



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

İBN-İ RÜŞD VE SPİNOZA'DA FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

Ahmed Nadhim Dawood DAWOOD

Doktora Tezi

Ankara, 2018

İBN-İ RÜŞD VE SPİNOZA'DA FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

Ahmed Nadhim Dawood DAWOOD

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

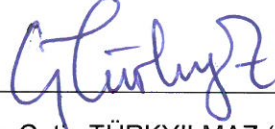
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Ahmed Nadhim Dawood DAWOOD tarafından hazırlanan "İbn-i Rüşd ve Spinoza 'de Felsefe ve Din İlişkisi" başlıklı bu çalışma, 13.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



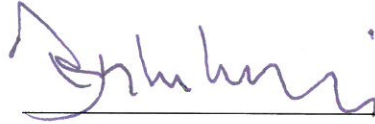
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan - Danışman)



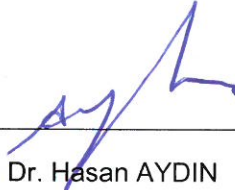
Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Nazile KALAYCI



Prof. Dr. Ayhan YALÇINKAYA



Doç. Dr. Hasan AYDIN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[13.06.2018]



Ahmed Nadhım Dawood DAWOOD

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- **Tezimin/Raporumun 13.06.2021 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- **Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

- **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

13 /06/2018



Ahmed Nadhim Dawood DAWOOD

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç.Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan retilildiđini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Ahmed Nadhim Dawood DAWOOD

TEŞEKKÜR

Bu araştırmanın sonunda, tez danışmanım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Kendisi bu araştırmanın mevcut halini alarak başarıya ulaşmasından son derece büyük bir çaba harcamıştır. Ne söylesem, asla hakkını ödeyemem. Yine doktora çalışmam sırasında benden desteklerini esirgemeyen Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümü hocalarına da en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Türkçe ve Yabancı Dil Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi'ndeki (HÜ Tömer) hocalarımın desteğini de unutamam. Hepsine teşekkür ederim. Son olarak arkadaşlarım, Birdal Akar ve Celal Sabancı'ya desteklerinden ötürü çok teşekkür ederim.

ÖZET

DAWOOD, Ahmed Nadhim Dawood. *İbn-i Rüşd ve Spinoza'da Felsefe ve Din İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Bu çalışmanın amacı, felsefe tarihi boyunca filozofların konu edindiği din ve felsefe ilişkisinin ele alınışının tarihsel izleğini sunmanın yanı sıra, özel olarak İbn Rüşd ve Spinoza'nın bu ilişkiyi nasıl ele alıp incelediklerini irdelemektir. Bu amaçla, öncelikle, İslam ve Hristiyan felsefe tarihinde din ve felsefe ilişkisinin ele alınışıyla ilgili genel bir çerçeve sunulacak olup, ardından iki filozof özelinde bu konunun nasıl irdelendiği üzerinde durulacak ve birbirleriyle ortak yönleri ve ayrıştıkları noktalar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Din ve felsefe arasındaki ilişki üç biçimde ortaya konabilir: 1) Dine önem verip felsefeyi reddetmek ki bu din adamlarının tavrıdır. 2) Felsefeyi esas alıp dini reddetmek ki bu dine karşı çıkan felsefecilerin tavrıdır. 3) Felsefe ile dini uzlaştırma çabası ki birçok felsefeci pek çok nedenle bu tavrı sergilemeye çalışır.

İbn Rüşd ve Spinoza'nın tavrını, bu üçüncü tip tavrı kapsamında değerlendirebiliriz. Zira her ikisi de felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır, ancak her birini bu tavrı takınmaya yönelten nedenleri şöyle açıklayabiliriz: İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde din adamları, felsefe çalışmalarının, bilhassa Aristoteles felsefesinin caiz olmadığı yönünde fetva veriyorlardı ve bu nedenle İbn Rüşd, din ile felsefeyi uzlaştırmaya, aralarında zıtlık olmadığını, dinin felsefi düşünceyi gerektirdiğini, felsefenin herkese değil, özel bir kesime yönelik olduğunu, yalnızca aklî istidâdı bulunanların işi olduğunu açıklamaya çalışmıştır. İbn Rüşd bu yaklaşımla felsefe karşıtlarını ikna etmeye çalışarak felsefecilerin, felsefe çalışmalarında, bilhassa Aristoteles felsefesinden özgür olabilmelerini sağlamak istemiştir. Nitekim Aristoteles felsefesinin kâmil hakikat olduğuna inanıyordu. Spinoza ise Rönesans döneminde cumhuriyetçi bir yönetim altında yaşamasına rağmen, fanatik Yahudi ve Hristiyanların baskısına maruz kalmıştır. Bu nedenle gerçek görüşlerinin felsefecilerden ve araştırmacılardan başkası tarafından anlaşılmaması için Ortaçağ terimlerini kullanmaya yönelmiş, din ve felsefenin ortak hedefi mutluluğa ulaşmaktır, ancak felsefenin kullandığı yol, dinin kullandığı yoldan farklıdır, felsefenin yolu akıl ve hikmet iken dinin yolu takva ve itaattir demiştir.

Anahtar Sözcükler

Din, Felsefe, Tanrı, İslam felsefesi, İbn Rüşd, Spinoza, Hristiyan felsefesi



ABSTRACT

DAWOOD, Ahmed Nadhim *Dawood. The Relation Between Religion and Philosophy in Ibn Rushd and Spinoza*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2018.

This dissertation aims to provide the historical path of the discussion of the relationship between religion and philosophy, a topic many philosophers were interested in throughout the history of philosophy, and particularly how Ibn Rushd and Spinoza approached and studied this relationship. For this purpose, I present a general framework about how the relationship between religion and philosophy was discussed within the history of Islamic and Christian philosophy, then focus on how these two philosophers in particular studied this issue and determine what they have in common and where they differ.

The relationship between religion and philosophy can be expressed in three ways: 1) Embracing religion and rejecting philosophy, which is the attitude of the clergy. 2) Accepting philosophy and rejecting religion, which is the attitude of irreligious philosophers. 3) Efforts to reconcile philosophy and religion, which is the attitude many philosophers try to display for various reasons.

The attitude of Ibn Rushd and Spinoza can be classified as this third form of attitude. Both tried to reconcile religion and philosophy and the reasons that lead them to display this attitude can be explained as follows: In Ibn Rushd's time, the clergy issued fatwas that deemed philosophy, especially Aristotelian philosophy, as unlawful. Therefore, Ibn Rushd tried to reconcile religion and philosophy by explaining that they are not opposite and religion requires philosophical thinking; that philosophy is not for everyone but a special group and it is for those who have natural intelligence. Ibn Rushd tried to convince them with this approach in order to ensure that philosophers could be free in their studies, especially regarding Aristotelian philosophy. Indeed, Ibn Rushd believed that Aristotelian philosophy was the absolute truth. Spinoza was oppressed by Jewish and Christian fanatics during the Renaissance, even though he lived under a republican rule. Therefore, he preferred to use medieval terminology to hide his real opinions from everyone but philosophers and scholars.

He said that the common goal of religion and philosophy is to reach happiness, but the path of philosophy is different from that of religion, and while the path of philosophy is reason and wisdom, the path of religion is piety and obedience.

Keywords

Religion, Philosophy, God, Islamic Philosophy, Ibn Rushd, Spinoza, Christian Philosophy



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: İBN RÜŞD ÖNCESİ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ	8
1.1. Kadim Ehl-i Sünnet'in "Ulûmu'l-Evâil"e (Felsefe ve Eski Bilimlere) Karşı Tutumu	8
1.2. Kindî'nin Din - Felsefe İlişkisine Dair Tutumu	13
1.3. Farabî'de Din-Felsefe İlişkisi	15
1.3.1. Farabî'nin Tanrı Anlayışı ve Yaratılış	17
1.3.2. Farabî'ye Göre Peygamberlik	20
1.3.3. Özel İnsanlar ile İnsanların Geneli Arasındaki Ayrım	21
1.4. Sicistânî'de Din-Felsefe İlişkisi	21
1.5. Miskeveyh'e Göre Din - Felsefe İlişkisi	23
1.6. İbni Sina'da Din - Felsefe İlişkisi	25
1.6.1. İbni Sina'ya göre Peygamberlik	26
1.6.2. İbni Sina'nın Kuramında Meâd	28
1.6.3. İbni Sina'da Tanrı Fikri ve Yaratılış	30

1.7. Gazâli'nin Felsefeye Karşı Tutumu	32
1.8. İbn Tufeyl'de Din-Felsefe İlişkisi.....	34
1.9. İbnü's-Salâh ve İbn Teymiyye'de Din-Felsefe İlişkisi.....	36
1.10.İslam Medeniyetinde Aydınlanma / Rönesans Örnekleri (İbn er-Ravendi ve Er-Râzi)	37
1.10.1.İbn er-Ravendi'ye göre akıl ve din.....	37
1.10.2.Ebu Bekir Râzi'ye Göre Din ve Felsefe	42
1.Ebu Bekir Râzi'ye Göre Nübüvvet / Peygamberlik Teorisi	42
2. Genel olarak dinlerin eleştirisi	46
3. Razi'nin Kutsal Kitaplara Yönelik Eleştirisi	49
BÖLÜM 2: İBN RÜŞD'TE DİN – FELSEFE İLİŞKİSİ	52
2.1. İbn Rüşd'e Göre Felsefe	54
2.2. Şeriatın Felsefeyi Teşvik Etmesi Üzerine	55
2. 3. Gayrimüslimlerin Çabalarından Yararlanmak.....	57
2. 4. Şeriatın Bâtın ve Zâhir Yönü	59
2. 5. Te'vil Kuralları	62
2. 6. İcmâda Küfürle İtham Etmek Yoktur.....	64
2.7. Çifte Hakikat Sorunu	66
2.8. Ara İnceleme: İbn Rüşd'ün Yöntemini Kullanan İbn Meymun'a Göre Din ve Felsefenin Uzlaştırılması	67
2. 9. Dünyadaki Nizam, Düzen ve Nedensenlik Meselesi	70
2. 10. Peygamberlik Delili ve Mucize Sorunu	74
2. 11. Din ve Felsefe İlişkisi İçinde İnsanın Özgürlüğü Sorunu	76
2. 12. Ölümsüzlük Sorunu	79
2. 13. Adalet ve Zulüm Sorunu.....	83
2. 14. Dünyanın Kıdemi/Öncesizliği	87

BÖLÜM 3: YAHUDİ VE HİRİSTİYAN FİLOZOFLARDA DİN FELSEFE

İlişkisi	92
3.1. Dinde Tevil Sorunu.....	92
3. 2. Philon'dan Önce Yahudilerde Tevil	93
3. 3. Philon'un Yorumu	94
3. 4. İbn Meymûn'a Göre Tevil	96
3. 5. Isaac Albalag'a Göre Tevil	97
3. 6. Hıristiyan Kilisesinde Tevil	100
3. 7. "Hıristiyanlık Felsefesi" Sorunu	103
3. 8. Albertus Magnus'a Göre Din-Felsefe İlişkisi.....	105
3. 8,1. Albertus Magnus'a Göre Felsefe ve Din Arasındaki Ayrım	105
3. 8.2. Bir Gerçek ya da İki Gerçek	108
3. 9. Thomas Aquinas'a göre felsefe ve dini uzlaştırmak	108
3. 9. 1. Felsefenin Dinle İlişkisi.....	108
3. 9. 2. Gerçek tektir.....	112
3. 10. Siger De Brabant'ta Felsefe ve Din İlişkisi	114
3. 10. 1. Bir Gerçek ya da İki Gerçek	115
3. 10. 2. Dinin ve felsefenin uzlaştırılması bakımından İbn Rüşd ile Siger arasında bir karşılaştırma	116

BÖLÜM 4: SPINOZA'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ.....118

4.1. Spinoza'nın Hayatı ile Felsefesi Arasındaki İlişki	118
4. 2. Spinoza'nın Düşüncesinin Gelişimi	123
4.3. Geometrik Yöntemin Neye İşaret Ettiğine Dair.....	125
4.4. Otantik bir ifade yöntemi olarak geometrik yöntem / yaklaşım	126
4.5. Yapay bir ifade yolu olarak geometrik yaklaşım	128
4.6. Geometrik yaklaşımın gerçek amacı	131

4.7. Spinoza'nın ihtiyatının nedenleri	136
4.7.1. Spinoza'nın Mektuplar'daki ihtiyarlığı	137
4.8. Spinoza ve Yaygın İnançlara Karşı Teolojik-Politik İnceleme Kitabı.....	139
4.9. Teolojik - Politik İnceleme kitabındaki üslup	143
4.10. Spinoza'nın Hristiyanlığa karşı konumu	145
4.11. Spinoza'ya göre Akıl ve İman.....	147
4.12. Dini inancın işlevi	151
4.13. Dini olgunun göreceliliği	157
4.14. Richard Semon'agöre Kutsal Metinlerin Tarihsel Eleştirisi ve Spinoza ile karşılaştırılması	159
4.15. Felsefe ve din arasında Spinoza	162
4.16. Spinoza'nın Nazarında Akıl ve Vahiy	172
4.17. Spinoza'nın Yahudi Topluluğundan Kovulması	176
4.18. Spinoza ve Yahudiliği Yakınlaştırma Girişimlerinin Reddedilmesi.....	182
4.19. Spinoza'nın Hayatındaki Yahudilik Etkileri	184
4.20. Spinoza'nın Yahudi Mirasından Bağımsızlığı	187
SONUÇ	193
KAYNAKÇA	201
EK 1 TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	208
EK 2 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ	209

GİRİŞ

Felsefenin diğer bilim dallarından bağımsız bir tarihi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu ya da şu felsefi ekolün ortaya çıktığı çağdaki din, sanat, bilim ve siyaset ile felsefeyi çok net bir biçimde ayırt edebilir miyiz? Felsefe tarihi, içinde bulundukları çevreye bakmaksızın, sadece felsefi fikir ve teorileri mi sunmuştur? Kant'ın sözleriyle, “saf akıl” tarihi hakkında konuşabilir miyiz? (Kant, 2013, s. 817). Doğru cevabın “hayır” olduğu söylenebilir. Filozofların görüşlerini, fikirlerini ve öğretilerini ahlaki ve sosyal çevrelerinden soyutlamaya izin veren çok belirgin bir ayırt edici çizginin olmadığı savunulabilir. Doğrudur, felsefenin tarihinin sadece fikir ve öğretilerin tarihi olduğu zannına kapılınabilir. Fakat eğer felsefe tarihine bakarsak, onu, imkânsız olmasa da, diğer kültürel unsurların tarihinden ayırmanın zor olabileceğini hemen fark ederiz. Zira felsefeyi bilim, din, ahlak veya siyasetten ayıran çok belirgin sınırlar yoktur. Hatta tüm bu farklı uygarlık faaliyetleri arasında sürekli birbiri içine geçen unsurların varlığıyla karşılaşırız. Böylece, kendi kendine yeterliliğin herhangi bir tezahürünü felsefeye atfedemeyebiliriz. Felsefe tarihindeki filozoflara bakacak olursak, bilim insanı olan filozoflar olduğunu, diğerlerinin August Comte gibi sosyal reformcu filozoflar, Voltaire gibi siyasetle uğraşan filozoflar, İngiltere'de ilk demiryolunun ortak kurucusu mühendis olan Herbert Spencer gibi mühendisliği meslek edinen filozoflar, Stoacılar gibi ahlaki rehberlik yapan filozoflar, Kinik Okulu gibi vaazlarda ve hitabelerde bulunan filozoflar vb. olduğunu fark ederiz. Filozofların tamamı, Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi, sadece teorik düşünce ya da felsefi düşünce mesleği ile uğraşan soyutlanmış düşünürler olmamışlardır. Aksine onların arasından bir devrim çağrısı yapan devrim savunucuları, din adamları, siyaset adamları çıkmıştır. Buna bağlı olarak, aynı filozoftan gelen felsefenin statüsü, genel entelektüel yönelimine göre farklı olmuştur. Voltaire'in kendi düşüncesindeki genel yönelimi, dediğimiz gibi, siyasidir. Amacı insanları doğrudan, pratik olarak etkilemektir (Brehier, 1954, s. 12-16).

Fransız tarihçi Boutroux'un da dikkatini çektiği gibi, felsefe, bir yönüyle, dinden kaynaklanmıştır. Zira dinsel inançla akli / zihinsel düşünmeyi birleştiren birçok felsefi öğreti vardır. Gerçekten de, felsefeyi dinden ayıran şey, yalnızca aklın otoritesine dayanmasıdır, ancak filozofun dini inancının çoğunlukla zihinsel düşüncesine sızdığı da

kesindir. Filozof, düşüncesinin bir yönünde vahiy veya dinin dışına çıkmış olabilir. Öte yandan, insan olduğu sürece, filozofun kendi düşüncesine birçok unsuru dahil ettiğini görmemiz de uzak ihtimal değildir. O unsurların bazıları dine ve bazıları da duyguya geri dönmektedir (Boutroux, 1997, s. 2-4)

Din ve felsefe arasındaki ilişkiyi tartışırken belirtilmesi gereken önemli bir konu vardır. Herhangi bir çağda yalın bir dini inanç olarak kabul edilen bir husus, başka bir çağda hemen felsefi bir öğretiye dönüşmüş olabilir. Bunun aksi de doğrudur yani herhangi bir çağda felsefi bir öğreti olarak kabul edilen bir husus, başka bir çağda dini bir öğreti haline gelmiş olabilir. Nitekim Descartes, ruhun maddi olmayışını akılcı / rasyonel ve mantıksal kanıtlarla kanıtlanabilen felsefi bir gerçek olarak kabul etmektedir. Diğer taraftan Locke'ın bu meselede sadece bir dini gerçek gördüğünü görmekteyiz. Mutlu yaşam ya da ebedi hayat, din adamlarının gözünde, aslında dini bir fikirdir. Ama bu fikir, mesela Spinoza'nın elinde ussal bir fikir haline gelmiş, o bunun hakkında felsefi ve matematiksel (geometrik) kanıtlar göstermiştir. (Brehier, 1954, s. 15)

Bu durum, felsefenin ilk önce onu üreten insanlardan, ikinci olarak çağda hakim olan tinsellikten ve çağın felsefeye bakış açısından ayrılamayacağı anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak, felsefe, bilim, din, sanat ve siyaset arasında sabit, katı sınırlar yoktur. Ancak bunların bazen daralan ve bazen genişleyen sınırları vardır. Bunun için, felsefe tarihinde, felsefe ile din, sanat ve bilim arasında bir fark olduğunu göstermeye çalışan filozoflarla karşılaşmaktayız. Antik Yunan döneminde bilim, felsefenin kapsamındaydı ve ikisi arasında hiçbir ayrılık yoktu. Daha sonra felsefenin sınırları hemen belirginleştirilmiş ve bilim yavaş yavaş kendini bundan ayırmaya başlamıştır. Öyle ki, Yunan felsefesinin son dönemine gelindiğinde, ikisi arasındaki bağımsızlık neredeyse tam olmuştur. Sonra felsefe ve din arasındaki bağlantı sorunu ortaya çıkmıştır. Ortaçağ, bu bağlantının sıkı bir şekilde kurulduğu bir çağdır. Öyle ki felsefe, on ikinci yüzyılda dine tam olarak boyun eğmiştir. Bu, “*philosophia ancilla theologiae*” (felsefe, dinin hizmetçisi[dir]) sözüyle açık bir şekilde ortaya konmuştur. Modern çağda ise sadece bilim değil, din de felsefeden ayrılmıştır. Bu ayrışma, on sekizinci yüzyılın sonlarında olmuştur.

Din ile felsefe arasındaki ilişkilerin tarihini en erken çağlardan modern zamanlara kadar incelemek istiyorsak, birçok araştırmacıya göre de felsefi düşüncenin oluşumunda asıl

olan o dinî efsanelere kadar geri gitmeliyiz. Ancak Antik Yunan filozofları, bu dinî efsanelerin, tanrıları tanımlamak için (Tanrıyı insan niteliklerine benzetmeleri ile) insanlar tarafından icat edilen insan fantezilerinden başka bir şey olmadığını fark etmemişlerdir. Belki de Ksenophanes'in söylediği şeyle kastettiği de budur: “Eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarinkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi. Habeşler Tanrılarının kara ve Basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gölü ve saçlı olduklarını söylerler” (Arslan, 2013, s. 163).

Bu Antik Yunan filozof, insanın niteliklerini tanrılara atfetmek istememiş, saf bir akıl sıfatı ile Tanrıyı insanın sıfatlarından uzak tutmak görüşünü benimsemiştir. Fakat Sofistler, tanrılarla alay etmekte ve dinî efsanelerle dalga geçmekte bir sorun görmemişlerdir. Protagoras şöyle demiştir: “Tanrılar üzerine bilgi edinmede çaresizim, ne var oldukları, ne de var-olmadıkları, ne de şekilde oldukları üzerine; çünkü bilgi edinmeyi engelleyen çok şey vardır: duyularla algılanamamaları, insan hayatının kısa oluşu...” (Kranz, 2014, s. 204).

