak İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16, 47-65.
- Arıcan, Musa Kazım (2008). "İbn Rüşd'ün Çifte Hakikat Öğretisi ve Hakikatin Birliği Tartışması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 225-252.
- Arıcan, M. Kazım (2006). "Spinoza'nın Tanrı-Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 127-143.
- Arkan, Atilla (2009). "İbn Sina'nın İbn Meymun Üzerinde Etkileri". (Ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya). *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildiriler*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 345-351.
- Arslan, Ahmet (1984). "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri". (Haz. Müjgan Cunbur ve Orhan Doğan). *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Milli Kütüphane Yayınları, 377-411.
- Atay, Hüseyin (1974a). *Farabi ve İbn-i Sina'da Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atay, Hüseyin (1974b). *Delâletü'l-Hairîn: Filozof Musa İbn Meymun El-Kurtubî*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Atiyeh, Geroqe N. (2016). "İbn Messere, Muhammed İbn Abdillâh". *Journal of Islamic Research*. (Çev. A. Bozyiğit). 27(2), 200-204.
- Aydin, Hasan (2020). "İbn Meymun'da Nedensellik Sorunu". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, 297-327.
- Aydınlı, Yaşar (2018). "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". Şu kitapta: Ed. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 145-181.
- Aydınlı, Yaşar (2004). "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname*, 4(1), 5-16.
- Aydınlı, Yaşar (2002). "İbn Bâcce'nin 'Fi'l-Müteharrik' İsimli Risalesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 17-28.
- Aydınlı, Yaşar (1992). *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Az, Mehmet Ata (2020). “Fârâbî’nin Eserlerinin Latinceye Tercüme Süreci ve Latin Düşüncesine Etkisi”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19(2), 548-581.
- Babür Metin, Perihan (2015). Spinoza ve Özgürlük. Yüksek Lisans Tezi. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Başdemir, H. Yücel (2003). “Thomas Aquinas’ta Tanrı Tasavvuru”. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(3), 103-122.
- Bayrakdar, Mehmet (2013). “Hayy Bin Yakzan’ın Çevirmeni Olarak Spinoza”. Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 3(1), 1-16.
- Bayrakdar, Mehmet (1999). “Spinoza’nın Natura Naturans ve Natura Naturata Kavramlarının İslami Kökenleri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40, 291-299.
- Bazan, Carlos B. (1981). “Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object”. Journal of the History of Philosophy, 19(4), ss. 425-446.
- Bek, Abdülvasi (2021). İbn Rüşd Felsefesinde Akılcılığın Boyutları. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Belo, Catarina (2006). “Averroes on God’s Knowledge of Particulars”, Journal of Islamic Studies, 17(2), 177-199.
- Bozyiğit, Ahmet (2019). “Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelamcı ve Filozofların Etkileri”. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(2), 333-358.
- Carter, Charles H. (1964). “Belgian ‘Autonomy’ Under the Achdukes, 1598-1621”. The Journal of Modern History, 36(3), 245-259.
- Ceylan, Tuncay (2012). “Belirlenimci Etik’te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı ve Rasyonalite”. Kaygı Dergisi, Sayı 19, 56-76.
- Çağrııcı, Mustafa (1999). “İbn Meymun”. TDV İslam Ansiklopedisi. 20. Cilt, 197-199, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-meymun#1/> 10.10.2023
- Çaylak, Âdem ve Yıldırım, Onur (2020). “Nevâbitten Muhalefete: Müttevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”. Milet ve Nihal Dergisi, 17(2), 333-359.
- Çelebi, Fırat (2022a). “İbn Cebriol’ün Dominiken ve Fransiskan Düşünürlerin Eserleri Bağlamında Hristiyan Düşüncesine Etkisi”. Journal of Islamic Research, 33(3), 775-795.
- Çelebi, Fırat (2022b). “İbn Cebriol’ün Felsefi Sistemi ve Skolastik Düşünceye Etkisi”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirtaş, Ahmet Tunç (2004). İbn Arabî’de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut Felsefesi). Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dönmez, Süleyman. (2007). “Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (1), 27-44.
- Elmas, Mehmet Fatih (2018). “Spinoza ve Levinas’ta ‘Etik Olan’ Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Elmas, Mehmet Fatih (2013). “Spinoza’nın Antropomorfizm Eleştirisi Ya Da Aklın Hayal Gücünü İfşası Üzerine”. Kaygı Dergisi, 21, 19-31.
- Fraenkel, Carlos (2009). “Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza’s Notion of God as Res Extensa”. Aleph, 9(1), 77-111.