Fakat neredeyse tüm Yunan filozofları aklın gücüne inanmışlardır. Onlar birçok teolojik ve dini sorunu mantıksal deliller ve zihinsel kanıtlarla çözümlüyorlardı. Ayrıca onlar, Tanrıların nitelikleri, eylemleri ve insanlarla olan ilişkileri hakkında hüküm vermek için aklın önüne herhangi bir sınırlama (kısıtlama) koymamışlardır. Ancak Platon ve Aristoteles’in, göğe ve gezegenlere Tanrısallığı nispet eden Yunan’ın geleneksel inancına inanmış veya onu benimsemiş olduklarını görmekteyiz. Başka bir ifadeyle onlar, göğü tanrısal olarak kabul ediyorlardı. Aynı zamanda, Platon ve Aristoteles birçok dini efsanede felsefi düşüncenin izlerini bulmaya çalışmış, ayrıca felsefe ile halk dinini uzlaştırma yükünü omuzlarına almıştır. Stoacılar, mitolojide ve dini ritüellerde sembolik anlamın olduğunu hemen fark etmişlerdir. Halk dinini felsefi olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Diğer dini inançların ve halk ritüellerinin, bir gerçeğin sadece farklı görüntüleri olduğuna inanmaya devam etmişlerdir (Boutroux, 1997, s. 6-8).

Plotinos döneminde Yunan felsefesi, “kurtuluş fikri” ile Doğu dinlerinin (Hıristiyanlık) etkisi altına girmiştir. O zamandan beri, vahiy ile akıl arasındaki ilişki ve Hıristiyanlığın

felsefeyi ne ölçüde etkilediğiyle ilgili bir sorun ortaya çıkmıştır. Bu düşünceye göre, vahiy (akla ek olarak) gerçeği belirlemektedir ya da gerçeğe ulaşmakta rol oynamıştır. Bu, Yunan felsefesi mensupları tarafından bilinmeyen yeni bir sorunun ortaya çıkmasının sebebiydi. Zira Yunan dini, doğaya ve insana bakışa dayanan sadece doğacı bir dindi. Hristiyan dini ise, kurulduğu günden beri manevi bir dindir ve akılla anlaşılamayan gizem ve ayinler içermektedir.

Hristiyanlığın başlangıç dönemlerinde, mensupları arasında felsefeden vazgeçmeye teşvik eden kişiler mevcuttu. Bu felsefe karşıtlığı, ikinci yüzyıldan Ortaçağ'ın sonuna kadar devam etmiştir ve zamanın durumlarına ve koşullarına göre zaman zaman şiddetlenmiş ve azalmıştır. Fakat felsefenin değerini bilen ve onunla meşgul olan Hristiyanlar da var olmuştur. Yunan felsefesini koruyan ve onu modern zamanlara aktaranlar işte bu türden Hristiyanlardır. Başka bir ifadeyle onlar, Yunan felsefesini tercüme etmişler ve açıklamışlardır.

Felsefenin değerini bilen ve inceleyen Hristiyan filozoflar iki kısma ayrılabilirler. Bu iki grup da felsefenin dini inançları savunmak için değerli bir araç olduğunu kabul etmekte birleşmektedirler. Ama başka konularda da ayrılmışlardır. Bu ayrılıklardan biri, -ki, tarihi 2. asırdan 12. asra kadar devam etmektedir – bu gaye yani Hristiyanlık inancını savunma gayesi açısından felsefeye önem verip vermeme meselesi hakkındadır. Din temelinden hareket eden filozoflar, felsefeyi, felsefenin kendisine önem vermeden, bu inancın anlaşılması için bir araç olarak kullanmışlardır. Başka bir ifadeyle, felsefeyi dini inancın hizmetinde bir araç olarak görmüşlerdir. Diğer bazı filozoflar ise, felsefe ile inanç arasında tam bir ayrım yaptıktan sonra, onları uzlaştırmaya çalışmışlardır. Son gruptaki filozoflarının en önemlisi, Thomas Aquinas'tır. Ona göre, felsefe ve inanç birbirinden farklıdır.

Yukarıda söylenenlerden açık olarak ortaya çıkmaktadır ki, Yunan tinselliği hiçbir zaman aklın kapsam ve sınırlarını tanımlamayı düşünmemiştir; insan bilgisinin her şeyi bilmesini engelleyen veya önleyen sınırları ve sınırlamaları olduğu hiçbir zaman akla gelmemiştir. Başka bir ifadeyle, Yunanlılar her şeyin bilgi konusu olabileceğini düşünmüşlerdir. Buna karşın, Ortaçağ'da hakim olan Hristiyan ruhu, metafizikle ilgili birçok konuyu insan aklının kavramaktan aciz olduğunu seslendirmeye başlamıştır. Öyle ki, felsefe, 13. yüzyılda tamamen dine boyun eğmiştir.

Akıl ve nakil sorunu karşısında İslam filozoflarının konumu, Hristiyanlık filozoflarının konumundan farklı olmamıştır. Zira onlardan bazıları, vahiyden bağımsız düşünmenin, ilahi işleri bilmenin meşru bir yolu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Diğerleri ise, tüm dinlerin üzerinde ussal bir din olduğunu ileri sürmüşler, dolayısıyla tek başına akla dayanarak bu ussal dine ulaşmaya çalışmışlardır. İslam filozoflarının çoğu, Yunan felsefesini İslami inançla bağdaştırmaya çalışsa da, kelam alimlerinin çoğunun araştırmalarında Kuran metinlerinden ziyade akla daha çok güvendiklerini görmekteyiz. Hatta bazı İslami düşünce tarihçileri, Kindî, Fârâbi ve İbn Sina'dan ziyade kelamcıların (Mutezile) İslam'ın gerçek filozofları olduğunu söylemişlerdir. Bunun kanıtı, onların görüşüne göre, Mutezile'nin ussal bir dinin varlığını ortaya koymaya çalışmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu dindeki her şey akılla ispatlanabilir, akılla ispatlanamayan veya kanıtlanamayan her şey derhal uzak tutulur (İbrahim, 1998, s. 139-140).

Ancak, Mutezile ve diğerleri gibi bazı İslami hareketler tarafından benimsenen bu akılcı eğilim, kısa bir süre sonra, felsefe ve kelamın tüm doktrinlerini şiddetle eleştiren İmam Gazali tarafından şiddetli bir kampanyanın hedefi olmuştur. Bu kampanyada Gazali şu delili ileri sürmüştür: Onlar yani filozoflar ve Kelam alimleri, ussal esas üzerine dinsel inanç kurma teşebbüslerinde birçok çelişkiye düşmüşlerdir. Gazali, dini sorunun akıl yoluyla çözülemeyeceğine, bunun bir tür sezgiye ihtiyaç duyduğuna, bu sezgiyle insanın dini gerçeklere ulaşabildiğine inanmıştır. Gazali'nin düşüncesi, mistik bir boyayla boyanmıştır. Zira o, insanın bilgiye sadece akıyla değil, ancak Tanrının inanan kişinin kalbine yerleştirdiği nur ile ulaştığına vurgu yapmıştır. Gazali, yalnızca halkın felsefe meselelerin içine dalmamasını istemekle yetinmemiştir; dini meseleler hakkında düşünmenin çok zor olduğu gerekçesiyle, o, halkın dini meselelere dalmaması gerektiğini de düşünmektedir. Bu noktada, onun insan aklının dini meseleleri anlamadaki yetersizliğini abarttığı söylenebilir. Öte yandan, İbni Haldun da, bu alanda İmam Gazali ile aynı fikirdedir. Çünkü ona göre, Tanrıyı ve onun sıfatlarını kavramaya çalışan herkes, bu varoluşun içinde bir zerre olduğu için başarısız olur. Bir zerre, bütünü nasıl kavrayabilir ki? Biz, aklın kendi hükümlerine güvenebiliriz, ancak akıl Tanrının, sıfatlarının, Ahiretin ve dinin diğer temel meselelerinin hakikatini anlayamaz. Dolayısıyla insan, duyuları ile gördüğü şeyleri ispatlayabilir, ama duyularının anlamadığı şeyleri, anlayamaz veya ispatlayamaz.

Bu çalışmada, felsefe ile din arasındaki ilişkilere karşı konumlarını anlayabilmek için İslam filozoflarının görüşlerini detaylı olarak açıklayacağız. İbni Rüşd'ün bu sorun karşısındaki konumunu özellikle sunacağız. Çünkü İbn Rüşd, İslami filozoflar arasında bu soruna en çok ilgi gösterendir. Zira o, göreceğimiz gibi, iki kitabını felsefe ile din arasındaki bağ sorununa ya da, İslam filozoflarının diliyle söylenirse, akıl ile nakil arasındaki bağlantıya ayırmıştır.

Rönesans (Renaissance) çağında ise, büyük bir devrim olmuştur, bu da felsefenin teolojiden bağımsızlaşmasına yol açmıştır. Özellikle bu çağın düşünürlerine örnek olarak, Nicolaus Cusanus, Bruno, Campanella verilebilir. Bu filozofların düşünceleri, Aristoteles'ten ayrılmayı ve kendi çağlarında halen geçerlikte olan düşüncelere karşı isyanı göstermektedir. Gerçekten de, Avrupa'da Rönesans hareketi dini ıslahın (Reformation) ortaya çıkışıyla ilişkilendirilmiştir. Bilimsel keşifler başlamıştır. Ancak, bir yandan eski Yunan mirasının yeniden canlandırılmasının ve diğer yandan bazı şüphecî eğilimlerin kurulmasının felsefenin gelişmesi ve felsefî düşüncenin dini inançtan bağımsızlığı üzerinde etkili olduğu kesindir. Montaigne gibi bir düşünürün felsefeyi belirli bir şüphe olarak tanımladığını ve felsefeyi sürekli bir soru sorma eylemi haline getirdiğini görmekteyiz.

Montaigne gerçeğin peşinde koşmak ve onun etkisini araştırmak için yaratıldığımızı itiraf etse de, bu cümleye, gerçeğe sahip olmanın biz insanların sahip olduğundan daha büyük bir güce ihtiyaç duyması nedeniyle, gerçeği elde edemeyeceğimizi de eklemektedir. Fakat Descartes ve Bacon'un ortaya çıkışıyla, dini, felsefe araştırmasının dışına koyma gereğini belirtilerek, felsefe tekrar bağımsızlığına kavuşmuştur. Modern felsefenin ortaya çıkışı, felsefenin teolojiden ve skolastik felsefeden bağımsızlığına dayanmaktadır. Ancak, Bacon *Bilimin İlerlemesi* adlı kitabında felsefenin dinden ayrılması gerektiğini ileri sürmüş olmasına rağmen (İbrahim, 1998, s. 142-144), biz onun başka bir yerde tekrar felsefe ile dini yakınlaştırmaya çalıştığını görmekteyiz: “Sığ bir felsefe bilgisi insanı tanrıtanımazlığa yöneltir, ama derin bilgi de gelir en sonunda dine dayanır” (Bacon, 2012, s. 77).

Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da şu önemli kuralı kabul etmektedir: İnsan öyle olduğunu açıkça anlamadıkça bir şeyin doğruluğunu kabul etmez (Descartes, 2015, s. 51). Bu kural, eski ve uzlaştırmacı felsefeye karşı devrimin bir ilanıdır. Çünkü Descartes,

belirli konulardaki yargıları dile getiren kişi kim olursa olsun, kişinin statüsü ne olursa olsun, Aristoteles ya da başkaları olsun, önceki tüm yargılardan arınmamızı talep etmektedir. Aynı şekilde bizden akıl için açık olanın dışındaki fikirleri ve yargıları kabul etmememizi istemektedir. Bu, ister dini otorite olsun, ister felsefi ya da politik bir otorite olsun, düşünmeye kendisini empoze etmeye çalışan her otoriteyi reddetmeye ve yalnızca aklın hükmünü kabul etmemeye davettir. Fakat onun yaklaşımı Kutsal Kitaplar, Kilise ve Hristiyanlık tarihi gibi önemli bir alana uygulanmamıştır. Yaklaşımının bu alanlara uygulanmamasının nedeni, din adamlarının zulmünden duyulan korkudur. Descartes'ın takipçilerinden birisi olan Spinoza, onun yaklaşımını kutsal kitaplara uygulamıştır. Zira Descartes'ın ister Hristiyanlık olsun ister Yahudilik olsun, kendi yaklaşımını dine uygulamadığı bilinmektedir. Kutsal kitapları, İncil'i, Tevrat'ı ve Hristiyanlığın tarihini eleştirmemiştir. Ancak, Descartes'in dışladığı bu alanlara Descartes'in yaklaşımını Spinoza'nın uyguladığını görmekteyiz.

Bu çalışma, bu denli karmaşık ve çetrefil meselede, iki filozofun görüşlerini temele almaktadır. Bunlardan birisi İbn Rüşd, diğeri ise Spinoza'dır. Felsefe ve din arasında olması gereken ilişki hakkında her ikisinin bakış açısını da inceleyeceğiz. Bu konuda ikisi arasında karşılaştırma yapacağız. Araştırma dört kısma ayrılmaktadır: Birinci kısımda, Müslüman alim ve filozoflara göre din ile felsefe arasındaki ilişki konusu ele alınmaktadır. Araştırmanın ikinci kısmında ise, İbn Rüşd felsefesinde din ile felsefe ilişkisi incelenecektir. Araştırmanın üçüncü kısmında ise, Ortaçağ Yahudi ve Hristiyan filozofların din ile felsefe arasındaki ilişkiye bakışları incelenecektir. Araştırmanın son kısmı olan dördüncü kısımda ise, Spinoza'nın yaşamı ve Yahudilikle ilişkisi de göz önünde tutularak, onun felsefesinde din ile felsefe arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

BÖLÜM 1

İBN RÜŞD ÖNCESİ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

1.1 Kadim Ehl-i Sünnet'in “*Ulûmu'l-Evâil*”e (Felsefe ve Eski Bilimlere) Karşı Tutumu

“*Ulûmu'l-Evâil*” (öncelerin bilimleri), “*Ulûmu'l-Kudemâ*” (Eskilerin bilimleri) ya da “*el-Ulûmu'l-Kadîme*” (eski bilimler) kelimeleri (Nedim, 1977, s. 238) Yunanca kitaplardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenecek alınan eserlerle İslâmî kültür hayatına geçiş yapan bilimlere Müslümanların verdikleri isimlerdir. Onlar Arap bilimleri karşısında bunları “*kutubu'l-evâil*” (eskilerin kitapları) olarak adlandırmışlardır. Arap bilimleri arasında en başta şer'î bilimler gelirken, “*ulûmu'l-evâil*” arasında en başta matematik, fizik, ilahiyat ve müzik gelir. Bu bilimlere yönelik ilgi gözlemlendiğinde, bu bilimlerin Yeni Plâtonculuk geleneğine bağlı olduğu görülür. Zira “*ulûmu'l-evâil*” içerisine sihir ve astroloji gibi uğraşlar da dâhil edilmiştir (Nedim, 1977, s. 351).

Bu bilimlere, miladi dokuzuncu yüzyıldan beri İslâmî çevrelerde büyük bir önem atfedilmesine rağmen -ki bu bilimler Abbasi halifeleri tarafından teşvik edilmiş, onların koruması ile bunlar yaygınlaştırılmıştır- onlara şüphe, güvensizlik ve tatminsizlikle bakan Ehli Sünnet'ten tutucu bir kesim de daima varlığını devam ettirmiştir (el-Hamavi, 1993, s. 287-295). Kitaplarında felsefeye yönelmekten başka bir gerekçesi olmayan bir müellifin zındıklıkla ve dinden çıkmakla itham edilmesi çok kolay olmuştur (el-Hamavi, 1993, s. 1814-1816). Fakat bu tacizler başarılı olamamış, bu bilimlere olan sürekli ilgi bu tür tacizleri boşa çıkartmıştır.

Tutucu Ehl-i Sünnetin gücü arttıkça Doğu İslamındaki dini çevrelerde “*ulûmu'l-evâil*” ile meşgul olmaya yönelik güvensizlik daha sert ve daha şiddetli olmuştur. Bunun en eski örneği, Abbâsi halifesi Mütevekkil'in zamanında Ehli Sünnetin otoritesinin geri gelmesinden sonra, filozof Kindî'nin hissettiği kaygı ve korkudur.

Bu şekilde kendini gösteren güvensizlik sadece dakik anlamıyla felsefi araştırmalara has olmamıştır. Zira Gazali'nin hesap ve mantık gibi bilimlerden, sadece filozoflar bu bilimlerle uğraştığı için uzak duran din adamlarından şikâyetçi olduğunu görmekteyiz.¹ Oysa Gazali'ye göre, bu bilimler, yok saymak ya da ispat etmek bakımından, dini mezheplerle en düşük seviyede dahi çelişmemektedirler. “Yok saymak ya da ispat etmek bakımından mezheplerle bir çelişkisi olmadığı halde hesap ve mantık biliminin, inkarcı filozofların bilimlerinden olduğu kendilerine söylendiğinde din ehli bunları nefretle karşılar” (Gazali, 1911, s. 117). Zira “felsefe” adı, tek başına onları felsefeyle bağlantılı her şeyden nefret ettirmektedir. Bu bağlantı ne olursa olsun fark etmez. Bu mesele hakkında onların örneği, güzel bir kıza hitap eden kimse gibidir. O kızın isminin, Araplar tarafından seilmeyen Hintli ya da Sudanlılara ait bir isim olduğu kendisine söylendiğinde, isminin çirkinliğinden dolayı o kızdaki mizaç olarak da nefret eder. Bu inat ve ısrar, “*ulûmu'l-evâil*” ve bilgisinden kaçmak için yeterli olmaktadır. Bu bilimlere muhtaç oldukları bir zaman diliminde, yaptıkları şeyin büyük bir hata olduğunu düşünmektedirler (Bedevi, 1940, s. 126). Arap yazarlardan Müfessir el-Mursî, Kur'an'da matematik, mantık, tıp, astronomi gibi “*evâil*” bilimlerini öğrenmeye teşvik eden bazı ayetlerin olduğunu söyleyerek bu eğilimin önüne geçmeye çalışmıştır. Fakat bu çabalar, din adamlarının “*ulûmu'l-evâil*”e bakışlarını değiştirmemiştir (Bedevi, 1940, s. 126).

Sünni din adamları nazarında salih Müslüman, dine tehlike teşkil etmesi bakımından bu bilimlerden şiddetle kaçınmalıdır. Din adamlarının çoğu, Peygamber'in “faydalı olmayan ilimden Rabbime sığınırım” (Müslim, 2006, s. 1250) sözündeki “faydalı olmayan ilim”le kastedilenin “*ulûmu'l-evâil*” yani felsefe, mantık ve matematik olduğunu düşünmüşlerdir. Mâverdi'nin -fıkıh alanında akli yöntem sahibi, ancak dini düşünce alanında mutezilidir- Peygamberin bilim talebine şiddetle teşvik ettiği dini sözlerinin, Şeri bilimlerden başka akli bilimler gibi bilimlerle alakalı olduğunu sanmalarından insanları açıkça sakındırdıkları görülmektedir. Aynı şekilde Hanbeli mezhebinden Takiyüddin ibn Teymiyye'nin “ilim” lafzından sadece Peygamberden rivayet edilen bilimi anlamak istediği anlaşılmaktadır. Bunun dışındakiler ya faydasızdır

¹İleride Gazâlî'nin son kitaplarından birinde, bu tür bir güvensizliğin haklı gerekçelerden yoksun değerlendirmede ele alınacaktır.

ya da bu isimle isimlendirilmiş olsa da mutlak olarak bilim olamaz (Bedevi, 1940, s. 137).

İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin özetlediği gibi, kelâmcıların çoğuna göre baskın görüş, bilimlerden tahsil edilenin en uygunu, dini ameller için zorunlu olan bilimdir, bunun dışındakiler ise faydasızdır; onlar sahih yoldan uzaklaşmaya götürebilir (Bedvi, 1940, s. 127). En önemli İslam tarihçilerinden olan Zehebi, “*ulûmu'l-evâil*”i “*ulûm mehcûre*” (dışlanmış bilimler) olarak nitelerken (Renan, 2013, s. 339-41), tarihçi Yakup da bu bilimleri, nihayetinde küfre götürdükleri için, “küfürle karışık hikmet” olarak nitelemiştir (el-Hamavi, 1993, s. 48). Bu görüşü savunanlar, “*Ulûmu'l-evâil*” dersi veren ve küfürle ve sırat-ı müstakimden sapmakla itham ettikleri alimlerden bazılarına örnekler vermişlerdir: Örneğin, meşhur şair Abdullah b. Nâki'nin “*ulûmu'l-evâil*” çalışmaları onu dinin kurallarını küçümsemeye yöneltmiş (el-Hamavi, 1993, s. 48), şair ve dil bilimci Ahmed en-Nehrecûrî güçlü bilimsel bilgisi ve “*evâil*” çalışmalarıyla aynı şekilde yoldan sapmıştır (el-Hamavi, 1993, s. 120-124). Sünni din alimleri ya da diğer insanlar arasında “*ulûmu'l-evâil*”e herhangi bir şekilde ilgi gösteren kimsenin çok geçmeden dinin dışına çıkmakla itham edilmesi baskın bir eğilim olmuştur. Ehli Sünnet, özellikle Hanbelîler, dinden çıkanların peşine düşmek, onları açığa çıkarmak ve İslam fıkhi mezheplerinden birine mensup olup da Yunan bilimlerinden etkilenen din adamlarını ifşa etmek için çok çaba harcamıştır. Yunan bilimlerinden etkilenen din adamlarına verdikleri örneklerden biri de, asrının büyük alimlerinden olan ve her yerden pek çok öğrencisi ve fıkhi eseri bulunan İsmail b. Ali b. Hüseyin el-Ezcî el-Bağdadi'dir. “*Ulûmu'l-evâil*” ile meşgul olmakla itham edildiğinde hapsedilip işkence görmüştür (Bedevi, 1940, s. 131-132). Hatta din adamlarının yolundan ve talimatlarından her sapmanın sebebi, onların bakış açısına göre, “*ulûmu'l-evâil*”dir. Tâceddin es-Sübki, Halife El-Me'mûn'u “Kur'an yaratılmıştır” demeye sürükleyen sebebin “*ulûmu'l-evâil*”den bildiği o küçük miktar olduğu görüşündedir (el-Subki, 1964, s. 218). Suyûtî, birçok mesele hakkında Gazâlî'nin sözlerinin Ehl-i Sünnet mezhebi ile uyuşmadığından bahsetmektedir (Suyûtî, 1979, s. 375). Çünkü o da “*evâil*”den yani Yunanlılardan etkilenmiştir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet alimleri, ilim öğrencilerine “*ulûmu'l-evâil*” ile meşgul olanlarla bağlantı kurmaktan sakınmalarını öğütlemişlerdir. Bu nedenle “*ulûmu'l-evâil*” ile meşgul olanlar, itibarlarını korumak için felsefî çalışmalarını gizliyorlardı. Bu alanda önemli çalışmalar yürüten ve Yunan felsefesi dersleri veren

İbnü't-Tayyib buna örnek olarak verilebilir; nitekim o, kendini gizlemek için, çalışmalarını, sünni Müslümanların büyük çoğunluğuna göre makbul görülen “kelam ilmi” başlığı altında yazıyordu (el-Hamavi, 1993, s. 244).

El-Câhiz, *Kitab el-Buhala* adlı eserinde, “*ulûmu'l-evâil*” ile meşgul olan filozoflar ölüm anlarında yaptıkları çalışmalardan pişmanlık duyduklarını ifade ettiklerinde insanların bunu sevinç ve mutlulukla karşıladığından söz eder. Örneğin, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş Şii bir filozof olan İbn Necâ el-Ereyli, son sözlerinde “Allah doğru söylemiştir ve İbn Sîna ise yalan söylemiştir” demektedir (El-Cahiz, 1962, s. 10-12). Halifelik görevlileri, 890 yılında profesyonel kitap nüshalarını çoğaltanlardan, felsefe hakkında hiçbir kitap kopyalayacaklarına dair yemin etmelerini talep etmişlerdir. Abdulkâdir Geylânî, öğrencilerine verdiği derslerden birinde, elinde Arap filozofların eserlerini bulundurduğu için kadılardan birine sert bir şekilde çatmıştır (Bedevi, 1940, s. 136).

Çeşitli nedenlerle Abbasiler döneminde “zındıklık” olgusu yayılmıştır. Çünkü zındıklık bilimsel ve felsefe araştırma ile ilişkilendirilmiştir. Bu husus Abbasiler döneminde oldukça belirgindir. O dönemde, kelam ekolleri arasında dinlerin temel meseleleri hakkında dini tartışmalar yayılmıştı. Öte yandan, Aristoteles, Platon ve diğerlerinin araştırdığı doğrultuda madde, cevher, suret, araz vb. konularda felsefi araştırmalar çoğalmıştır. Felsefi araştırmalardaki artıştan kaynaklı olarak, halifelerin dini eğilimleri ya da halkın tepkisi nedeniyle zındıkların peşine düşmek bir marifet haline gelmiştir. Abbasi Halifesi el-Mehdi, zındıklara ve dinden çıkanlara karşı reddiye kitaplarının yazılmasını, yargılanmak üzere zındıklar hakkında soruşturma başlatılmasını kelam alimlerine emreden ilk kişidir. El-Hâdî, Hârûn er-Reşîd, el-Me'mûn ve el-Mu'tasım gibi Abbasi halifelerinin tümü el-Mehdi'yi takip etmişlerdir. Çok sayıda müellif, dinden çıkmak ve zındıklık suçlaması ile öldürülmüş, asılmış ya da ateşle yakılmıştır. Bu kişilerin arasında farklı dini mezheplere çağırانlar, dini taassuplardan yakınانlar, aklın otoritesine inananlar ve imanın akla dayalı olmasına çağrıda bulunanlar vardı (Emin, 1997, s. 155-180).

Ehli Sünnet'e göre, içeriği ve sonuçları İslam inancı ile çelişen Aristoteles ilahiyatı öfke sebebidir. Öfkeleri, felsefi araştırmaları kolaylaştırdığı gerekçesiyle mantık bilimlerine de uzanmıştır. Ancak miras hesabı gibi şer'î bilimlerde yararlı olduğu için cebire karşı

tutumları, şüpheyile karışık baktıkları mühendisliğe karşı tutumlarından farklı olmuştur. Geometriye de kuşkuyla yaklaşmışlar, bu alanı zındıkların uğraşısı olarak görmüşlerdir. Bu tutum, Abbâsiler döneminde başlamış, İslam medeniyetinin son çağlarına kadar sürmüştür. Ebu Hüseyin b. Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğa ve senedi'l hereb fî kelâmihâ* adlı eserinde, bunları faydası az, dini tehlikesi fazla ilimler olarak değerlendirmiş, matematiğe dalmanın dinden uzaklaşmaya neden olduğunu ileri sürmüştür (Bedevi, 1940, s. 138-141).

Gazâli, yaşamının ilk yıllarında ispat ve yok saymak bakımından mantık ve matematiğin dini konularla alakalı olmadığına inanıyordu. Bunların ve özellikle cebir biliminin faydalı olduğuna da inanıyordu. Özellikle cebir bilimi, mantık ve matematikten, bu bilimlerin büyük faydası olmasına rağmen, din adamlarının rahatsızlık duymalarına şaşıırıyordu. Fakat Gazâli, son dönem eserlerinde görüşünü değiştirip bu bilimlerin olumsuzluklarının faydasından daha büyük olduğuna inanmaya başlamıştır. Onun bu görüşü din adamları ve genel halk üzerinde derin bir şekilde etkili olmuştur. Gazâli'nin görüşünün bütün Ehl-i Sünnet nezdinde baskın görüş olduğunu düşünülebilir. Bu nedenle Gazâli'nin matematik ile alakalı bakış açısı ileride geniş bir şekilde incelenecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz: Gazâli'ye göre, “Matematik; hesap, geometri ve astronomi ilimleriyle ilişkilidir. Bunların hiçbirinin dini meselelerle olumlu veya olumsuz açıdan bir ilgisi yoktur. Aksine matematiğin verileri, anlayıp bildikten sonra inkarı mümkün olmayan kesin delillerdir.” (Gazâli, 2015, s. 17). Bütün bunlara rağmen, ona göre, matematik çalışmalarından kaynaklı bir tehlike ortaya çıkmaktadır:

“Matematik ilmine bakıp araştıran kimse incelikleri ve kanıtlarının açıklığı karşısında hayrete düşer. Bundan dolayı filozoflar hakkında güzel kanaatler besler ve zanneder ki açıklık ve delillerinin güvenilirliği bakımından onların bütün bilgileri tıpkı matematik gibidir. Sonra filozofların dillerde dolaşan küfrünü, ilahî bir kenara bırakmalarını ve dini küçümsemelerini işitip körü körüne taklidi sebebiyle küfre düşer ve şöyle der: Eğer din gerçek olsaydı bu husus, matematik ilimlerinde bu kadar derinlikleri varken filozoflara gizli kalmazdı. Dolayısıyla bu kimse onların küfür ve inkârlarını kulaktan dolma öğrenince bunu, gerçeğin dini inkâr ve reddetmek olduğuna bir delil kabul eder. Ben, sadece böyle bir düşünceyle haktan sapan birçoklarını biliyorum, dayanakları bundan başkası da değildi” (Gazâli, 2015, s. 17-18).

Ehl-i Sünnet, Yunan bilimlerinin dine karşı tehlikesinden uzak durmak gerektiği fikrini savunurken, Yunan mantığı ile şiddetli bir şekilde savaştırmıştır da. Çünkü onlara göre mantık, iman esaslarının sıhhatine karşı tehlike teşkil eder. Buradan hareketle bazı fakihler, “*mantık yapan zındıklaşır*” yani mantık öğrenen kimse küfre sapar, demek durumunda kalmışlardır.

1.2. Kindî'nin Din - Felsefe İlişkisine Dair Tutumu

Tarihçiler, Kindî felsefesinin değeri konusunda ihtilaf halindedirler. İbrâhim Medkûr onu felsefeci olmaktan ziyade tabip, matematikçi ve astronomi bilgini olarak kabul etmiştir. Faziletini ve değerini özel bir sıfatla değerlendirerek M.S. onuncu yüzyılda İslâmî felsefede ortaya çıkan büyük gelişmelere zemin hazırladığını ifade etmiştir (Kindi, 1950, s. Giriş). Mısırlı yazar Mustafa Abdurrezzâk ise Kindî'yi Aristoteles felsefesini Platon felsefesiyle uzlaştırmaya, din ile felsefeyi bağdaştırmaya çalışmış ilk Müslüman filozof kabul etmektedir (Abdurrezzâk, 1988, s. 47).

Kindî, hayatının bir bölümünü 833 senesinde vefat eden Abbâsi halifesi Me'mûn'un yönetimi döneminde egemen olan özgür düşünce ve hoşgörü çevresinde geçirmiştir. Şii eğilimlere sahip Halife, özgür düşünce ve hoşgörüyü teşvik etmiştir. Nitekim veziri Yahya b. Eksem sünni iken diğer veziri Ahmed b. Ebu Davud mutezileydi. Onun zamanında insanlar doğru gördükleri herhangi bir mezhebe inanmaktan korkmuyorlardı (Zidan, 1912, s. 19-20).

Fakat Kindî, Me'mûn'un vefatından sonra Mütevekkil zamanında da yaşamıştır. Onun zamanında Ehl-i Sünnet'in otoritesi ve tahakkümü yeniden geri dönmüştü. Akabinde Kindî, her özgür düşünür gibi, din adamlarından ve otoritesinden kaynaklanan bir kaygı ve korku hissetmiştir (İbn Ebi Usaybi'a, 1979, s. 207). Felsefi bilimler ve Aristoteles felsefesi üzerindeki araştırmaları nedeniyle baskı ve zulümle karşılaşmıştır. Bu nedenle, Kindî'nin, katı, tutucu din adamlarından kaynaklanan eziyetlerle karşılaşmamak için şeriat ile aklı bağdaştırma çabası içine girmesi kaçınılmazdı. Tarihçi İbn Nedîm'in bahsettiği gibi, “*Risâletün fî isbâti'n-Nübüvve*” ve “*Risâletün fî Nakdi Mesâili'l Mulhidîn*” adlarında din ile felsefeyi uzlaştırmaya yönelik eserler telif etmiştir (Nedim, 1977, s. 362).

Kindî, felsefeyi “*insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir*” şeklinde tanımlar (Kindi, 2014, s. 126). Bu nedenle Kindî’ye göre felsefe büyük bir yer işgal eder. Zira felsefe, bilimlerin en şerefli ve mertebe bakımından en üstünüdür. Kindî, felsefeyi ve onunla meşgul olmayı savunmuştur. Filozofun amacının, teorik ve pratik olarak meşru bir amaç olduğunu iddia etmiştir. Çünkü filozof, hakka doğru çabalamaktadır (teorik yön) ve onunla amel etmeye çalışmaktadır (pratik yön). Ayrıca Kindî görevimizin, filozofları eleştirmek değil, onlara teşekkür etmek ve ister Yunan, ister Arap beldelerinden gelmiş olsun, kaynağına bakmaksızın hakikati araştırmak olduğu görüşünü savunur ve şöyle der:

“Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, hakikatin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için hakikatten daha değerli bir şey yoktur. O kimse hakikati eksik görmez ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemez. Hiç kimse hakikati küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar”(Kindi, 2014, s. 128).

Kindî, Mu’tasım-billah’a sunduğu “*Kitab fî l-Felsefeti’l-Ûlâ*” adlı risalesinde, dinin felsefe ile ihtilafa düşmediğine, çünkü felsefenin eşyanın hakikatini araştırdığına, onun *uluhiyet* bilimini, *tevhid* bilimini, *fazilet* bilimini ve bütün faydalı bilimleri kapsadığına, bize bu bilimlerdeki bir hakikate nasıl ulaşacağımızı açıkladığına, peygamberlerin ancak Tanrının *vahdaniyetini*, *uluhiyyetini* açıklamak ve fazilete davet edip rezillikten uzaklaştırmak için geldiklerine vurgu yaparak şöyle demiştir:

“Çünkü uluhiyet, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgidir, varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şanı yüce Allah’tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgidir” (Kindi, 2014, s. 129).

Fakat “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine” isimli risalesinde, bu görüşünden başka bir görüşe geçiş yapmaktadır. Burada felsefe ile dini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü felsefe, insanın sürekli araştırma ve gayret yoluyla ulaştığı beşeri bilimlerden sayılmaktadır. Kindî’nin “İlahi bilim” olarak tanımladığı dine ulaşmak ise, herhangi bir gayret ve araştırmaya gerek olmadan, elçiler ve peygamberler tarafından sağlanmaktadır. Çünkü bu bilimi Tanrı peygamberlere vermektedir:

“O ilimler (beşeri ilimler) insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. (Fakat onlar) mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahi bilgiden (vahy) aşağıdadır. Mesela, şanı yüce olan Allah’ın nebilere – Allah’ın rahmeti üzerlerine olsun- özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantık çözümlerine başvurmadan zamansız oluşun bir bilgidir” (Kindi, 2014, s. 274).

Kindî’nin görüşündeki bu çelişki şu şekilde ortaya konabilir: Kindî, Mu’tasimbillah’a risalesini yazdığında, hem felsefe hem de dinin, bir tek hakikati araştırdıkları için aynı şey olduğunu ve hakikate ulaşmanın en iyi yönteminin burhan yöntemi olduğunu düşünüyordu. Fakat Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine” isimli risalesinde görüşünü değiştirmiş, felsefeyi dinden ayırmıştır. Çünkü felsefenin yöntemi akli araştırmaya dayanmakta iken dinin yöntemi vahye dayanmaktadır.

1.3. Farabi’de Din-Felsefe İlişkisi:

Kindi, onu Arap olmayan filozoflardan ayırt etmek için “Arapların Filozofu” kabul edilmişken, Farabi “Müslümanların Gerçek Filozofu” (al-Andülüsî, 1912, s. 52) ve “Rakipsiz Müslüman Filozof” olarak kabul edilmiştir. Arap kültür tarihinde büyük bir tarihçi olan İbn Hallikan, Farabi hakkında şöyle der: “O, Müslüman filozofların en büyüğüdür. Onun felsefedeki yerine ulaşan yoktur. İbn Sinâ onun kitaplarının öğrencisidir” (Hallikan, 1978, s. 100).

Farabi sakin bir hayat yaşamıştır. Önce öğrenim gördüğü ve araştırma yaptığı Bağdat’ta yaşamış, sonra ilme meyli ve alimleri teşviki ile bilinen Seyfüddevle el-Hamdani’nin yönetimindeki Halep’e yerleşmiştir. Farabi, yaşamında zahit ve mutasavvuf idi, mala ve siyasi bir makama önem vermezdi. 950 yılında Şam’da vefat etmiştir (Hallikan, 1978, s. 112-114).

Farabi’nin felsefesi, Aristoteles felsefesi ile Neoplatonizm / Yeni Platonculuk felsefesinin karışımıdır. Bununla birlikte, şüphesiz ki, açık bir İslâmi görünüm ve Şîa eğilimi de vardır onda. Öte yandan, mantık ve tabiat ilminde Aristotelesçi iken ahlak ve siyasette Platoncudur. Yine metafizik felsefede Yeni Platoncu, daha doğrusu

Plotinosçudur. Corbin, onun hakkında, “her şeyden önce uzlaştırıcı bir filozoftu ve felsefenin tekliğine inanıyordu” demektedir (Corbin, 1998, s. 245).

Uzlaştırıcı kabul edilen Farabi’nin yaklaştırmak ve uzlaştırmak eğiliminin boyutuna önceki filozoflardan kimse ulaşmamıştır. Farabi, farklı kuramları uzlaştırmakla yetinmeyip felsefenin tek oluşuna ve, ekolleri ne kadar çok olsa da, felsefi hakikatin çok sayıda olmadığına vurgu yapmıştır.

Farabi, felsefi teklik fikrinin doğruluğuna yani sadece bir tek felsefenin varlığına inanıyordu. Bu düşüncüyü kuvvetli bir şekilde savunmuş, bu düşüncenin doğruluğuna ilişkin çok sayıda delil sunmaya çalışmıştır. Bu konuda pek çok risale yazmıştır, ancak bunlardan bize sadece bir tanesi ulaşmıştır: “*Kitâbel-Cem’ beyne Ra’yi’l-Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlahi ve Aristotalis*”. Felsefi hakikat bir ise, filozofların büyüklerinin, özellikle de Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin uzlaştırılması kaçınılmaz olurdu. Gayeleri bu bir tek olan hakikati araştırmak olduğu halde büyük filozoflar nasıl görüş ayrılığına düşebilirler ki?

Burada belirtmek gerekir ki, Farabi ile İsmaili mezhebinden olan *İhvânu’s-Safâ*, felsefenin tek olduğu, insanların görüş ve mezhep farklılıklarının sadece zâhiri bir farklılık olduğu ve bâtını ilmi sadece bilge kişilerin bildiği hususunda ittifak etmişlerdir. Farabi’nin Şii eğilimi, felsefeyi toplumsal siyasi bir hedefe doğru yönlendirmek gayretinde açığa çıkmaktadır. Bâtını Şiilerin tamamının peşini hiç bırakmadıkları husus, hakim otoriteyi devirip toplumsal bir siyasal sistem kurmaktır. Bu sistemin başında imam veya lider olur ve bu imam bilim ve hikmeti faal akıldan alır. İmam, insanları faal aklın ortaya koyduğu bu bilimin esasına yönlendirir. Başka bir ifadeyle, faal akıl imamı kendi nuru ile hidayete eriştirir. Böylece İmam da o aynı nurun aydınlığında insanları hidayete eriştirir. İşte bu şekilde Farabi, felsefeyi birleştirmeye ve onu *Arâ’u Ehli’l-Medineti’l-Fâdila* isimli kitabında belirlediği tek bir hedefe yönlendirmeye çalışmıştır. Keza bir yandan Platon ve Aristoteles’in görüşlerini uzlaştırmaya, diğer yandan akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Kendisinden önce İhvânu’s-Safâ’nın yaptığı gibi, bâtını te’vil silahını kullanmıştır. Şia’nın te’vilden dini bir doktrin ürettiği gibi, o da te’vilden felsefi bir doktrin üretmiştir (Cerr, 1993, s. 97-100).

Farabi felsefesi incelendiğinde, Kindî felsefesi incelenirken görülen kaynak kıtlığı sorunuyla karşılaşılmaz. Zira tarih, din ve felsefeyi uzlaştırmak yolundaki gayretlerinin anlaşılması için onun eserleri yeterince korunmuştur.

Farabi'yi din ile felsefeyi uzlaştırmaya iten sebep, din adamları ve halkın bağnazlığından korkmak ve sadece bu tür bağnazlıktan doğal olarak kaynaklanan sakınma çabası değildir. Onu din ile felsefeyi uzlaştırma yönünde çaba harcamaya iten başka sebepler de vardır. İbn Hallikan, İbn Ebu Useybia, Said el-Endülüsî ve El-Kıftî tarafından onun hayatı hakkında yazılanlar incelendiğinde bu hususun doğruluğu görülecektir. Farabi felsefeden ötürü baskı görmemiştir. Çünkü Halep'te ılımlı, aydın ve alimleri seven biri olarak tanınan Emir Seyfüddevle el-Hamdâni'nin himayesi altında yaşamıştır (Hallikan, 1978, s. 112-114) (Kıftî, 2005, s. 182-184). Dolayısıyla onu din ile felsefeyi uzlaştırma gayretine iten etken, hakikatin tek olup farklı yollarla ifade edilmiş olduğuna olan inancıdır. Bu inancından hareketle, “*Kitâb el-Cem' beyne Ra'yi'l-hakîmeyn*” adlı eserinde Aristoteles ile Platon'un uzlaştırmaya çabalamış, hakikatin tek olduğu, ancak farklı yollarla ifade edilebildiği doktrinini, felsefe yoluyla ulaşılan hakikat ile vahiyle gelen hakikati uzlaştırmak için de uygulamaya çalışmıştır.