- Freedman, David (1989). "The Father of Modern Biblical Scholarship". *Journal of Ancient Near Eastern Society*, 19(1), 31-38.
- Freudenthal, Gad, Fontaine, Resianne (2012). "Gersonides on the Disorder of the Sublunar World and Providence". *Aleph*, 12(2): 299-328.
- Gilson, Etienne (1999). "Latin İbn Rüşdçülüğü: Brabantlı Siger" (Çev. Murtaza Korlaelçi). *Felsefe Dünyası Dergisi*, 29(1), 118-122.
- Glasner, Ruth (1995). "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century". *The Jewish Quarterly Review*, 86(1-2), 51-90.
- Gurbetoğlu, Fatma Sena (2014). *Musevi Din Bilgini Hasday Crescas'ın Hristiyanlık Eleştirisi: Bittul İkkarey Ha-Nostirim*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Harkins, Franklin T. (2021). "Thomas Aquinas and Albertus Magnus on the Problem of Evil: Insight from their Commentaries on the Book of Job". *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*, 39, 24-42.
- Harvey, Warren Zev (2012). "Gersonides and Spinoza on Conatus". *Aleph*, 12(2), 273-297.
- İskenderoğlu, Muammer (2004). "Thomas Aquinas'ta İman, Teoloji ve Akıl". *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 16(1), 209-226.
- İrâkî, Muhammed Atıf (2007). "Filozoflar Reisi: İbn Rüşd" (Çev. Metin Yasa ve Dursun Ali Türkmen). *Diyanet İlmî Dergi*, 43(1), 103-118.
- Karaman, Hüseyin (2006). "İbn Meymun'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6(4), 153-173.
- Karlıga, H. Bekir (1999). "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 20, 257-288.
- Kaya, Mahmut (1995). "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 12, 162-163.
- Kılıç, Muharrem (2009). "Hukuk Teorisinde Literalist/Lafızcı Yorum Geleneği: İbn Hazm Zâhiriliği". *Milel ve Nihal*, 6(3), 27-40.
- Köroğlu, Burhan (1996). "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *Divan Dergisi*, 1, 45-65.
- Kutluer, İlhan (1999). "İbn Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20, 418-425.
- Küçükali, Adnan (2007). "İbn Meymun ve Felsefesi". *Ekev Akademi Dergisi*, 11(31), 141-158.
- Küken, Gülnihal (1994). *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Leaman, Oliver (1982). "Ibn Bajja on Society and Philosophy". *Der Islam*, 57, 109-119.
- Marmura, Michael E. (1979). "The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions". *Arab Studies Quarterly*, 1(4), 309-323.
- Masûmî, M. Saghir Hasan (2020). "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce" (Çev. B. Tamtürk). *Mütefekkir Dergisi*, 7(13), 291-306.
- Maurer, Armand (2022). "Latin İbn Rüşdçülüğü" (Çev. Osman Zahid Çifçi). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1), 486-499.
- Melamed, Avraham (1993). "The Attitude Towards Democracy in Medieval Jewish Philosophy". *Jewish Political Studies Review*, 5(1-2), 33-56.
- Özdemir, İlyas (2015). *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Özgenç, Semahat (2006). “Musa b. Meymun’un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Rosenthal, Erwin T. J (1971). “The Place of Politicts in The Philosophy of Ibn Bajja”. *Studia Semitica*, 5(2), ss. 35-48.