Farabi, din ile felsefeyi aşağıdaki üç konuda uzlaştırmaya uğraşmıştır:

1. Yaratılış ekolü ile Aristoteles'in tasavvur ettiği ilahı, bununla da İslam'ın Tanrı anlayışını uzlaştırmak.
2. Farabi, vahyin yanında akla önemli bir rol vermiştir. Bu da peygamberliği, mucizeleri ve dini inançların tümünü akli olarak izah ederek kabul etmek suretiyle olmaktadır.
3. İnsanları özel ve genel kişiler olarak ikiye ayırmıştır. Bu iki kesime özel, ayrı bir eğitim öngörmüştür. Bu sayede felsefi düşünce ile dini düşünce arasındaki barış güçlenmektedir.

1.3.1. Farabi'nin Tanrı Anlayışı ve Yaratılış

İslam'da Tanrı her şeyin yaratıcısıdır. Her şey ancak onun emri ile var olmuştur ve ancak onun koruması ile devam etmektedir. O, büyük olsun küçük olsun her şeyi en ince ayrıntısı ile bilir. Onunla yarattıklarından hiçbirisi arasında bir aracı yoktur. İlk

bakışta, Müslümanların tasavvur ettikleri şekliyle bu Tanrı ile Aristoteles'in "ilk hareket ettirici" olan ve hareket etmeyen Tanrısını uzlaştırmak mümkün değildir. Yeni Platonculuk'tan bilinen şekliyle "tek oluş" düşüncesiyle de uzlaştırmak mümkün değildir. Bundan dolayı Farabi'nin ve diğer Müslüman filozofların hedefi, İslâm'ın öğrettiği Tanrı ile felsefenin tasavvur ettiği Tanrıyı uzlaştırmak olmuştur.

Arapça'ya çevrilen pek çok Yunanca eser arasında *Aristoteles'in Teolojisi* isimli kitabın özel bir önemi vardır. Zira bu eser İslâmî düşüncede yeni ufuklar açmıştır. Yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen bu kitap, aslında, "Südur/Feyezan Teorisi"ni savunan Plotinos tarafından yazılmış *Enneadlar* isimli kitabın bölümleridir. Aristoteles'in, kendisini "bihakkın" ve "El-muallimü'l-evvel lil beşer" (İnsanlığın İlk Öğreticisi) olarak kabul eden İslam düşünürleri nezdinde özel bir yeri vardır. Bu geleneğe göre, düşünmede Aristoteles sistemini takip eden kimse doğru yolda ilerler. Bununla birlikte, *Aristoteles'in Teolojisi* adlı eser, "el-Vâhid" olandan yani Tanrıdan alemin taşmasından bahseder. Aynı zamanda, bu "el-Vâhid" olan Tanrı ile insan arasında bir aracılar dizisi oluşturmaktadır (Bedevi A. , 1977, s. 2-10).

Farabi, "Südur/Feyezan teorisi"nde vahyin harekete geçirdiği bütün meseleler için mantıksal bir çözüm bulmuştur. Bu meselelerin en önemlileri, dünyanın kaynağı, Tanrı'nın doğası, nefsin ve insanın kaderi, peygamberlik ve medine-i fazıla'nın (erdemli kent) temel aldığı esaslardır.

Farabi, Aristoteles ile Platon'u uzlaştırma çabasında ve Yunan felsefesinin tamamlayıcı bölümleri ve teklik ilkeleriyle tek başına farklı olduğunu tespit etmek için öncelikle bu *Aristoteles'in Teolojisi* adlı esere başvurmuştur. Ancak bilmeden bir hata yağırmıştır, çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi, bu eser Aristoteles'in değil, Plotinos'un eseridir. Bu girişimiyle Farabi, aslında, Platon ile Plotinos'un görüşlerini uzlaştırmaktadır.

Bu ilk girişimden sonra, "*Arâ'u Ehli'l-Medineti'l-Fâdıla*" adlı eserinde ikinci bir girişiminde bulunarak Yunan felsefesi ile İslâm dinini uzlaştırma gayreti göstermiştir. Farabi, felsefesini bu akli doğaçlama üzerine bina etmiştir ya da güçlendirmiştir. *Vücudu'l-Mumkine* "Mümkün varlık" (âlem ve eşya), *Vâcibu'l-Vücud* (Zorunlu varlık), yani Tanrı ve Tanrının zâtıyla var olması, onun varlığının diğer varlık veya nesnelerin varlığının illeti ve sebebi olmasından bu husus kesin olarak anlaşılabilir. Farabi,

varlık anlayışında varlığı, olabilirliği mümkün yani “olumsal varlık” ve “zorunlu varlık” olarak şöyle ikiye ayırmaktadır:

“Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zâtı) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (*mümkünü’l vücud*) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (*vacibü’l vücud*) denir. Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda bu durum bir imkânsızlığa (muahal) yol açmaz. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeblilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkansız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkansızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki işte bu, ilk varlıktır, (Tanrı)dır” (Farabi, 2013, s. 118).

Farabi, Tanrının tek oluşu, zorunlu varlık oluşu, onun var olmadığı varsayıldığında bunun tenakuza yol açtığı, kâmil olduğu için Tanrının her noksanlıktan münezzeh olduğu, madde olmadığı, kendisi dışındaki her şeyden cevheri / özü ile farklı olduğu, bileşik olmadığı, her yönden tek olduğu hususunda Aristoteles, Platon ve Yeni Platonculukla uzlaşmaktadır. Farabi’ye göre:

“Zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman ise bu durum mantıksal imkânsızlığa (muahal) yol açar, O’nun varlığının hiçbir sebebi yoktur, varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O’dur. O’nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O’nun varlığının tam madde - fail - gaye gibi sebeplerden uzak en mükemmel varlık olması gerekir. Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti yoktur, “O vardır” dediğin zaman ‘var’ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde; O’nun varlığı zorunlu varlık anlamında bir varlıktır. Buna göre O’nun cinsi, faslı ve tarifi olmaması gerekir. O’nun varlığına delil de yoktur, aksine, O her şey için delildir. Özü (zât) itibariyle O’nun varlığı ezeli ve ebedidir. O’nun hakkında yokluk söz konusu değildir. Varlığı güç halinde (bi’l kuvve) değildir. Böyle olunca O’nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O’nun varlığında değişme olmaz. O birdir, şu anlamda ki, O’nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı (izam) ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O’nun hakkında ‘ne kadar’ ‘ne zaman’ ve ‘nerede’ denilmez. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki o’nun zâtı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir”(Farabi, 2013, s. 118-119).

Bu bir tek, basit, bileşik olmayan, mutlak kemal sahibi zorunlu varlığın varlığı mantıksal olarak kabul edildiğinde, o, dua ettiğimiz Tanrıdır. Diğer varolanların varlığı

da buna kıyasla açıklanır. Plotinos'un dile getirdiği, (yanlışlıkla *Aristoteles'in Teolojisi* kitabında Aristoteles'e atfedilen) "Südur/Feyezan Teorisi", bu karmaşık mesele için yani âlemin varoluşu meselesi için bir çözüm sunmaktadır. Zira âlemin yoktan yaratıldığı görüşü Yunan felsefesi ile çelişmektedir. Yunan felsefesi, yoktan yaratılmak teorisini tanınamamaktadır. Zira Yunan filozofları, âlemin kadim, başlangıcı olmayan, ezeli olduğunu söylemişlerdir. Onun için "Südur/Feyezan Teorisi" yani âlemin Tanrıdan taşması, Yunan felsefesi ile İslam dinini uzlaştırma girişimidir. Çünkü bu teori, bir yandan yaratılıştan söz etmektedir, diğer yandan bu yaratılış, yoktan yaratmak demek değildir. Keza âlemin kadim oluşundan yani âlemin Tanrıdan bir taşma olduğu, bunun da ezelden beri tamamlanmış olduğundan söz eder.

1.3.2. Farabi'ye Göre Peygamberlik

Peygamberlik meselesini çözümleyen ve peygamberlik hakkında bir teori koyan ilk Müslüman filozof Farabi'dir. Zira bu teori, din ile felsefeyi uzlaştırmak için en önemli girişimdir.

Farabi, peygamberliğin olağanüstü bir şey olmadığı görüşündedir. Peygamber, faal akıldan vahiy alabilecek derecede akıllı gelişmiş bir insandır. Zira insan, faal akıldan bilgileri *muhayyile* yoluyla alınca peygamber olmakta, bilgileri akıl yoluyla alırsa filozof ya da bilge olmaktadır. Farabi'ye göre:

"Bu hal onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazar, ve amali kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine vahiy gelen insan olur ve Aziz ve Yüce Tanrı, Faal Akıl'ın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece Aziz ve Yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi, Faal Akıl kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür olduğu gibi, Faal akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir nebi / peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hali hazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur" (Farabi, 2012, s. 103-104).

Farabi'nin görüşüne göre peygamber ve bilgenin ikisi de Medine-i Fazıla'nın başkanlığı için uygun iki şahıstır. Her ikisi de toplumun düzeni için şeriatlar ve zaruri kanunların kaynağı olan Faal Akıl ile bağlantı kurmaktadır. Peygamber ile filozof arasındaki tek fark, ilki Faal Akıl ile muhayyile yoluyla bağlantı kurarken, diğerinin araştırma ve düşünme yoluyla bağlantı kurmasıdır.

Bu yolla, din ile felsefe, vahiy ile düşünce arasında uzlaşma sağlanmaktadır. Bu uzlaşma için yegane kaynak ise Faal Akıldır.

1.3.3. Özel İnsanlar ile İnsanların Geneli Arasındaki Ayrım

İkinci Öğretici'nin (Muallim-i Sâni) düşüncesine göre, peygamberlik ve felsefenin bazı yönlerini yorumlamada düşünme ve idrak açısından zorluk bulunması, insanların çoğunu bunları kavramaktan aciz hale getirmiştir. Bu nedenle insanları, anlayış ve tasdik mertebelerine göre üç sınıfa ayırmıştır: İnsanların geneli, din adamları ve filozoflar.

Bu tasnife göre, bu ve benzeri hususları bu sınıfların tüm fertlerine, tasavvur, anlayış ve idrak düzeylerine uygun olarak sunmak gerekmektedir. İnsanların geneli, hakikatleri misaller ve kıssalar yoluyla anlayabilirler. Filozoflar ise hakikatleri olduğu gibi anlayabilir.

Peygamberlik ve dünyanın yaratılışı gibi hakikatlerin ispatı konusunda ise Farabi, insanların geneli için cedeli veya retorik burhanlara, Farabi'nin istidlal ehli olarak adlandırdığı insanlardan akıl sahibi olanlar, yani özel kesim için ise burhanlara (kesin kanıt) başvurmak gerektiğini söyler (Farabi, 1986, s. 109-111), (Farabi, 1901, s. 55-56).

1.4. Sicistânî'de Din-Felsefe İlişkisi

Sicistânî uzun süre ihmal edilmesinden sonra İslâm düşünürleri arasındaki seçkin yerini almayı hak eden bir başka düşünürdür. Tam ismi, Ebu Süleymân Muhammed b. Tâhir b. Behrâm es-Sicistânî el-Mantıkî'dir. Miladi onuncu asırda yaşamıştır. Sicistânî, Fârabî'nin öğrencisi olan Yahyâ b. Adî'nin öğrencisiydi. Fakat Sicistânî, felsefe alanında hocasından üstün olmuştur (İbn Ebî Usaybi'a, 1979, s. 321). Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Sicistânî'nin en önemli öğrencilerinden sayılmaktadır. Zira Tevhîdî, hocasının birçok görüşünden “*el-Mukâbesât*” ve “*el-İmtâ*” ve “*l-Muânese*” isimli iki kitabında bahsetmiştir.

Sicistânî, düşüncenin evrenselliğine inanıyor, düşüncenin kaynağını, nereden geldiğini önemsemiyordu. Ona göre önemli olan, düşüncenin mantık kuralları ile çelişmemesiydi. Onun için meclisinde bulunan hiç kimseye ülkesini ve din sormuyordu. Sicistânî, kaynağının Platon olduğunu söylediği hikmete inanıyordu. Hikmeti ise şöyle

özetlemektedir: insan hakikate tek başına ulaşamaz, ona ulaşmak için her insanın gücüne göre katkı sağlaması gerekir (et-Tevhidi, 1929, s. 286).

Din adamları ve onlardan etkilenenlerden duyulan korku Sicistânî’de, arkadaşlarında ve öğrencilerinde etkiliydi. Zira kendi özel meclislerinde ortaya attıkları düşünce ve tartışmalarda özgür davranırken, o dönemde egemen dini ruh ve anlayışa aykırı davranmaktan çekiniyorlardı (et-Tevhidi, 1929, s. 259).

Sicistânî, hocası Fârabî gibi, insanları genel ve özel olarak ayırmak gerektiği düşüncesini öne çıkarmaktadır. Din-felsefe arasında olması gereken ilişki hakkında bahse değer bir görüşü vardı. Burada bunlardan sadece ikisi kısaca ele alınacaktır:

Genel ve Özel: Ona göre insanlar, akıllarına ve düşünme kabiliyetlerine göre genel ve özel olarak ayrılır. Zira insanların **geneli** felsefe öğrenmemelidir, karmaşık felsefi sorunları ele almamalıdır. Çünkü akılları doğru mantıkî düşünmeye muktedir değildir ve nefisleri de temiz değildir. **Özel** ise insanların doğru düşünme kabiliyeti olan ve hakkı arayıp hatadan uzaklaşan faziletli nefislere sahip olan ikinci sınıftır (et-Tevhidi, 1929, s. 138). Bunun için Sicistânî, şeriattaki misallerin, teşbihlerin ve kıssaların varlığını ve bunların felsefede var olmayışını, şeriatin maksadının insanların tamamını ıslah etmek olması ile açıklamaktadır. Bu nedenle şeriatta insanlara hitapta takip edilen pek çok yol bulunur. Bazen sadece insanların özel bir kısmının anlaması için simgesel üslup kullanılırken, bazen de genele etkili olması maksadıyla açık üslup kullanılır. (et-Tevhidi, 1929)

Din ve Felsefe: Sicistânî, din ile felsefe arasında olması gereken ilişki hakkında açık bir görüşe sahiptir. Çünkü din ve felsefenin amaçladıkları şey, derin düşünme ve idrakin neticesine göre ayrılır. Bu görüşe göre, din ile felsefe tamamen ayrılmalıdır. Çünkü aralarında yapısal, amaçsal ve araçsal farklılıklar vardır. Felsefenin yöntemi ve hedefi de dininkinden temel olarak farklıdır.

Öğrencisi Tevhîdî, Yunan felsefesi ile Arap şeriati bağdaştırıldığı zaman mükemmele ulaşılacağını iddia eden İhvân-ı Safâ’nın yazdığı risâlelerden bir kısmını Sicistânî’ye sunmuş, o da bu bakış açısını inceledikten sonra şöyle demiştir: “*Onlar, yani İhvân-ı Safâ hata etmişlerdir. Zira felsefe ile dini bağdaştırmak mümkün değildir*” (et-Tevhidi, 1939, s. 7).

Ayrıca Sicistânî'ye göre, bu ikisini uzlaştırmak caiz ve mümkün olsaydı Tanrı buna dikkat çekerdİ. Şeriatın sahibi, şeriatını felsefe ile tamamlıyor olurdu. Fakat Tanrı bunu yapmamıştır, halifelerinden ve sahabelerden birini buna vekil kılmamıştır, aksine bu konulara dalmayı yasaklamıştır (Sicistani, 1974, s. 5-75). Bu nedenle Sicistânî, insanları din hakkında tartışmaktan menetmenin toplumun maslahatına olduğu görüşündedir ve buna örnek olarak kelamcılarının kitaplarında ortaya çıkan sorunu göstermiştir. Zira onlar dine yardım ettiklerini iddia ettikleri halde, gerçekte din hakkında birbirleriyle tartıştıklarında İslâm'a kötülük ediyorlardı (et-Tevhidi, 1939).

Sicistânî'ye göre din ve felsefe yapısal ve amaçsal bakımdan farklıdır. Yapısal farklılığın nedeni, felsefe akli iken dinin vahye dayalı olmasıdır. Amaçsal farklılığın nedenine gelince, dinin amacı “nefsi faziletle donatmak” iken hikmetin ya da felsefenin amacı, “aklı hakikatler ve marifet ile oluşturmaktır.” Dolayısıyla bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır, işte ancak bu durumda felsefe ehli için de din ehli için de saadet sağlanır (Sicistani, 1974, s. 33).

Sicistânî'nin bu görüşü Spinoza'nın görüşünü andırmaktadır. Vahiy ile akıl arasındaki ilişkiden söz ederken Spinoza ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır ama burada şimdilik şunları söyleyebiliriz: Spinoza, felsefenin gayesinin hakikat olduğu, dinin gayesinin ise itaat ve takva olduğu görüşündedir. Bu nedenle birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Öte yandan Sicistânî, Spinoza'dan farklı olarak dinin felsefe gibi hak olduğu görüşündedir. Nitekim şöyle der: “*Felsefe haktır, fakat şeriatla ilgili değildir. Şeriat da haktır, fakat felsefeyle ilgili bir şey değildir*” (et-Tevhidi, 1939, s. 187).

Çünkü felsefenin kaynağı akıl, dinin kaynağı ise vahiydir. Dinde akli tefsir ve tahlil çok az olur. Dolayısıyla bu ikisi birbirine karıştırılmamalıdır.

1.5. Miskeveyh'e Göre Din - Felsefe İlişkisi

Şimdi, Fârâbî'den sonra yaşamış bir başka filozof, Miskeveyh ele alınacaktır. Her ne kadar pratik felsefedeki (ahlak) şöhreti, teorik felsefedeki (ilâhiyât) şöhretinden daha büyük olsa da onun görüşü bizim konumuz bakımından önemlidir; hikmet ile şeriatı bağdaştırma girişimindeki çabası, Fârâbî'nin öğrencisi İbn Sînâ'dan önce Miskeveyh'in ele alınmasını gerektirmektedir.

Tam adı, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub b. Miskeveyh'tir. Din, tarih ve tıp ilimlerinde yetkindi. Büveyhî Sultanı Adudüddeve'ye yakındı, hatta Sultan onu devletin hazinedarı olarak tayin etmişti (Kıftı, 2005, s. 247-248).

Miskeveyh, düşüncesinin bazı temel noktalarında Fârâbi ile aynı fikirlere sahiptir. Çünkü Miskeveyh ve Fârâbi felsefesinin kaynağı aynıdır: Yunan felsefesi. Bununla birlikte, De Boer, Miskeveyh'in eğiliminin Fârâbi'den daha çok Kindî'ye benzer olduğunu düşünür (Boer D. , 1976, s. 158).

Miskeveyh'in Fârâbi ile aynı fikirde olduğu noktalardan ilki, felsefe ile dini bağdaştırma meselesidir. Örneğin, peygamber ile filozof arasında az bir fark olduğu, aralarında yakın bir bağ olduğu kanaatindedir ve peygamberliği akli olarak yorumlamaktadır. Yine herkesin felsefeden yararlanamadığı için peygamberliğe duyulan ihtiyaca vurgu yapar. Miskeveyh'e göre peygamber, filozofun ulaştığı hakikatlere "faal akıl" yardımıyla ulaşmaktadır. Peygamber ile filozof arasındaki fark sadece şudur: Filozof o hakikatlere en aşağıdan en üste doğru, his gücünden hayal gücüne ve etkin akılda olan hakikatleri idrak ettiği düşünme gücüne doğru yükselerek ulaşmıştır. Oysa peygamber aynı hakikatlere en üstten yani "faal akıl" yoluyla ulaşmaktadır (Miskeveyh, 1955, s. 102-106).

Peygamber ve filozof aynı hakikatleri idrak ettiği için, filozof peygamberin getirdiğini diğer insanlara göre daha hızlı tasdik ve kabul eder. Çünkü peygamber aklın inkar etmediği şeyler getirmiştir. Filozoflar, peygamberin çağrıda bulunduğu sağlıklı bilgiye doğru düşünceyle ulaşabilir olsa da, insanı mutlu eden yararlı davranışları bilmek için peygamberlere ihtiyaç vardır (Miskeveyh, 1955, s. 102). Miskeveyh'e göre tüm filozoflar, alemin mimarının varlığını akli deliller ile ispatlamaya çalışmışlardır. Allah'ın varlığını ve alemi yoktan var ettiğini inkar eden bir tek filozof bulunmamaktadır (Miskeveyh, 1955, s. 32). Ayrıca, Miskeveyh'e göre, *Nefs*, ölüm ve yok oluşu kabul etmeyen baki bir cevherdir. Ahiret yurdunda yaptıklarının karşılığını görecektir, hesaba çekilecektir. Fakat ahiret yurdundaki cezası cismani değil ruhani olmaktadır (Miskeveyh, 1955, s. 80-83).

1.6. İbn Sina'da Din - Felsefe İlişkisi

İbni Sina felsefesi incelendiğinde, onda da İslam dini ile Yunan felsefesini bağdaştırma çabası olduğu görülür. Daha dikkatli ifade etmek gerekirse, buradaki sorun “Yunan felsefesinin hangi ekolü ile İslam dininin bağdaştırılabileceği” sorunudur.

Aslında bu soru İbni Sina'ya sorulsaydı muhtemelen Aristoteles ekolünden ilham aldığını söylerdi. Ancak bu cevap tatmin edici değildir. Çünkü İbn Sina felsefesi incelendiğinde Yeni Platonculuk etkisinin göz ardı edilemez derecede güçlü olduğu görülür. Aristoteles felsefesi İbni Sina'ya katışıksız olarak değil, Yeni Platonculuğun öğretileri ile karışık olarak ulaşmıştır. Bunlar, Platon'un öğrencilerinin şerhlerinde Aristoteles'in eserlerine ilave ettikleridir. Başka bir ifadeyle İbni Sina'nın tanıdığı Aristoteles felsefesi, gerçekte Aristoteles felsefesi ile Yeni Platoncu felsefenin bir sentezidir. Burada bir gerçeği vurgulamak gerekir: Bu hata sadece İbni Sina ile sınırlı değil, tüm Müslüman felsefeci ve yazarlar ile alakalıdır. Buna göre İbni Sina'nın İslam dini ile bağdaştırmaya çalıştığı Yunan felsefesi, Aristoteles felsefesi ve Yeni Platonculuğun sentezidir. Bu bağlamda De Boer, İbni Sina felsefesinin, Aristoteles metafiziği, Yeni Platonculuğun unsurları ve ikisi ile İslam dini arasında bağdaştırma çabasından ibaret olduğunu söyler (Boer D. , 1976, s. 246-247).

İbn Sina'ya ikinci bir soru sorulsaydı, muhtemelen İslam dininden ilham aldığını söylerdi. Biyografisinde görüldüğü gibi babası ve kardeşi İsmailiye mezhebine bağlı Fatimi devletinin davetçilerine icabet etmişlerdir. Kendisi de onların nefis ve akıl hakkındaki sözlerini işitmiştir (İbn Ebi Usaybi'a, 1979, s. 2). Fransız araştırmacı Henry Corbin, İbni Sina'nın bazı düşüncelerinde İsmailiye mezhebinin kuramlarının etkisini gözlemlemiştir (Corbin, 1998, s. 261). 16. yüzyıl müelliflerinden Ali b. Fadlallah el-Ceylânî el-Konî el-Zâhid, İbn Sina'nın On İki İmam, İmamiye (İsna Aşeriye) mezhebine mensup olduğu görüşündedir (Corbin, 1998, s. 258). Mensup olduğu Şia kolu konusunda ihtilaf olsa da Şii İmamiye mezhebine ait olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.

1. 6. 1. İbn Sina'ya göre Peygamberlik

Daha önce belirtildiği gibi, Farabi peygamberliği ilmi yönden analiz eden ilk araştırmacıdır. Daha sonra İbni Sina, Farabî'nin kuramını alıp kendi felsefi sistemine dâhil etmiştir. İbn Sina insan aklını üç kısma ayırır:

1. Heyulânî akıl
2. Fiil halindeki akıl
3. Müstefâd akıl

Müstefâd / kazanılmış akıl vasıtasıyla mistik bilgi ve zihinsel sezgiye erişim mümkün olmaktadır. Faal akıl ve sayıları onu bulan diğer bütün akıllar onunla idrak edilirler. Müstefâd akıl vasıtasıyla peygamber külli akıldan vahiy alır (Al-Gatas, 1968, s. 530-532). Fakat İbni Sina, nebevi vahiydeki aracılık ilkesini açıklamak için farklı akıllar ilkesini melekler fikrine bağlamaktadır. İsimlerinin farklılığına karşın akılların (on akıl) tek olması gibi, meleklerin de her birinin diğerinden farklı özel bir adı olmasına rağmen melekler de mizaçta tek cevherdirler. İbni Sina'ya göre melekler Tanrı ile insan arasında aracıdırlar (Al-Gatas, 1968, s. 530-532). Melekleri üç mertebede varsayar: bazılarının akıllı, bazılarının nefsi, bazılarının ise bedeni vardır. Hepsi mertebesine göre vahyin peygamberenakline katkıda bulunur (Al-Gatas, 1968, s. 530-532). Vahyin nuru faal akıldan gelir. İnsanda bazen akıl, bazen muhayyile / hayal etme gücü konuşur. İbni Sina'ya göre yalnızca peygamberler vahiy almaz, veliler ve arifler de vahiy alır. Fakat peygamberler vahyi fitrat ve doğa gereği alırken veliler ve arifler gayret göstererek elde eder. Peygamberler, kozmik sistemde merkezi bir konum teşkil ettiğinden peygamberlik evrende gerekli bir olgudur (Al-Gatas, 1968, s. 530-532).

İnsan hayvandan farklıdır. Zira insan tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz. Yardımlaşmak maksadıyla kendi cinsinden fertlere ihtiyaç duyar. Bu da toplum fertleri arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunlar gerektirir. İbn Sina'ya göre kanun koyucu peygamberdir. Dolayısıyla peygamberin rolü, toplumdaki insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için gerekli kanunları belirlemek ve koymaktır (İbn Sina, 2013, s. 278).

“Bu, açık olduğunda, insanın varlığında ve hayatiyetini sürdürmesinde bir ortaklığın olması gerekir ve bu ortaklık muamele olmaksızın tamamlanmaz. Nitekim burada kendisine ait diğer sebeplerin ve muamelede kanunu ve adaletin bulunması gerekir. Kanun ve adalet için de bu kanunu ve adaleti uygulayan gerekir. Bunun da, insanlarla muhatap olmasının mümkün olması ve

onlara kanunu gerekli kılabilcek durumda bulunması açısından olması gerekir ve yine onun insan olması gerekir. Burada insanları ve görüşlerini kendi hallerine bırakması mümkün değildir. Aksi takdirde, görüş ayrılığına düşerler ve her biri kendisi lehine olan adalet ve kendi aleyhine olan zulüm olarak görür” (İbni Sina, 2013, s. 278).

Peygamberin koyduğu kanunların amacı ise şudur:

“Bu insan var olduğunda, Allah’ın emri, izni, vahyi ve kutsal ruhu ona indirmesiyle insanlara işlerinde kanunlar koyması gerekir. Böylece koyduğu kanunda temel olan, onlara tek ve kudretli olan bir yaratıcılara olduğunu, gizliyi de açığı da bildiğini, onun emrine itaatın onun hakkı olduğunu bildirmektir. Emrin yaratanın kendisine ait olmasının zorunlu olduğunu, ona itaat edenlere mutluluk veren bir mead [dönüş, son, ahiret], isyan edene de bedbahtlık veren bir mead hazırladığını bildirmelidir. Böylece çoğunluk İlah ve meleklerden onun [peygamberin] lisanıyla inen tasavvuru işitip itaat ederek telakki ederler. Peygamberin onları Allah’ı bilmeye ilişkin olarak O’nun bir, Hakk ve benzeri olmayan olduğu ötesinde bir şeyle meşgul etmesi uygun olmaz”(İbni Sina, 2013, s. 279)

Peygamber için aklın berraklığı, mükemmel hayal gücü ve boyun eğdirme yeteneği gibi birtakım şartların bulunduğu varsayılır. **Aklın berraklığı** ile meleklerden ve faal akıldan vahiy için yardım ister. **Mükemmel hayal gücü** peygamberi meleklerle katılmaya hazırlar. Peygamber meleklerin seslerini işitir ve sahip olduğu ilim vahye dönüşür. **Boyun eğdirme yeteneği** ise peygamberliğin sıhhatine olan dış hususlar, başka bir deyişle mucizelerden ibarettir. Peygamber, mucizeler yoluyla insanlara boyun eğdirebilmektedir. Zira mucizeler, peygamberin Tanrı tarafından gönderilmiş olduğunu ispatlamakta, bundan dolayı emirlerine boyun eğmelerini sağlamaktadır (Al-Gatas, 1968, s. 531-532).

İbni Sina, peygamberliğin dünyada varlığının zorunlu bir olgu olduğunu iki gerekçe ile değerlendirmektedir: Genel felsefi gerekçe, açıklandığı gibi, peygamberliği evrensel nizamın mükemmelleştiricisi saymaktadır. İrşâdî / yol göstericilik sebebi, daha önce belirtildiği gibi, müminleri hidayetle evrensel nizama yaklaştırır. Böylece şeri hükümler koyan, insanlar arasında adaleti hâkim kılan, ahirette kurtuluşun olduğu doğru yola ulaştıran bir peygamberin varlığı kaçınılmazdır. Buna göre peygamberin risâletinin iki yönü vardır:

Teorik Yön: Gayesi, semâvi öğretilerin yayılması, peygamberliğin hakikati, Tanrının varlığı ve ebedi hayattır. Mademki insanlar bu hakikatleri anlamakta farklıdırlar, o halde bu hakikatleri halkın kolayca anlaması için peygamberin bunları insanlara teşbih etmek, resmetmek, hikâye etmek yoluyla nakletmesi zorunlu olmaktadır (Al-Gatas, 1968, s. 532).

Pratik yön: Peygamberden başkasının belirleyemediği yöndür. Çünkü semâvi akıllar âlemi ile sadece o bağlantılıdır (Al-Gatas, 1968, s. 532).

İbni Sina, peygamberin ya da imamın varlığının gerekliliği, toplumun ve insanların liderliği ve toplumun işlerinin düzenlenmesi için gerekli kanunları koymak hakkında Farabi ile uyuşmaktadır. Bu görüş, bütün Şii mezhepleri tarafından da benimsenmektedir.

1. 6. 2. İbni Sina'nın Kuramında Meâd:

Meâd, peygamberin davetinde müjdelediği hususlardan biri olduğundan, İbni Sina'nın gördüğü şekilde meâdın hakikatini anlamak gerekmektedir.

Meâd'ın mahiyeti: İbni Sina, “meâd” kelimesinin türev anlamına başvurup analiz eder, sonra da bu analize göre görüşünü inşa eder. Ona göre “meâd” kelimesi, Arapçada “avdetün” kelimesinden türemiştir. Yani insanın sema içinde bulunduğu aynı mekana geri dönmesidir. Zira nefis, semâvi âlemi terk edip yeryüzüne gelmiştir ve bedene girmiştir. Öldükten sonra, cennette saadete erişmesi veya kötü ruhların *cehime* ve *siccine* (cehenneme) girmesi için asli mekânına dönmektedir (İbni Sina, 1982, s. 89-90). O halde meâdın hakikati, terimin açıklamasından da görülebileceği gibi, ruhların çıktıkları ilk âlemlerine dönmesi ve bedene eşlik ettikleri süre sonunda onu terk etmesidir.

Beden ve meâd: Yukarıdaki analizden meâdın ruhlara özgü olduğu anlaşılmaktadır. Peki, bu, bedenler için meâdın olmadığı anlamına gelir mi? Önceki semantik analizden anlaşılan budur. Fakat İbni Sina, *Kitâbu'l Necâd* isimli eserinde, meâdın bedenler için de geçerli olduğuna işaret eden sözler kullanır:

“Burada insanın nefislerinin bedenlerinden ayrıldıklarında bulundukları halleri ve hangi halleri ve hangi hale dönüşeceklerini incelememiz uygundur. Deriz ki Meadın şariat tarafından kabul edilmiş olan bir tarafı olduğunu bilmen gerekir.

Onun ispatı için şeriat yolu ve peygamberliğin haberi tarafından tasdik olunmasının dışında bir yol yoktur” (İbni Sina, 2013, s. 266)

Bu ise tıpkı nefis gibi bedeninin de diriltiilip geri döndürüleceği anlamına gelmektedir. Diriltiilip geri döndürüleceği haberi şeriat ve peygamberliğin doğrulaması yoluyla ispat edilir. Başka bir ifadeyle nefsin Kıyamet günü diriltileceğinin ispatı ancak nakil yoluyla yani Şeriat yoluyla olabilmektedir. Ancak bu, İbni Sina felsefesinden anlaşıldığı üzere, onun gerçek görüşü değildir. Çünkü o, bedenlerin diriltilmeyeceğine ve geri döndürülmeyeceğine, meâdın sadece nefisler için olduğuna inanır. İbni Sina, peygamberin bedensel meâddan (insanın Kıyamet Günü sadece ruhları ile değil de bedenleri ile haşrolunmasından) bahsetmesinin sebebinin, insanları hayır işlemeye teşvik etmek olduğuna vurgu yapar (İbni Sina, 1382H, s. 53). Zira peygamber insanlara akıllarının kapasitelerine göre hitap etmek zorundadır. Bu yüzden peygamber, insanlar üzerinde etkili olması için meâdın nefsin yanı sıra bedenle olacağını, Kıyamet günü cezave ödülün bedensel nitelikli olacağını söyleme yoluna gitmiştir (İbni Sina, 1382H, s. 56-59). Meâd felsefi yönden sadece ruhlar içindir. Fakat ameli yönden peygamber -insanları hayır işlemeye teşvik etmek için- bedensel meâddan bahsetmek zorunda kalmıştır. Zira halkın akli bedensiz meâdı tasavvur edemez.

Nefis ve meâd: İbni Sina’ya göre meâd, daha önce belirtildiği gibi, sadece nefis içindir. İbni Sina, *Kitâbu’l Necâd* isimli eserinde şöyle der: “Onlardan biri, akıl ve burhanı kıyasla idrak eden ve nübüvvetin de tasdik etmiş olduğudur ki, o da kıyasla mutluluk ve bedbahtlığın nefisler için sabit olmasıdır. Vehimler, açıkladığımız sebeplerden dolayı, şu anda onu tasavvur etmekte yetersiz kalırlar” (İbni Sina, 2013, s. 266-267). Buna göre nefsin meâdına iman etmek burhan ve akla dayanmaktadır. İnsan, meâd meselesini iyice düşündüğünde, bunun bedensiz şekilde sadece nefisler için olduğuna iman etmesi kaçınılmazdır. Bu, her insanın ulaşamadığı, sadece insanlardan özel bir kesimin ulaştığı düşünme seviyesidir.

İbni Sina’ya göre insanlar tabakalara, bilhassa iki tabakaya ayrılır: özel (havas) tabaka ve genel (avam) tabaka. Bu ayrımın sebebi, insanların akıl ve idrak kapasiteleri bakımından farklı olmalarıdır. Her tabakanın ikna edilmesi yolu veya üslubudiger tabakadan farklıdır. Filozoflar, insanların genelinin ikna edilmesi yolu hakkında ihtilaf halindedirler. Onlara yani filozoflara hitap etmek akıl ve mantık yoluyla olmalıdır, insanların geneline hitap etmek ise kendilerine etki etmesi için hatabı ile olmalıdır.

Onun için, peygamberler kitaplarında, sadece özel insanların anlayabileceği bazı hakikatlere atıfta bulunan sembolleri kullanmışlardır. İnsanların geneli ise kutsal kitap kendilerine kelimesi kelimesine ifade edildiğinde anlayacaktır. İbni Sina, sembollerin kullanılmasının sadece peygamberler ile sınırlı olmadığına, aksine Pythagoras ve Platon gibi filozofların da felsefe kitaplarında sembol kullandıklarına işaret eder. Zira insanların geneline gösterilemeyecek, fakat sadece akıl sahipleri ve filozoflara gösterilebilecek bazı hakikatler vardır (İbni Sina, 1994, s. 161-164).

1.6. 3. İbni Sina'da Tanrı Fikri ve Yaratılış

Kur'an, birçok ayetlerde Tanrının her şeyi yarattığını beyan edip onu Hâlik (Yaratıcı) olarak vasfetmiştir: **“İşte Rabbiniz olan Allah budur. O'ndan başka ilah yoktur. Her şeyin yaratıcısıdır, öyleyse O'na kulluk edin. O, her şeyin üstünde bir vekildir.”** (Enâm Suresi 102. Ayet) Ayrıca Kur'an, Tanrının alemini yaratmasının altı günde tamamlanmış olduğunu açıklar: **“Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva eden O'dur”** (Hadîd Suresi 4. Ayet). O altı günden iki günü göklerin yaratılması, dört günü ise yeryüzü ve üzerindekielerin yaratılması için ayırmıştır. Bu, ilk yaratılış ile ilgilidir. Tanrı evreni öncelikle insan için yaratmıştır. Kur'an ayrıca Tanrının yeniden yaratma, yani insanı ve âlemi yok ettikten sonra onları yeniden yaratma yeteneğinden de bahseder: **“Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir.”** (Necm Suresi 47. Ayet) O halde burada iki yaratılış vardır: Geçmişte tamamlanıp kendisinden âlemin yoktan varlığa çıkmış olduğu yaratılış ve Ahirette tamamlanacak olan diğer yaratılış; Diriliş Günü ve Kıyamet Günü.

Buna göre, Kur'an'da geçtiği şekliyle Tanrı tasavvurunun Aristoteles'in Tanrı tasavvuru ile bağdaşması mümkün olmaz. Aristoteles'e göre Tanrı, hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir. Öte yandan, bu tasavvur Yeni Platonculuk'tan tanıdığımız “teklik” fikri ile de bağdaşamaz. Bundan dolayı İbni Sina ve İslam filozoflarından diğerleri, felsefede geçen “Tanrı” anlayışı ile Kur'an'da geçen “Allah” anlayışını bağdaştırma teşebbüsüne önem vermişlerdir. Müslümanlar, âlemin ezeli olduğundan söz eden yayınlanmış Yunanca kitaplarla karşılaştıklarında, bu kuramın, Müslümanların bağlandıkları, Tanrının âlemin tamamının yoktan yaratıcısı olduğu bakış açısı ile çelişmekte olduğunu görmüşlerdir. Bu sorunla daha önce İskenderiyeli filozoflar yani Yeni Platoncular da karşılaşmışlardır. Onlar bu kritik konumdan, iki fikri bağdaştırdığını düşündükleri bir teori (“Sudur /

Feyz” teorisi) ile kaçınmışlardır. Müslümanlar bu sorunla karşılaşınca eski eserleri tekrar incelemeye başlamışlar, ardından bu teoriyi bulup felsefe ile dini bağdaştırma teşebbüsü olarak yeniden buna dayanmışlardır. Özellikle Müslüman filozoflar, bu teorinin Plotinos’a değil de Aristoteles’e ait olduğunu zannederek bu teoriyi esas almışlardır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, tercümanlar “Esulucia (Theologia)” kitabının Aristoteles’e ait olduğunu sanmışlardır (Al-Nacar, 1998, s. 140-141).

İbni Sina, alemin ya da evrenin yaratılış mahiyetini araştırırken feyz teorisinden etkilenmiştir. Bu teoriyi, daha önce belirttiğimiz gibi, Plotinos ve Fârâbi de dile getirmiştir. İbni Sina “sudur” sorunu çerçevesinde alemin yaratılışını ve varlığa çıkışını incelerken, “yaratılış”, *cevd*, *ibda* (yaratma) kudreti gibi farklı lafızlar kullanmaktadır. İbni Sina’nın “feyz” hakkındaki görüşü şu iki ilkeye dayanmaktadır:

1. Feyz ya da ibda ancak akletme ve tefekkürün ürünüdür. Yani Tanrının alemini yaratması, Tanrının kendi zatında tefekkür etmesi yoluyla yani Tanrının kendi zatı dışında bir şeyden etkilenmesi yoluyla değildir.
2. “Bir”den ancak bir çıkar.

İbni Sina’nın bu teori hakkında söylediğini anlamak için, öncelikle *vacibu’l vücud* ve *mümkiinu’l vücud* arasındaki meşhur ayrımından başlamak gerekir.

İbni Sina’ya göre varlık, varlığın zorunluluğu ve varlığın mümkünlüğü olmak üzere iki türdür. Varlığın mümkün oluşu şu anlama gelir: onun mevcut olmadığı varsayıldığında buradan bir imkânsız durum çıkmamakta, bu bir çelişkiye yol açmamaktadır. Mevcut olduğu varsayıldığında da imkânsız görülmemektedir. Dolayısıyla bu *vacip* değildir. Aksine varlığı ve yokluğu eşittir. Var olduğunda varlığının sebebi başkasıdır, kendi zatı değildir. Varlığın zorunluluğu ise onun mevcut olmamasının varsayılabilmesidir. Zira var olmaması imkânsızdır. “Zorunlu varlık, mevcut olmadığı farz edildiğinde kendisine imkânsızlık ilişen mevcut olandır. Mümkün varlık, mevcut olmadığı ya da mevcut olduğu farzedilinde kendisine imkânsızlık ilişmeyendir. Zorunlu varlık varlığı zorunlu olandır” (İbni Sina, 2013, s. 203). O halde varlık, hem varlığın mümkün hem de zorunlu oluşudur. Varlığın zorunluluğunu temele alırsak, Tanrının varlığı ispat edilebilir. Zira Tanrı *vacibu’l vücudtur*. Eğer varlığın mümkünlüğü söz konusu olursa, o zaman varoluşunun bir illetine ya da sebebine ihtiyaç duyulur. İşte bu son sebep Tanrıdır. Zira O *vacibu’l vücud* tur. İbni Sina *vacibu’l vücud*un sıfatlarını şöyle sıralar:

1. Kendisi bakımından zorunlu varlığın sebebi yoktur.
2. Kendisi bakımından zorunlu varlık, ilk varlık, ilk sebeptir.
3. Varlık bakımından her şeye tekaddüm eder.
4. Zorunlu varlığın kendisi süreklidir.
5. Kendisinden başka varlıklara muhtaç ve bağımlı değildir.
6. Kendisi bakımından zorunlu varlık birdir. Varlığını gerektiren kendisinden ayrı bir mahiyeti yoktur.
7. Tanımı yoktur, cinsi ve faslı yoktur, varlığına burhan gerektirmez.
8. Kendisi bakımından zorunlu varlık birdir, çokluk barındırmaz. Bileşik değildir, bölünmez, dengi ve zıddı da yoktur.
9. Kendisi bakımından zorunlu varlık yetkindir ve sırf iyiliktir.
10. Kendisi bakımından zorunlu varlık sırf akıldır (Sına, 2013, s. 204-215).