- Saltuklu, Zübeyir (2014). “İbn Cabirol’da Tanrı, Madde-Suret ve İrade Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları*, 12(1), ss. 185-206.
- Schall, James V. (1984). “Immortality and the Political Life of Man in Albertus Magnus”. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 48(4), 535-565.
- Salman, Dominique (1939). “The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi’s Works”, *New Scholasticism*, 13(3), 245-261. Erişim Tarihi: 30.10.2022. https://www.pdcnet.org/newscholas/content/newscholas_1939_0013_0003_0245_0261/.
- Saruhan, Müfit Selim (2006). “Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm’da Felsefî Meseleler”. *Dinî Araştırmalar*, 9(25), 159-179.
- Serdar, Murat (2015). “Ortaçağ’da Doğu Biliminin Batıya Yansıması”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 43, ss. 113-135.
- Sözen, Kemal (2012). “İbn Rüşd Düşüncesinde Tanrı’nın Bilgisi”. *Diyanet İlmi Dergi*, 48(3), 51-60.
- Şalı, Emine (2019). İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şekerci, Ahmet Erhan (2014). “Ansiklopedist Bir Düşünür Olarak Roger Bacon”. *Milel ve Nihal*, 11(2), 103-138.
- Şulul, Cevher (2008). “İbn Rüşd’ün Siyaset Felsefesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(20), 57-69.
- Tamtürk, Bayram (2020). Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce’nin Nefs Anlayışı-İnsan Psikolojisi ile İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi. Doktora Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tarakçı, Muhammet (2005). Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas. Doktora Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tortuk, Bilgehan Bengü (2016). “İbn Rüşd Felsefesinde Tanrı’nın Bilgisi ve Varoluş Arasındaki İlişki”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 75-93.
- Tüfenkçi, Semra (2021). “İbn Meymun’da Tanrı’nın İlim ve İlayet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21(2), 1129-1154.
- Üstün, Mahmut (2020). Endülüs’te Benî Ahmer (Nasrîler) Döneminde Edebî Çevre. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Voegelin, Eric (1944). “Siger De Brabant”. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4(4), 507-526.
- Weisheipl, James A. (1979). “Albertus Magnus and Universal Hylomorphism: Avicenna A Note on Thirteenth Century Augustinianism”. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10(3), ss. 239-260.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1999). “İbn Hazm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20, 52-56.
- Yıldırım, Onur, Çaylak, Adem (2021). “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü’l Fazıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13(1): 66-82.
- Yıldırım, Şeniz (2012). “İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(25), ss. 93-114.