Evren, ışığın güneşten çıkması gibi, ezelden beri Tanrıdan (vacibul vücud) feyzdir (taşma) ya da sudurdur (çıkma). Zaman bakımından evren kadimdir, başlangıcı olmayandır. Mertebe bakımından ise beden ve gölgesi gibi Tanrıdan sonra gelir. Zira gölge zaman bakımından aynı anda bedenle birlikte hareket eder, fakat mertebe bakımından beden önce gelir, ondan sonra gölge gelir (Al-Nacar, 1998, s. 143-144). Tanrı, kendi zatında düşünüldüğünde evren ondan sadır olmaktadır. Başka bir deyişle Tanrının kendi zatında düşünmesi evrenin var oluş sebebidir. Tanrıdan ilk sadır olan ilk akıldır. Bu ilk akıl birdir, çünkü Tanrı birdir. İlk akıl Tanrı hakkında düşündüğünde ikinci akıl sadır olmaktadır. Kendi zatında düşündüğünde ise ondan felek sadır olmaktadır. Akılların sayısı on akla erişmektedir. Bunların insana göre en önemlisi faal akıl olarak isimlendirilen onuncu akıldır (Al-Nacar, 1998, s. 143-144).

1.7. Gazâli'nin Felsefeye Karşı Tutumu

Gazâli felsefeye karşı tutumunu *el-Münkız min 'ed-Dalâl* (Sapkınlıktan Kurtuluş) isimli eserinde ortaya koyarak şöyle der: Felsefeyi eleştirmeye yönelik kimsenin, öncelikle ayrıntılı bir şekilde onu incelemesi gerekmektedir. Din alimlerinden kimse bu vazifeyi (yani felsefe eleştirisini) yerine getirmemiştir. Filozoflara reddiye yazmakla meşgul olan kelimcilerin (kelam ilmi alimlerinin) kitaplarındaise sadece anlaşılmaz, karmaşık ve çelişkili birtakım sözler vardır (Gazâli, 2015, s. 13-14).

Gazâli'ye göre bir ekolü anlamadan önce onu eleştirmenin değeri yoktur. Aksine onu kapsamlı bir şekilde anlamak gerekir, ondan sonra eleştiri aşamasına geçilir. Bu nedenle Gazâli, bir öğreticinin yardımı olmaksızın filozofların kitaplarını incelemiştir. *El-Münkız min'ed-Dalâl* adlı eserinde söylediği gibi, üç yıl sonra bunlardaki hile ve aldatmayı keşfedebilmiştir: “Bu ilmi anladıktan sonra yaklaşık bir yıl öğrendiklerimi inceden inceye düşünmeye devam ettim. Bilgilerimi sürekli gözden geçiriyor, tekrar ediyor ve onun tehlikelerini ve derinliklerini araştırıyordum. Sonunda felsefenin hile ve aldatması ile hakikate ve hayale dayanan yönlerine şüphe etmeyecek şekilde vakıf oldum”(Gazâli, 2015, s. 14). Her ne kadar çok çeşitli ekole ayrılmış olsalar da, Gazali'ye göre filozofları yalnızca tek bir sıfat birleştirmektedir; bu da küfür, sapkınlık ve dinden çıkmaktır (Gazâli, 2015, s. 14).

Gazâli, *Makâsidü'l-Felâsife* (Filozofların Amaçları) adlı eserinde ise filozofların görüşlerini açıklamaktadır. Sonra *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserini yazmıştır. Bu kitapta filozofların görüşlerini eleştirmekte, zaaflarını ve çelişkilerini açıklamaktadır. Bu eserin temel yazılış amacı, felsefenin din ile bağdaşmadığını göstermektir. Bundan dolayı insanları filozofların kitaplarını okumamaya davet etmiştir. Çünkü bu dini hafif görmeye ve dinden uzaklaşmaya yol açmaktadır (Gazzalı, 2014, s. 1-3). Gazâli'ye göre tasavvuf hakikatin keşfine götürür. Filozofların dayandıkları akıl ise hakikati idrak etmek için yetersizdir.

Gazâli, *el-Münkız min'ed-Dalâl* adlı eserinde filozofları üç sınıfa ayırmıştır:

1. *Dehriyyûn* / Materyalistler: Bunlar, kâinatın ezeli olduğuna, Allah tarafından yaratılmadığına inanan ve Allah'ın varlığını inkar eden filozoflardan bir topluluktur.
2. *Tabiiyyûn*/Tabiatçılar: Bunlar alemin yaratıcısı Allah'ın varlığına inanıyorlar, fakat nefsin ölümsüzlüğünü ve ahireti inkar ediyorlar. Gazâli bunları da sapkınlar (zındıklar) olarak değerlendirir.
3. *İlahiyyûn*/Metafizikçiler: Bunlar, Sokrates, Aristoteles ve Platon gibi Yunan filozoflarıdır. Bunlar materyalistleri ve tabiatçıları eleştirmelerine rağmen onların bazı görüşlerini kabul etmişlerdir. Onun için onları ve Farâbi, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarından kendilerine tabi olanları tekfir etmek gerekmektedir (Gazâli, 2015, s. 14-17).

Gazâli, İslâm filozofları tarafından Arapçaya nakledilen Aristoteles felsefesini ise üç kısma ayırmıştır:

1. Tekfir edilmesi, küfür sayılması gereken kısım,
2. Bidat sayılması gereken kısım,
3. Asıl olarak inkar edilmesi gerekmeyen kısım (Gazâli, 2015, s. 17).

Gazâli, ayrıca, filozofların ilimlerini, matematik, mantık, fizik, metafizik, siyaset ve ahlak şeklinde çeşitli kısımlara bölmüştür. Fakat eleştirisinde en büyük bölümü metafiziğe ayırmıştır. Bunun nedenini de şöyle açıklamıştır:“ Filozofların en çok yanlışlıkları alan metafiziktir. Onlar, mantıkta ileri sürdükleri delillere bağlı kalamadılar ve bu nedenle aralarında birçok görüş ayrılığı meydana geldi”(Gazâli, 2015, s. 21).

Gazâli’ye göre filozoflar yirmi meselede hata etmişlerdir. Üç meselede onları tekfir etmek gerekmektedir. 17 meselede bidat çıkarmışlardır. Gazâli, bu yirmi meselenin batıl olduğunu göstermek için *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserini telif etmiştir. Filozofların tüm Müslümanlara muhalefet ederek küfre girmelerine neden olan üç mesele ise şunlardır:

1. Bedenler diriltilmeyecektir. Ödüllendirilecek ve cezalandırılacak olan sadece ruhlardır. Cezalar cismani değil ruhanidir.
2. O meselelerden biri de; “Yüce Allah küllileri bilir, cüzileri bilemez.” (Yani olayları külli, bütün olarak bilir, cüzi ve ayrıntılı olarak bilmez) sözleridir. Bu da aynı şekilde apaçık küfürdür.
3. Söz konusu meselelerden bir diğeri ise, alemin kadim ve ezeli olduğu hakkındaki görüşleridir. Müslümanlardan hiç kimse bu konularda onların görüşlerine katılmamıştır (Gazâli, 2015, s. 21-22).

1.8. İbn Tufeyl’de Din-Felsefe İlişkisi

İbn Tufeyl, İbn Rüşd döneminde yaşamış, Muvahhidler hanedanının iktidarında, Ebu Yusuf b. Yakup yönetimi altında 1185 yılında vefat edene değin sakin bir hayat sürmüştür. Din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış, hatta denilebilir ki *Hay bin Yakzan* adlı felsefi romanını bu uzlaşmayı öne çıkarmak ve kanıtlamak için yazmıştır.

Onun için *Hay bin Yakzân* romanının kahramanı Hay, romanın ikinci kişiliği Absal ile karşılaşınca akli bakışla hakikate ulaşmıştır; Absal ise hakikati din yoluyla öğrenmiştir. Birbirlerine hakikate ulaşmak için izledikleri yolu anlatmışlar, aklın ulaştığı hakikatler ile vahyin getirdiği hakikatlerin tam bir uyum içinde olduğunu görmüşlerdir (İbn Tufeyl, 1949, s. 45).

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân* romanının kahramanının yalnız yaşadığı adasında tek başına etraflıca ve derin düşünmek yoluyla ulaştığı hakikatin dine aykırı olmadığını göstermek istemiştir. Aynı şekilde ruhani manalar hakkında etraflı, derin düşünme ve yorumlamaya dayalı yol ile sadece ayetlerin zâhirine dayalı yol arasındaki farkı da göstermek istemiştir (İbn Tufeyl, 1949, s. 65-66).

İbn Tufeyl, bu yönleri öne çıkarmak için, Hay'ın büyüdüğü adaya yakın bir adanın varlığını hayal eder ve eskiden gelmiş peygamberlerden kalma bazı doğru inanç esaslarına iman eden bir milletin göç ettiği o adaya geçiş yapar. Bu millet, birtakım dini temsillere inanır, bunlarla insanları ya da halkı etkiler, ahlaki ve dini öğretilerini açıklar, zamanla bu milletin öğretileri yayılır ve nihayet tüm ada halkı bu inanca iman etmeye başlar (İbn Tufeyl, 1949, s. 33-38). Bu adada iki kişi büyür, Absal ve Salaman. Absal, bu milletin öğretilerine ve şeriatına iman eder, ancak te'vile fazlasıyla bağlıdır ve zâhiri manadan ziyade bâtını manaya yönelir. Salaman ise aksine daha muhafazakârdır. Dinin zâhirine bağlanıp te'vil ve akli düşünceden uzak durur (İbn Tufeyl, 1949, s. 55).

Şeriatta bir yandan uzlet ve yalnızlığın var olduğunu ifade eden sözler, öte yandan insanlarla iç içe olmak ve ilişki içinde olmak gerektiğini ifade eden sözler varken, kurtuluş ve başarı nasıl bağlantılı olabilir. Romanda Absal, mizacı gereği, derin düşünmeye eğilimli olduğundan uzleti seçerken, Salaman toplumla iç içedir. Çünkü mizacı gereği te'vil ve tefekkürden kaçınıp şüphe ve zanlardan uzak bir şekilde insanlar arasında yaşar. Başka bir ifadeyle Absal te'vil ve ruhani manalar hakkında düşünmeye eğilimli bir din adamını temsil ederken, Salama te'vilden uzak durup zâhiri manayı esas alan bir fakihi temsil eder. (Tufeyl, 1949, s. 66)

Absal ve Salaman arasındaki görüş ve eğilimdeki bu fark, onların ayrılmalarının da sebebidir. Absal, *Hay bin Yakzân*'ın yetiştiği adayı, ılıman havasını ve verimli toprağını işitmiş, derin düşünme eğilimi, yalnızlık ve uzlet arzusuyla uyumlu o adaya göç edip hayatının geri kalanını insanlardan uzak bir şekilde orada geçirmeye karar vermiştir.

Absal, adada Hay bin Yakzân ile karşılaşınca, nasıl büyüdüğünü, oraya nasıl ulaştığını sormuş, ebeveynini tanımadığını ve Tanrının varlığının bilgisine varıncaya dek bilgide nasıl ilerlediğini öğrenmiştir (Tufeyl, 1949, s. 45-50).

Absal, Hay bin Yakzân'dan hissedilir aleme ait o hakikatlerin ve farklı varlıkların vasfını ve Tanrının sıfatlarını işitince, kendi şeriatından gelen Tanrı, melekler, kitaplar, peygamberler, Ahiret günü, cennet ve cehennem ile ilgili şeylerin hepsinin ancak Hay bin Yakzân'ın şahit olduğu misaller olduğu hakkında şüphe etmemiştir. Böylelikle felsefe ya da aklın dinle bağdaştığına inanmaya başlamıştır (İbn Tufeyl, 1949, s. 43-50). Buradan hareketle, İbn Tufeyl, insanları dört kısma ayırmıştır:

1. Akli düşünme yoluyla iman eden filozof,
2. Te'vile bağlı din adamı,
3. Te'vilden kaçınan ve zâhiri manaya itimat eden fakih,
4. Taklit yoluyla iman eden, dinin hakikatlerini ancak misaller ve kıssalar yoluyla anlayan halk kesimi.

1.9. İbnü's-Salâh ve İbn Teymiyye'de Din-Felsefe İlişkisi

Mantık ve felsefe ilmini öğrenmeye karşı çıkış ancak Miladi on dördüncü asırda şiddetinin doruğuna çıkmıştır. Bu da hadis alimlerinin en önemlilerinden İbnü's-Salâh sayesinde olmuştur. Zira o, mantık ve felsefe öğrenmenin haram olduğuna dair meşhur bir fetva yayınlamıştır. Öğrencilerinden biri, mantık ve felsefe öğrenmek hakkındaki şeri hükmü sorduğunda, felsefe öğrenmenin haram olduğu ve dinde mantık kullanmanın caiz olmadığı, hatta İbn Sîna'yı öğretenin küfre girdiği, çünkü onun bir alim değil, insanları din yolundan çıkartan bir şeytan olduğu cevabını vermiştir (Al-Tavil, 1987, s. 120-123). İbnü's-Salâh'ın fetvası, insanların felsefeden uzaklaşmasında çok etkili olmuştur. Sünni din adamlarından çoğu, mantık ve felsefeyi eleştirmek istediklerinde bu fetvaya başvurmuşlardır (Al-Tavil, 1987, s. 123).

1328 yılında doğan Hanbeli mezhebine mensup İbn Teymiyye'nin de felsefeye şiddetli düşmanlığı bu konuyu araştıranların gözünden kaçmaz. Bu felsefe düşmanlığı eserlerinin isimlerinde açıkça görülmektedir. Özellikle, “*er-Red alâ Akâidi'l-Felsefe*” ve “*Nasîhatu Ehli'l-İman fi'r-Reddi alâ Mantiki'l-Yunan*” gibi eserleri böyledir. İkinci

eseri Suyûfî özetleyip “*Cehdü’l-Karîha fî Tecrîdi’n-Nasîha*” adını vermiştir. Bu kitapların en ayırt edici özelliği, mantık ve felsefeyle meşgul olmanın haram kabul edilmesidir (Al-Tavil, 1987, s. 1222-123).

İbn Kayyim el-Cevziyye, felsefeye düşmanlıkta hocası İbn Teymiye’nin yöntemini takip etmiştir. Fakat Mustafa Abdurrezzâk’ın dediği gibi, bu ikisi, felsefe ve felsefenin çeşitli kısımlarından olan mantık, fizik bilimleri, metafizik konularında geniş bir bilgi birikimine sahipler ve bu deneyimleriderin ve detaylı eleştirilerinde etkili olmuştur. (Al-Tavil, 1987, s. 134-135). Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye, “*Miftâhu Dâru’s-Sa’âde*” isimli kitabında felsefeyi şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Mantığın din için faydasız olduğunu, hatta şer’i olmayan başka ilimlere göre hiçbir faydasının olmadığını izah etmiş, mantığın dahil olduğu herhangi bir ilmi ifsat ettiğine vurgu yapmıştır (Al-Tavil, 1987, s. 134).

1.10.İslam Medeniyetinde Aydınlanma / Rönesans Örnekleri (İbn er-Ravendi ve Er-Râzi):

1.10.1.İbn er-Ravendi’ye göre akıl ve din:

İbn er-Ravendi, İslami fikri hareketler tarihinde sansasyonel bir figürdür. Doğum ve ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Büyük olasılıkla Hicri üçüncü yüzyılda öldüğü düşünülmektedir. İsfahan yakınlarında Revand’da yetişmiştir, sonra Bağdat’a yerleşip Mutezile’ye dahil olmuştur. Hatta Mutezile’nin büyüklerinden sayılması mümkündür. Fakat kısa bir süre sonra, tarih kitaplarının açıklayamadığı nedenlerden dolayı, onlara karşı çıkmıştır. Onları sert bir şekilde eleştirerek ateizme geçiş yapmıştır. Hepsisi de İslam’ın öğretilerine akli analizin uygulaması etrafında dönen pek çok kitap yazmıştır. İslam’ın dayandığı en önemli temelleri eleştirmiştir. Onun eleştirileri İslam’ın temelleri ile sınırlı kalmamıştır. Eleştirisini, İslam filozoflarına ve Mutezile ve Eş’ârialimlerinden büyük yazarlara da yöneltmiştir (Al-aasam A.-A. , 1978, s. 186-191).

İbn er-Ravendi, Mutezile, Hanbeliler, Şiiler, zındıklar, ateistler, filozoflar ve çeşitli sınıfta kelim alimleri ile aynı çağda yaşamıştır ve onlardan etkilenmiştir. Onların okullarından, yöntemlerinden ve düşünme üsluplarından etkilenmiştir. Farklı fikri doktrinler ve fikri akımlar arasında gidip gelmiştir. Zira o, önce Mutezile mensubu idi,

sonra bir Şii olmuştur, sonra hakim otoriteye karşı çıkan bir siyasetçi olmuştur, daha sonra ise yeni bir üslubu olan bir akılcı okul kurmaya çalışmış, bir aydın olmuştur. Bütün bunlardan dolayı sapkınlıkla, küfürle ve dinsizlikle suçlanmıştır. Bütün İslami mezhepler, dinî tartışmadaki benzeri görülmemiş cesareti yüzünden onu terk etmiştir. Keskin objektifliği nedeniyle İslam toplumundaki her merkezin öfkelerini uyandırmıştır. Felsefe, kelam, dilbilgisi, din, siyaset ve mantık hakkında kitaplar yazmıştır. Birçok eseri, dağınık parçalar dışında, bize ulaşmamıştır. O parçaları da rakipleri nakletmişlerdir (Al-aasam, 1975, s. 7-9). İbn er-Ravendi dağınık ve şüpheli kimi unsurlar içerecek şekilde bugüne aktarılmıştır. Zira ondan kalan her şey, rakip yazarların kitaplarıyla bugüne ulaşmıştır. İki kişi, İbn Khalkan ve Şerif Al-Murtada dışında kimse onu savunmayı düşünmemiştir. Bununla birlikte biz, onun eserlerinin İslamı temele alan farklı fikirlerdeki çok fazla kişiyi dehşete düşürmüş olduğunu görmekteyiz. Kindî, Fârabi, Eş'âri, El-Khayyat ve onlardan başka daha birçok kişi ona reddiye yazmıştır. Bu reddiyelerden bize sadece El-Khayyat'a ait *El-İntisâr* isimli kitap ulaşmıştır. Bu kitapta, *Fadihat al-Mu'tazilah* isimli kitaba reddiye vardır. İbn er-Ravendi, bu kitabı Câhiz'e ait *Fadilat al-Mu'tazilah* isimli kitaba reddiye olarak yazmıştır. İbn er-Ravendi bu kitabı Mutezile'den ayrıldıktan sonra yazmış ve Mutezilenin fikirlerindeki çelişkileri açıklamıştır. Bu nedenle, Mutezile'nin tüm alimleri ona karşı durmuştur (Al-aasam, 1975, s. 8). Mutezilenin inançlarını çürütmeye kalkışmış olduğu gibi, aynı şekilde diğer mezheplerdeki aşırı fikirlere sahip kişilerin inançlarını ıslah etmeye çalışmıştır. Bütün bunlardan dolayı, çeşitli mezheplerden fanatiklerin zulmünü görmüştür. Bunun iki sonucu ortaya çıkmaktadır: İlk sonuç, tüm farklı mezhepler ondan uzak durmuşlardır. Hatta ateizmle suçlanmış olan yazarlar da ondan uzak durmuşlardır. İkinci sonuç, ölünceye kadar gittiği her yerde dövülmesi ve kovulmasıdır. Ölümünden sonra da, genellikle insanlık düşünce tarihinde liberal aydınlara yöneltilen çeşitli suçlamalarla suçlanmıştır. Kaynaklar, neredeyse oybirliğiyle, onun Kur'an'ı, peygamberleri ve bütün dinleri eleştirdiği üzerinde birleşmektedirler. Ayrıca, Müslümanların imamının (Halife) seçiminde kullanılan siyasi yöntemlerle alay etmiştir (Al-aasam, 1975, s. 8-9).

En önemli kitaplarından biri, el-Câhiz'in Mutezile'yi savunmak ve Şiiliği eleştirmek için yazmış olduğu, *Fadiletu'l-Mu'tezile* kitabına reddiye olarak yazmış olduğu *Fadihatu'l-Mu'tezile* kitabıdır. İbn er-Ravendi, Şiilerin bir üyesi olduğu için, bu kitapta

Mutezileyi eleştirmeye ve Şiileri savunmaya çalışmıştır. Bu kitabın Mutezile üzerinde büyük bir etkisi vardı. Bunun için, bütün Mutezilelerin İbn er-Ravendi'nin kitabını eleştirdiklerini görmekteyiz. *El-Dâmiğ* kitabı, Kuran'ı eleştirmektedir. *El-Ferid* kitabı, Nebi Muhammed'i eleştirmek hakkındadır. *El-Zümürüd* kitabında resuller eleştirilmektedir (Medkur, 1968, s. 82).

Son kitap özellikle önemlidir. Zira peygamberlik ve diğer dinsel konular hakkında İbn er-Ravendi'nin akli eleştiriyi nasıl kullanıldığına dair bize bir fikir vermektedir. *El-Zümürüd* adlı kitap yakın zamana kadar bilinmiyordu. Paul Kraus Hindistan'da bu kitabın el yazmasını keşfetti. *El-Zümürüd* adlı kitabı, Hindistan'daki İsmaili el yazmalarından birisinin içeriğinde bulmuştur. Bu kitabın tamamı kayıptır. Fakat biz ondaki mevcut fikirlerin en önemlilerini İsmaili el-Mueyyid fi'd-Din Hiballah b. Umran el-Şirâzî el-İsmâîlî'nin aktarımıyla biliyoruz (Medkur, 1968, s. 82).

İbn er-Ravendi, kitabına insan aklını yücelterek başlamıştır ve akı, bilmenin tek yolu olarak değerlendirmektedir. Muhaliflerinin bu önemli ilke üzerinde onunla aynı fikirde olmalarını istemektedir. Çünkü akıl insandaki en önemli şeydir; onun aracılığıyla eşya değerlendirilebilir ve din, yaşam ve tarih hakkında doğru, yanlış bilinebilir (Kraus, 1943, s. 31).

İbn er-Ravendi, insan aklının nübüvvetin değerini test edebildiğine vurgu yapmaktadır: Zira Peygamberin öğretileri akıl ile tutarlı olursa, o zaman onlara yani vahye gerek yoktur. Ancak vahiy, akla ters düşerse, bu durumda, aklın hükmü doğru olmalıdır, din öğretileri boş, geçersiz ve değersiz olarak değerlendirilmelidir (Kraus, 1993, s. 139).

İslam dininin öğretilerinin akıl ile açıkça çeliştiğini ve bu nedenle kesin olarak reddedilmesi gerektiğini kabul etmektedir. İbn er-Ravendi, abdest, namaz, Kâbe'nin etrafında tavaf gibi Müslümanlara dayatılan çok sayıda dini emirlerin anlamını sorgulamaktadır. Kâbe ve diğer yerler arasındaki fark nedir ve kutsal yerleri ziyaret etmenin anlamı nedir? (Kraus, 1993, s. 139).

İbn er-Ravendi, bilimlerin, astronomi, müzik ve diğer bilimlerin kaynağını peygamberlere bağlı kılan yazarları eleştirmektedir. Zirabütün bu bilimlerin insani güçlerin üstünde bir güçten elde edilmesine ihtiyaç yoktur. Euklides ve Batlamyus'un bilimde büyük başarıları olmasına rağmen, hiç peygamberlik iddiasında

bulunmamışlardır. *El-Ferid* isimli başka bir kitapta şöyle demektedir: “Euklides ve Batlamyus bilimde büyük başarılarla ulaşmış olmasına rağmen, hiç bir zaman peygamberlik iddiasında bulunmamışlardır” (Kraus, 1993, s. 139-140).

İbn er-Ravendi, akılla çeliştikleri için mucizelerin varlığını reddetmektedir. Nebi Muhammed zamanında mucizelerin İslam’da bir varlığı yoktu. Zira onlar, sonra gelen yazarların uydurmasıdır. Bu mucizelerden bazılarının yalanlarını öğrenmek için fazla çaba gerekmemektedir. Meleklerin, Kureyş’e karşı Müslümanların saflarında yer almaları hikâyesini gülünç olarak nitelendirmektedir. Çünkü onlar, Kureyş’ten sadece çok az sayıda kişiyi öldürebilmişlerdi. Zira meleklerin katılımı² doğru olsaydı, düşmandan çok sayıda kişiyi öldürürlerdi. İbn er-Ravendi, meleklerin, Müslümanların büyük bir yenilgiye maruz kaldığı “Uhud” savaşında neden Müslümanlara yardım etmediklerini sorgulamaktadır (Kraus, 1993, s. 140-141).

İbn er-Ravendi’nin Nebi Muhammed’in mucizelerinin eleştirisine gösterdiği ilgiyi açıklayabilecek muhtemel sebep, onların onun peygamberliğinin kesin kanıtı sayılmalarıdır. Nitekim mucizeler sorunu, ilk olarak üçüncü yüzyılın ilk yarısında kelim alimlerinin araştırmalarında merkezi işgal etmiştir. Müslümanlardan Sünniler, mucizeler hakkında Müslümanların genel haberlerini kabul etmişlerdir ve onlara özel eserler yazmışlardır. Et-Taberi, “*Din ve Devlet*” kitabında mucizeler için özel bir bölüm ayırmıştır. İbn Saad, “*Tabakât*” kitabının ilk bölümünde, “Peygamberlik belirtileri” olarak adlandırdığı bir bölümde mucizelerle ilgili tüm rivayetlerden bahsetmektedir. Bütün bunlar, İbn er-Ravendi’nin yaşadığı dönemde bu konunun önemini kanıtlamaktadırlar. Bu yüzden onun mucizeler konusuyla çok ilgilendiğini görmekteyiz. İbn er-Ravendi, genel olarak tüm peygamberlerin peygamberliğini ve özellikle de Nebi Muhammed’in peygamberliğini onaylamayı reddetmesinden dolayı, peygamberliğin geçerliliğinin kanıtını, yani mucizeleri çok keskin bir şekilde eleştirdiğini görmekteyiz (Kraus, 1993, s. 140-141).

Mucizeler haberi bize raviler yolu ile gelmiş olan hadisler aracılığıyla ulaşmıştır. Başka bir ifadeyle, Resul’den rivayet edilen hadis ya da Resul zamanında meydana gelmiş olan olaylar, bize ulaşana kadar nesilden nesle hadisleri nakledenler yolu ile

² Bununla kast ettiği Bedir savaşındır. Bu savaşta Müslümanlar, Kureyş’li savaşçılara karşı zafer elde etmişlerdi. Zafer elde etmelerinde meleklerin Müslümanlara yardım ettiği söylenmiştir.

nakledilmektedir. Bu nakliden kişilerin davranışları iyi kabul edildiğinde, bu hadis de“mütevâtir” kabul edilmektedir.³ İbn er-Ravendi, tevâtürü de eleştirmektedir. Zira o, tevâtür adamlarından birisinin yalan söyleyebileceği hususunda Mutezile ile uyuşmaktadır. Buna göre, doğal olarak hepsi de yalan söyleyebilir. Çünkü hepsinin yalan söylemesi, ancak bir tek kişinin tek başına yalan söylemesinden hareketle sonuç olarak çıkarılabilir. Zira adamlardan biri yalan söylediye, sonuçta hepsi de yalancı olabilir (Kraus, 1993, s. 142).

İbn er-Ravendi, sadece tevâtürü eleştirmekle yetinmeyip aynı zamanda icmaayı⁴ da eleştirmektedir. Böylece Resul’ün icmaayı benimsemeyi emretmiş olduğu husus batıl bir esas üzerine kuruludur: Dini bir konuda hem fikir olan Müslümanlar; Yahudilik ve Hristiyanlık gibi vahyedilmiş bir dine mensup olan milletlerin toplamına kıyasla sadece küçük bir grupturlar (Kraus, 1993, s. 142-143).

Birçok Müslüman alim, Kuran’ın bir mucize olduğunu ve onun Nebi Muhammed’in Allah’ın bir elçisi olduğuna dair en büyük delil olduğunu kabul etmektedir. İbn er-Ravendi, bu görüşü eleştirmektedir ve Kuran’ın mucize oluşunun ispat edilmesinin imkansız olduğunu söylemektedir. Bir Arap yazarın Arap yazarların geri kalanından belâgat bakımından üstün görünmesi mantıksız değildir. Dolayısıyla onun kitabı belâgatle nitelendirilmiş olur. Ancak bu belâgat, onunharika veya mucize olmasını gerektirmez. Biz, bu edebi mucizenin, acemlerden yani Arap olamayan ve Arapça bilmeyenler bakımından kesin bir kanıt olmadığını inkar edemeyiz. Bu yüzden Kuran’ın onun için yani Arap olmayan için bir mucize olduğunu kanıtlamak mantıksızdır (Mez, 1940, s. 112). Birçok eleştiriye neden olan görüş, bir kişinin belagat bakımından Kuran’dan üstün bir metin getirebileceğini söylemesidir. İbn er-Ravendi bu noktada durmayıp, daha da ileri giderek şöyle demiştir: “Kuran çok hikmetli bir söz değildir, içerisinde çelişki ve hata vardır” (Al-Khayyat, 1925, s. 12).

³ Tenvâtür, dilde,“birbiri ardınca gelmek” demektir. İstılahta tenvâtür, yalanda birleşmeleri imkansız olan bir gruptan başka bir grubun aktarmasıdır.

⁴ İcmaa: İslâm inancının üzerine kurulduğu şu dört esastan birisidir: Kur’an, Sünnet, Kıyas ve İcmaa. İcmaa şöyle tarif edilmektedir: Resul’ün vefatından sonra her asırdaki alimlerin her dini meselede ittifak etmeleridir.

1.10.2.Ebu Bekir Râzi'ye Göre Din ve Felsefe

1- Ebu Bekir Râzi'ye Göre Nübüvvet / Peygamberlik Teorisi:

Râzi'nin düşüncelerinin gerçek bir resmini veremeyeceğimiz açıktır. Çünkü orijinal metinlerin büyük bir kısmı elimizde değildir. Bu alanda sahip olduğumuz her şey, muhaliflerin onun düşüncelerini ve sözlerini sunuş biçimine bağlıdır: Bu da ya o sözlerin bağlamından koparılmış olarak, ya kısaltılmış olarak ya da yalnızca anlam olarak aktarılmış olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Buna ilaveten bu eserlerin azlığı, gerçek kapsamlı bir görüşün oluşumuna izin vermemektedir. Yine de biz, bu az sayıda parça ve rivayetten hareketle Râzi'nin din ve felsefe ilişkisi hakkındaki düşüncelerini olabildiğince açıklamak için elimizden gelenin en iyisini yapacağız. Ancak biz, Râzi'nin yaşamı ve fikirleriyle ilgili bu rivayetlerin ve haberlerin ulaştığı doğruluk derecesine güçlü bir çekince koyduğumuzu da söylemeliyiz (Pines, 1946, s. 36-37).

Bu metinlerden hareketle görülmektedir ki, nübüvvet teorisi, Râzi'nin dinleri eleştirisinde en büyük yeri işgal etmektedir. Zira er-Râzi, nübüvveti inanmamaktadır. Onun nübüvvet eleştirisi, akli ve tarihi değerlendirmeler esasına dayanmaktadır.

Akli yönden, Râzi'ye göre, aklın tek başına iyi ve kötüyü bilmek için yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuyu anlatmakla yetkili kılınmış insanların Tanrı tarafından gönderilmesine gerek yoktur. Diğer bir deyişle, insanların neyin iyi, neyin kötü olduğunu görmeleri için peygamberlerin yönlendirmesine gerek yoktur. Çünkü insan, iyilik ve kötülük arasında ayırım yapabileceği bir araca sahiptir. Er-Râzi'nin, *et-Tıbbu'r-Ruhani* kitabının girişinde şöyle dediğini görmekteyiz: Bize dünyada yararlı olanı ve zararlı olanı ayırt edebilmemiz için, Tanrı akli vermiştir. Bu nedenle, Er-Râzi, akli Tanrının insan üzerindeki en üstün nimeti ve bize en faydalı şey olarak değerlendirmektedir. Akıl yolu ile bize yararlı olanı fark edebiliriz. Akıl, hayatta hayatımızı daha kolay hale getirme yolunu bize gösterir; o, doğada gizemli her şeyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Başka bir ifade ile her şey aklın hükmüne tabi olmalıdır (Er-Râzi, 1978, s. 35-37).

Er-Râzi ve İbn er-Ravendi arasında Tanrının insana vermiş olduğu nimetlerin en büyüğünün akıl olduğu ve herşeyin aklın hükmüne tabi tutması gerektiği hususunda

büyük benzerliğin var olduğunu görmekteyiz. Zira İbn er-Ravendi, bu nübüvveti iptal edişini bu giriş üzerine inşa ederken, Er- Razi de aynı şeyi yapmak istemiştir. Özellikle o, aklın konumuna vurgu yapmaktadır. O, akla, İbn er-Ravendi'nin sadece ahlak ile ilgili sınırladığı gibi değil de aynı zamanda ilahi konularla ilgili de bir rol atfetmektedir. Zira şöyle demektedir: İnsan sadece akıl ile Tanrının bilgisine ulaşabilir. Bu, akılla ahlaki ve ilahi her şeyi bildiğimize göre, nübüvvetin yersiz olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü nübüvvet bundan daha fazlasını yapmaz. Peygamber, iyiliğin ve kötülüğün ne olduğu konusunda bizlere ahlaki alanda bilgi verir. Tanrı ile ilgili hususta ise, bize Tanrının nitelikleri, ona ulaşma ve yaklaşma yolu ve Tanrının varlığını ispatlama keyfiyeti hakkında bilgiler verir. İbn er-Ravendi'nin, “akıl bize sadece ahlaki konularda bilgi sağlamaktadır, bu yüzden bize bu ahlaki şeyleri gösterecek nübüvvete gerek yoktur” sözüne şöyle cevap verilebilir: Abdurrahman Bedevi'nin dediği gibi, “peygamberler, yalnızca ahlaki açıdan değil, uluhiyetle ilgili şeyleri de açıklamak için gelmişlerdir”. Er-Râzi ise, aklın bize ahlak alanında da uluhiyet alanında bilgi sağladığını söylemektedir (Bedevi, 1993, s. 334-240). İbn er-Râzi, aklın her şeyin kaynağı olduğuna vurgu yapmıştır. Er-Râzi, modern çağda bile, her çağdaki büyük rasyonalistlerde dahi göremeyeceğimiz bir ifade biçimi ile çağrıda bulunmaya başlamıştır. Zira Yunan filozofları, - Platon'da görüldüğü gibi - kendi düşüncelerinde, aklın gücüne inanmanın yanında, bir tür nübüvvet olan vahiy ve ilham için de yer bırakıyorlardı. Modern zamanlarda, us-dışı kavrama biçimleri birçok felsefi doktrinde hala büyük rol oynamaktadır.

Razi'nin, *Et-Tıbbu'r-Ruhanı* adlı kitabının bir bölümünü yazmasının asıl amacı, nübüvvetin kaldırılmasıdır. Zira o, bu bölümde, aklın hayattaki her şey hakkında hüküm vermesi gerektiğine vurgu yapmayı sürdürmektedir (Er-Razi, 1978, s. 169-174).

Er-Râzi, akli bir esasa göre nübüvveti inkar ettikten sonra, onun olabilirliğini de ayrıntılı bir şekilde inkar etmeye başlamıştır. Zira nübüvvet meselesi hakkında Ebu Hatim er-Razi ile yaptığı görüşmede şunları söylemiştir:

Birincisi: Tanrı, hangi esasa göre bazı kişileri tercih etmektedir ve nübüvvetle görevlendirmektedir?

İkincisi: Bu tercihte insanlar arasında çatışma olmasının sebebi yok mudur? Nitekim tarihte, farklı dinler arasındaki çatışmayla bu meydana çıkmıştır.

İlk meseleye gelince, Er-Râzi'ye göre, İlahi hikmet / bilgelik, neyin yararlı olduğunu, neyin zararlı olduğunu idrak etmek ve kötülüğü iyilikten ayırt etmek kudretinde insanların eşit olmasını ve bazı bireyleri tercih ederek insanlar arasında çatışma için bir alan bırakmamasını gerektirmektedir. Zira her fert için çatışmaya yol açan bir bağlılık olacaktır. Başka bir deyişle, Er-Râzi'yi göre, bütün insanlar iyi, kötü, zararlı ve yararlı olanı ayırt etme yeteneklerinde eşit olmalıdırlar. İnsanların bazıları başkalarına tercih edilirse, yani Tanrı insanlardan birini seçer, bilim ve vahyi ona tahsis ederse, bu onların aralarında bir çatışmanın ortaya çıkmasına yol açar (Er-Razi, 1939, s. 295).

Ebu Hatim er-Râzi -İsmailî mezhebinin takipçilerinden birisi- şu açıklamalarla ona cevap vermektedir: İnsanlar ve mertebeleri arasında farklılıklar vardır. Zira insanlar dünyada, bilim sahibi ve bilim öğrenen, imam ve imama tabi olan şeklinde kısımlara ayrılmışlardır. İnsanlar birbirlerine ihtiyaç duymadan yaşayamazlar. Aksine hepsinin de birbirine ihtiyacı vardır. Akılları ile imamlara ve alimlere ihtiyaç duymamaları söz konusu değildir. İnsanlar, hayatta kendilerine tabi olmak için imamlara muhtaçtırlar. Doğanın sırlarını öğrenmek için alimlere muhtaçtırlar. Ebu Hatim er-Razi'ye göre, Ebu Bekir er-Râzi bizzat kendisiyle çelişmektedir. Zira o, insanların kendilerine neyin yarar sağladığını, neyin zarar verdiğini algılama becerilerinde eşit olduğunu iddia etmektedir. Sonra Ebu Bekir er-Razi felsefe ve bilimleri anlayan tek kişi olduğunu iddia edip kendisinden başka insanlara bu bilimleri yasaklamıştır. Bunun için onların kendisinden öğrenip kendisine tabi olmaları gerekmektedir (Er-Razi, 1939, s. 296).

Ebu Bekir Er-Râzi bu eleştiriye şöyle cevap vermektedir: o bu bilimleri ve bilgileri anlayan tek kişi olduğunu iddia etmemiştir, ama onu elde etmeye özenle çalışmıştır, fakat başka insanlar onu elde etmeye çalışmamışlardır. Başka bir ifadeyle, onu elde etmek için gayret göstermemişlerdir. Ebu Bekir er-Razi, kendisinde başkasında olmayan bir ayrıcalığın olduğunu iddia etmemiştir. Zira herkes, ciddi bir şekilde isteyip, gayret gösterdiği takdirde bilimleri öğrenebilmektedir. Er-Razi'ye göre, insanların bilimleri anlayabileceğine dair delil, onların hayatlarında ve ticaretlerinde sadece zeki ve bilim adamları tarafından keşfedilebilecek şeyleri keşfetmeleridir. Bunun nedeni, onları elde etmek için çok fazla gayret göstermeleridir (Er-Razi, 1939, s. 296). Bu cevapta, Razi ile

Platon'un öğrenme teorisi, özellikle de “*Menon*” diyalogunda sunulanlar arasında büyük bir benzerlik olduğunu görmekteyiz: Platon'a göre olduğu gibi, Er-Razi'ye göre de mesele, doğumumuzdan beri her birimizde yaratılışla mevcut olan yetenekleri uyandırmak ve kullanmak meselesidir. Misyonumuz, bu yaratılıştan gelen yetenekleri uyandırmaktır. Er-Razi'ye göre, insanlar eşit yeteneklere sahip olarak doğmaktadırlar. Aralarındaki farklılık ancak daha sonra gelmektedir. Bu, bazısının kendi yeteneklerini geliştirmekten ziyade başka şeyleri tercih etmelerinden ve dikkatlerini anlamsız yönlerle yöneltmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, Ebu Hatim er- Razi ona “insanlar akıl ve zekâda eşit midirler yoksa değil midirler?” diye sorduğunda o, şöyle cevap vermiştir: yeteneklerini geliştirmek için çok uğraşırlarsa, akıl ve zekâda eşit olurlar.