- Yıldız, Şevket (2009a). “Endülüs Yahudileri ve İslam Kültür ve Biliminin Avrupa’ya Geçişinde Oynadıkları Rol”. İstem, 13, 51-68.
- Yıldız, Şevket (2009b). “Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18(1), 509-529.
- Yılmaz, Ahmet Yusuf (2020). “Fârâbî’nin Epistemolojisi, Ontolojisi ve Felsefeye Katkıları”. Turkish Studies, 15(7). Erişim Tarihi: 12.04.2022. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.45503>, 3168-3181/.

3. Elektronik Kaynaklar

- Açıkgenç, Alparslan (1994). “İslam Felsefesinde Varlık ve Öğretilerinin Öncüleri” Türk Felsefe Derneği Yayını, Erişim Tarihi: 02.11.2022. http://isamveri.org/pdfdrg/D00615/1994_13/1994_13_ACIKGENCA.pdf /.
- Britannica, T. Editors of Encyclopedia (2024). “Abraham ben Meir ibn Ezra”. Erişim Tarihi: 03.02.2024. <https://www.britannica.com/biography/Abraham-ben-Meir-ibn-Ezra>.
- Erdoğan, Ömer Faruk (2018). İbn Rüşd’ün Sebeplilik Teorisinin Kozmoloji Anlayışına Etkisi. Erişim Tarihi: 02.09.2022. https://www.researchgate.net/publication/348437903_IBN_RUSD%27UN_SEBEPLILIK_TEORISININ_KOZMOLOJI_ANLAYISINA_ETKISI_The_Effect_of_The_Causality_Theory_of_Ibn_Rushd_on_Cosmology/.
- Jewish Virtual Library (2008). Hasdai Ben Judah Crescas. Erişim Tarihi: 12.07.2023. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hasdai-ben-judah-crescas/>.
- Keklik, Nihat (1984). “Türk-İslam Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri”. Felsefe Arşivi. Erişim Tarihi: 10.10.2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/14535/>.
- Kohler, Kaufman, Hirsch, Emil G. (t.y.). Crescas Hasdai Ben Abraham (or Ben Judah). Erişim Tarihi: 20.11.2023 <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4753-crescas-hasdai-ben-abraham/>.
- Martins, Antonio Rocha (t.y.). The Concept of Civil Society in the Reception Work to Albertus Magnus’ and Thomas Aquinas’ Commentaries on Aristotele’s Politics. Erişim Tarihi: 25.12.2023. https://www.academia.edu/47733079/The_concept_of_civil_society_in_the_reception_work_to_Albertus_Magnus_and_Thomas_Aquinas_commentaries_on_Aristotles_Politics/.
- New World Encyclopedia (2017). Hasdai Crescas. Erişim Tarihi: 01.03.2023. https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Hasdai_Crescas/.
- Novak, David (1999). “The Mind of Maimonides”. The Journal of Religion and Public Life. Erişim Tarihi: <https://www.firstthings.com/article/1999/02/the-mind-of-maimonides/>.
- Özdemir, Mehmet (1996). “İspanya Krallığı’nın 16. Yüzyılda Endülüs Müslümanlarını Hristiyanlaştırma Politikası”. Erişim Tarihi: 01.05.2021 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/780/10001.pdf> /.
- Pessin, Sarah (2010). “Solomon Ibn Gabirol (Avicebron)” Erişim Tarihi: 22.07.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-gabirol/index.html#note-1/>.
- Rudavsky, Tamar (2020). “Gersonides” Standford Encyclopedia of Philosophy. Erişim Tarihi: 07.02.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/gersonides/>.

Selighson, M., Kohler, Kaufmann ve Broyd , Isaac (t.y.). “Levi Ben Gershon”. Jewish Encyclopedia. Erişim Tarihi: 01.12.2023.

[https://jewishencyclopedia.com/articles/6629-](https://jewishencyclopedia.com/articles/6629-gersonides#sts=LEVI%20BEN%20GERSHON%20(RaLBaG,%20commonly%20called%20Gersonides;%20known%20also%20as%20Leon%20de%20Bagnols,%20and%20in%20Latin%20as%20Magister%20Leo%20Hebr%C3%A6us):/)

[gersonides#sts=LEVI%20BEN%20GERSHON%20\(RaLBaG,%20commonly%20called%20Gersonides;%20known%20also%20as%20Leon%20de%20Bagnols,%20and%20in%20Latin%20as%20Magister%20Leo%20Hebr%C3%A6us\):/.](https://jewishencyclopedia.com/articles/6629-gersonides#sts=LEVI%20BEN%20GERSHON%20(RaLBaG,%20commonly%20called%20Gersonides;%20known%20also%20as%20Leon%20de%20Bagnols,%20and%20in%20Latin%20as%20Magister%20Leo%20Hebr%C3%A6us):/)

Shalom, Sadik (2020). “Hasdai Crescas”. Ed. Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Erişim Tarihi: 09.12.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/crescas/>.

.



ÖZGEÇMİŞ

Yazar, lisans öğrenimini Trakya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde 2012 yılında tamamlamıştır. 2016 yılında İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde Kamu Yönetimi programında yüksek lisans öğrenimine başlayan yazar, 2017 yılının temmuz ayında PTT kurumunda gişe memurluğu görevi yapmış ve 2018 yılının mayıs ayında İstanbul Aydın Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başlamıştır. 2019 yılında yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra, yazar, 2019 yılının temmuz ayında Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi programında doktora öğrenimine başlamış ve 2019 yılının kasım ayından bu yana Kocaeli Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nün Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.