İkinci meseleye gelince, Ebu Hatim er-Râzi'nin, “*Alam Nübüvve*” adlı kitabında aktardığı alıntılardan da görüldüğü gibi, Ebu Bekir er-Razi, “*Maharik el-Enbiyah*” adlı kitabında ona açıklama yapmıştır. Ebu Bekir er-Razi, peygamberler arasında ihtilafın olduğunu ve bu ihtilafın bu dinlere mensup olanlar arasında nasıl çatışmaya yol açtığını açıklamıştır. Zira Ebu Bekir er-Razi, şöyle demektedir: Peygamberlerin sözleri bir peygamberden diğerine farklılık göstermektedir. İsa, Tanrının oğlu olduğunu söylemiştir, Musa ise, Tanrının bir oğlu olmadığını iddia etmiştir ve Muhammed, kendisinin diğer insanlar gibi olduğunu, kendisi ile bütün insanlar arasında bir farkın olmadığını iddia etmiştir. Zerdüşt ise, tüm peygamberlere alemin kadim / ezeli oluşu, alemin oluşum keyfiyeti, iyilik ve kötülüğün nedeni hakkında muhalefet etmiştir. Muhammed, İsa'nın öldürülmediğini iddia etmiştir, Yahudiler ve Hristiyanlar öldürüldüğünü ve çarmıha gerildiğini iddia etmektedirler. Peygamberler arasındaki bütün bu farklılıkları Er-Razi, peygamberliğin batıl / geçersiz oluşunun kanıtı olarak almaktadır. Çünkü nübüvvetin aslı, tek Tanrı tarafından gelen vahiy esasına dayanmaktadır. Mademki kaynak tektir -yani nübüvvetin aslı kaynağı tek olan Tanrı'dan gelen vahiydir- o halde, ondan kaynaklanan sözün çelişkili olmaması gerekmektedir. Aksi halde, çelişkiyi ve farklılığı Tanrıya bağlamış oluruz ki bu Tanrı için imkansızdır. Hepsinin tek olan Tanrının vahyinden kaynaklandığını iddia etmeleri ile Peygamberler arasındaki çelişkinin var olması, onların doğru olmadığını göstermektedir (Er-Razi, 1977, s. 69-70).

Buradan hareketle, Er-Râzi'nin Peygamberliği batıl görmesini üzerine inşa ettiği temeller şöyle özetlenebilir:

1. Akıl, insan hayatında iyi, kötü, zararlı ve yararlı olanı bilmek için tek başına yeterlidir. Kutsal olanın sırlarını öğrenmek için de tek başına yeterlidir. Ayrıca yaşam işlerini düzenlemek için tek başına yeterlidir. Bunların yanında, akıl vasıtası ile doğanın sırları açığa çıkarılabilir. Bize nasıl davranılacağını anlatmak ve bize bilim hakkında bilgi vermek için peygamberlerin gelmesine gerek yoktur. Zira akıl bunların hepsini yapmaktadır.
2. Bazı insanları tercih edip de tüm insanlara rehberlik etmesi için Tanrının onları yetkili kılmasının bir anlamı yoktur. Zira hepsi akıl ve zekâda eşit olarak doğmaktadırlar. Farklılık, yaratılıştan gelen yetenek ve beceride değildir, bu ancak o yeteneklerin ve becerilerin geliştirilmesi, yönlendirilmesi ve yetiştirilmesindedir.
3. Peygamberler kendi aralarında çelişkilidirler. Söyledikleri hususta kaynakları tek olan Tanrı olduğuna göre, onlar haklı konuşmuyorlar. Peygamberlik batıldır. Kaynak, Tanrıdan vahiy almaları olsaydı, sözleri çelişki ve farklılıktan arınmış olurdu. Zira Tanrının öğretilerini bir peygamberden diğerine değiştirmesi mantıksızdır.

2- Genel olarak dinlerin eleştirisi:

Er-Râzi'nin eleştirisi, aralarında ayırım yapmadan tüm dinleri kapsamıştır. Bu, onun görüşlerinin belirli bir dini mezhep adına olmadığı ve sadece İslâm'a yöneltilmediği anlamına gelmektedir. Zira onun, farklı büyük dinler arasındaki genel çelişkiyi açıkladıktan sonra onları tek tek ele aldığını görmekteyiz.

Onun Yahudileri şöyle eleştirdiğini görmekteyiz: Yahudiler, Musa'nın, Tanrının kadim / ezeli olduğunu, üretilmiş olmadığını, hiçbir şeyin kendisine faydası olmayacağını ve zarar vermeyeceğini söylediğini söylemektedirler. Ancak, Tevrat'ta, aşağıdaki olaydan bahsedilmektedir: "Yahudiler, kokuları Allah'a ulaştırsın diye yağları ateşe koydular". Er-Râzi şöyle soruyor: Tanrının sabit olup herhangi bir şeyden etkilenmediği sözünü ve Tanrının kokulardan etkilendiği sözünü, bu iki çelişkili anlatıyı nasıl bağdaştırabiliriz?

Tevrat'ta çelişkili söz olduğunu görmekteyiz. Onun kadim olduğu, üretilmediği ve parçaların bir araya gelmesinden oluşmadığı sözü var, bir de Tevrat'ta Tanrının bir beyaz saç ve sakallı yaşlı adam şeklinde ortaya çıktığı hikayesi var. Er-Râzi'nin görüşüne göre bu, benzetme ve cisimleştirmedir ki, Tanrının parçalardan oluşmuş ve üretilmiş bir cisim olmasını gerektirmektedir. Bu, iki sözün aynı anda kullanılması bir çelişkiyi ortaya çıkarır. Tanrının doğasının beyanından vasıflarının beyanına geçerse, Tevrat'ta konumuna layık olamayacak vasıfların Tanrıya atfedildiğini görürüz. Örneğin, Tanrıyı öfke ve sevinç gibi insan özelliklerine benzetmek, Tanrının, Tanrıya layık olmayan bir bedeninin ve diğer vasıflarının olması anlamına gelir (Er-Razi, 1977, s. 69-70).

Buna benzer bir biçimde, Er-Razi Hristiyanlığı da eleştirmiştir. Hristiyanlık hakkında ilk önce şununla işe başlamıştır: Tanrının yanında yaratılmamış kadim bir varlığın olduğu sözleri şirke götürmektedir. Sonra da Mesih'i eleştirmektedir. Çünkü o, Tevrat'ı tamamlamak için geldiğini söylemiştir. Gerçekte ise, Yahudilik yasalarını nesh etmiştir ve hükümlerinin çoğunu değiştirmiştir. Hristiyanlığa üçüncü eleştirisi de Mesih veya Tanrının üçten oluşmasıdır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh (Er-Razi, 1977, s. 70-71).

Sonra, çelişkilerini göstererek, dinlerin geri kalanına yönelik saldırılarına devam ettirmektedir. Er-Râzi onlardan şöyle bahsetmektedir: Maniheizm, gökyüzünün şeytanların derilerinden olduğunu, gök gürültüsünün İfrit'in sesi olduğunu, depremin yeraltındaki şeytanların hareketi olduğunu -ve akıl yönünden kabul edilemeyen birçok öyküyü- iddia etmiştir. Mecusileri de aynı şiddetle eleştirmiştir (Er-Razi, 1977, s. 70-72).

Ne var ki, Er-Râzi dinleri sadece içerisinde çelişkiler gördüğü husus açısından eleştirmekle yetinmemiş, aynı zamanda bir rakibinin ona yönlendirebileceği bir itiraza da cevap vermek istemiştir. O da şudur: Söylediğine göre dinlerde çelişki varsa, Er-Râzi, bu büyük insan kitlelerinin o dinlere bağlı olmasını nasıl açıklamaktadır? Herhangi bir din benimsemeyenleri çok nadir olduğu doğruysa, dinlerin böylesine yayılmasını nasıl açıklamaktadır? Razi, kendileri hak ehli olmalarına rağmen filozofların takipçilerinin eksikliğini nasıl açıklamaktadır? Bu itirazlara Er-Râzi, rakiplerinin kendisine yöneltmesini beklemektedir.

Er-Râzi, rakiplerinin kendisine yöneltmesini istediği bu itiraza şöyle cevap vermiştir: İnsanlar, dinlerini filozoflar gibi araştırma ve düşünme yolu ile benimsememişlerdir. Ancak veraset yolu ile dinlerine iman etmişlerdir. Başka bir ifadeyle, onların ataları bu inanca iman ediyorlardı. Onların tüm yaptıkları düşünmeksizin atalarına tabi olmaktır. Din adamları, insanlara dinin aslını ve kendilerine ulaşma keyfiyetini araştırmayı yasaklamaktadırlar. İnsanların bunu yapmasını engellemek için din hakkında düşünmeyi bırakmanın dini bir görev olduğuna vurgu yaptıklarını görmekteyiz. Hatta din hakkında tartışmanın küfür olduğunu bile söylemektedirler. Tanrı hakkında düşünmek caiz değildir. Ancak insanlar Tanrının gücünü görmek için Tanrının yarattıkları hakkında düşünmelidirler. Er-Râzi daha sonra şu soruyu yöneltmektedir: Bir dine mensup insanların dinlerinin doğruluğuna dair kanıtları var mıdır? Bu sorunun cevabı, Razi'ye göre, "hayır" olmalıdır. Onlara böyle bir soru sorulduğunda, öfkelenirler ve soruyu gündeme getirenleri öldürmekle tehdit ederler ve insanları bu soruyu gündeme getireni öldürmeye teşvik ederler. Bu nedenlerden ötürü, bu dinlerin temel sorunlarının birçoğu hakkındaki gerçeği bilmiyoruz. Bunlardan bazısı, bu dinlerin aslı nedir ve onlar nasıl ortaya çıkmıştır sorularıdır (Er-Razi, 1977, s. 31-33).

Er-Râzi insanların dinlere nasıl bağlandığını da yorumlamaktadır, din adamlarının etkisini ve insanların bağlanmalarındaki rollerini açıklamaktadır. Devam eden dindarlık olgusunu gelenek düşüncesi ile açıklamaktadır: Din adamları dini insandan insana miras bırakmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, onlar yani din adamları, dini düşünmek yolu ile değil de atalarından miras olarak almaktadırlar. Veraset hükmü ve süreklilik sayesinde din, insanların nefisleri üzerinde büyük bir otorite sahibi olmaktadır. Öte yandan din adamları, insanları bu inançları test etmekten uzaklaştırma işini gerçekleştirmektedir. Bunu da, din hakkında araştırma yapmakta derinleşmekten insanları sakındıran, hatta ondan el çekmeyi onlara emreden genel ifadeler şeklinde, din adamlarının uydurdukları yoluyla insanları korkutarak ve yıldırarak yapmaktadırlar. Din adamları bu meseleleri gizem ve korkuyla kuşatırlar, böylece onları bir insanın yaklaşmayı düşünmeyeceği bir kutsal kılıfa büründürürler. Er-Râzi, dindarlığı şu bir kaç faktöre bağlamaktadır:

1. Gelenek: O, bununla, inançların yayılması, pekiştirilmesi ve devam ettirilmesinde en tehlikeli kaynaklardan birine elini uzatmıştır. Gelenek

konusunu ve onun inançların yayılmasındaki rolünü daha sonra sosyologlar araştıracaklardır. Onların en seçkinleri, G.Tarde ve G. Le Bon'dur.

2. Otorite: Din adamları, otoriteye önem vermektedirler. Bu din adamları, devlet yönetiminde büyük rollere sahip kişilerdir. Bu durum onlara, ikna etmenin mümkün olmadığı durumda, zorla insanlara inançlarını empoze etme fırsatı vermektedir.
3. Din adamlarının üzerlerinde görülmesine çalıştıkları sakalı uzatmak, belirli kıyafetler giymek gibi dışsal görüntüler. Bütün bunlar sıradan insanların nefislerinde etki yapmaktadır.
4. Alışkanlığın uzaması, bir zamanlar bağlandığı görüşlerden inançların bir mizaca dönüşmesine yol açan bir etki yaratır. Başka bir ifadeyle, bir fiili uzun süredir yapmak, insanda terk etmesi asla mümkün olmayacak şekilde bir adete ve mizaca dönüşmektedir (Razi E. H., 1977, s. 31-33).

3-Razi'nin Kutsal Kitaplara Yönelik Eleştirisi

Er-Râzi kutsal kitaplara özel önem vermektedir. İçerdikleri çelişki vasıtası ile onların bozukluğunu göstermeye çalışmaktadır. Onun eleştirisi, özellikle içerdikleri teşbih/benzetme ve tecsim/cisimleştirme/somutlaştırma ile ilgilidir. Kur'an'ı, Tevrat'ı ve Peygamber'in hadislerini bu yönden ele almaktadır. Başka bir ifadeyle, insanlara ait sıfatları Tanrıya atfetmek anlamında tecsimi içerdikleri için er-Râzi kutsal kitapları eleştirmektedir. Daha önce de dediğimiz gibi, Tevrat'ta, Tanrı kokuları koklamaktadır ve beyaz sakallı yaşlı bir adamın görüntüsünde ortaya çıkmaktadır. er-Râzi, bazı hadis alimlerinin Nebi'ye ait olduğunu iddia ettikleri hadisleri eleştirmektedir. Zira onlarda da Tanrıyı beşeri sıfatlarla teşbih vardır. Örnek, Nebi'den yapılan; "Onun Rabbini insan suretinde gördüğüne ve elini omuzuna koyduğuna" dair rivayettir. Kuran'ı Kerim hakkında Er-Razi, bazı ayetlerin teşbihe delalet ettiğini söylemiştir. Şu ayetlerde olduğu gibi: **"Melekler onun çevresindedirler; o gün Rabbinin tahtını onlardan başka sekiz tanesi yüklenir."** (69 / 17), **"Rahman tahta oturmuştur etmiştir"** (20 / 5) (Er-Razi, 1977, s. 13-14).

Er-Râzi, bu ayetler ve hadislerin ussal yönden yapılacak bir açıklamasını önemsememektedir. Bu, Mutezile tarafından, özellikle ikinci ve üçüncü asırlarda

gerçekleştirilen bir girişimdir. Belki de ona göre bu açıklama, bu ayetlerin Tanrının mükemmelliği ile bağdaşmayan zahiri manasına yönelik bir tür yorumudur. Din dışı bir filozof olarak o, yorumlamayı umursamamaktadır. Çünkü yorumlamak, o ve benzerlerine göre, sadece hilekarlık yapmaktır. Onlar yani din dışı filozoflar, dinlere ancak metinlerde oluşu ve görüldüğü şekliyle yönelmektedirler; metinlerin kendi içinde yorumlanması ve açık kılınması onların sorunu değildir.

Belki de Râzi'nin kutsal kitaplara yönelik gösterdiği en önemli özen Kur'an ile ilgili olandır. O, çelişkilerle dolu olmasına ve eski halkların birçok efsanesini barındırmasına rağmen Kuran'ın bir mucize olduğunu söyleyenlere hayret etmektedir (Er-Razi, 1977, s. 228). Er-Râzi'nin Kuran'ı eleştirmesi şu iki yöne ayrılabilir:

Birinci yön, Kur'an'ın terkibi ve nazmı ile alakalıdır. O, Kur'an'ın nazmı ve terkibi bakımından mucize olduğunu, bunu inkar edenin bir benzerini getirmesini söyleyenlere karşı çıkmaktadır. Onlara, belagat bakımından şairlerin ve yazarların sözlerinde Kur'an'ın belagatından üstün olan şeylerin olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Bu görüş, daha önce gördüğümüz gibi İbn er-Ravendi'nin görüşüne benzemektedir. Nazmı bakımından Kur'an'ın mucize olması hakkındaki bu eleştiri şu kısımlara ayrılmaktadır:

1. Lafızları bakımından
2. Terkip bakımından
3. Manayı ifade etmek yeteneği yani fesâhat ⁵ bakımından.
4. Lafzi müziksel yön bakımından(Er-Razi, 1977, s. 228).

Lafızları bakımından, Er-Râzi, İbnu'l Mukaffa gibi kolay kelimeler kullanan ve karmaşık kelimeler kullanma eğilimi olmayan yazarlara hayrandır. Başka bir ifade ile Er-Râzi, anlamı doğrudan aktarmayı amaçlayan bilimsel üslubu tercih etmektedir; sadece kompozisyon üsluplarını kullanmaya önem veren üslubu sevmemektedir (Er-Razi, 1977, s. 228).

Terkip ve belagat bakımından yani Kur'an'ın cümlelerinin kuruluşu bakımından, Er-Râzi, Kuran'ı bazı cümleleri uzatma ve anlamları sürekli tekrarlama açısından eleştirmiştir. Er-Râzi, sebepsiz tekrarlama ve döndürme üslubunu sevmemektedir. Ona

⁵ Fesâhat: Manayı uygun bir lafızla ifade etmek yeteneği.

göre, tekrarlama, metnin belagatının kaybedilmesine yol açmaktadır. Belagat, kast edilen manayı en kolay yol ile ifade etmek yeteneğidir (Er-Razi, 1977, s. 228).

Müziksel yön bakımından, Er-Râzi sonunda Kuran'daki müziksel yöne de şöyle değinmektedir: Belagat sahibi kişilerin sözlerinde, Kur'an'ın üslubundan daha çok müziksel yön vardır.

Anlam yönünden ise, Kuran'a İbn er-Ravendi'nin eleştirisi farklı yönlerden. Zira İbn er-Ravendi, kelimelerden birisi idi. Er-Râzi ise bir bilim adamıydı. Er-Râzi'nin saldırdığı yönlerden ilki Kuran'ın, eski halkların efsaneleriyle dolu olmasına dayanır. İkincisi ise, bazı cüzler arasında çelişkinin varolmasıdır (Er-Razi, 1977, s. 228).

Er-Râzi'ye göre, bilimsel kitaplar, kutsal kitaplardan ve dini kitaplardan daha faydalıdır. Çünkü bilimsel kitaplarda insanlar için yarar vardır. İnsanlar onları yaşamlarında, işlerinde ve rızıklarını temin etmekte kullanırlar. Geometri, insanların günlük yaşamında yararlıdır. Gezegenlerin ve yıldızların hareket bilgisi insanlara tarımda yararlıdır. Tıp, bedenlerin sıhhatinde yararlıdır. Dini kitaplarda ise, Er-Râzi'ye göre bir yarar yoktur (Er-Razi, 1977, s. 229-230).

BÖLÜM 2

İBN RÜŞD'TE DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Rüşd'ün din ve felsefe ilişkisi sorunu hakkında inceleme yapmaya en çok önem veren Arap filozofu olduğunu söylemek mümkündür. Bunu pekiştiren hususlardan birisi de İbn Rüşd'ün bu alanda temel olarak ya da genel olarak incelemeye yönelik birçok eser yazmış olmasıdır. Bu eserlerden bazıları şunlardır:

-Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl/ Hikmet ve Şeriat Arasındaki Bağlantı Hakkında Sözler

-El-Keşf an menâhici'l-edille ve akâ'idî'l-mille / Delillerin ve Dinin İnanç Yöntemlerinin Keşfedilmesi

-Tehâfütü Tehâfütî'l-felâsife / Filozofların Tutarsızlığı Kitabının Tutarsızlığı

Ayrıca Aristoteles'e yapmış olduğu şerhleri ve özetleri de bulunmaktadır. Bu araştırmaların hepsinin belirli amaçları vardır. Ancak kimi araştırmacılar İbn Rüşd felsefesi hakkında özenli davranmamış, şerhlerini tamamen göz ardı etmişlerdir. Bundan dolayı İbn Rüşd ve felsefesi hakkındaki değerlendirmeleri eksik kalmaktadır.

İbn Rüşd, tamamını felsefe ile dini bağdaştırma konusuna ayırdığı *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl* isimli kitabının mukaddimesinde kitabın amacının, “felsefe ve mantık hakkında araştırma yapmak dinen caiz mi, sakıncalı mı, yoksa emredilen bir husus mudur?” konusu olduğunu şöyle belirtmiştir: “Bu makalede amaç, dini (şer’i) görüş açısından felsefe ve mantık ilimleri alanında inceleme yapmanın dinen caiz mi, sakıncalı mı, yoksa emredilen bir husus mu olduğunu, eğer böyleyse bunun tavsiye (nedb) mi, yoksa zorunluluk (vücub) mu ifade ettiğini araştırmaktır” (İbn Rüşd, 2003, s. 467).

Buradaki tavsiye (nedb), vücub ve diğer hükümlerin fıkıhtan alınmış olduğu belirtilmelidir. Nitekim İbn Rüşd buna *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* isimli kitabında şöyle atıfta bulunur: Şeri hükümden kesinlik ve terk edilmesi durumunda kişinin cezalandırılacağı anlaşıldığında, ona vacip denilmiştir, yapıldığında

sevap ve terk edildiğinde kişinin cezalandırılmadığı anlaşıldığında bu şeri hükme *mendup*, başka bir ifadeyle “tavsiye edilmiş” denilmiştir. Şeri hükümden kesinlik ve kişinin yaptığında cezalandırılacağı anlaşıldığında ona haram denilmiştir; terk edilmesine cezalandırma olmaksızın teşvik edilmesi anlaşıldığında ona *mekruh* denilmiştir. Böylece bu şekilde şeri hükümler şu beş sınıfa ayrılmış olmaktadırlar: *Vacip*, *mahzur*, *mekruh*, *mendup*, *muhayyer* anlamında mübah. Bu hükümler şu şekilde daha net hale getirilebilir:

- 1- Vacip oluş, fiilin yapılmasının kesin bir şekilde talep edilmiş olmasıdır. Başka ifadeyle, yapılması gerekendir.
- 2- Mendup oluş, fiilin yapılmasının kesin olmayan bir şekilde talep edilmiş olmasıdır.
- 3- Haram kılmak, fiilin yapılmamasının kesin bir şekilde talep edilmiş olmasıdır.
- 4- Mekruh oluş, fiilin yapılmamasının kesin olmayan bir şekilde talep edilmiş olmasıdır.
- 5- Mübah, *mendup* ve *mekruhu* kapsar. *Mendup* oluş, fiilin yapılmasının tavsiye edilmesi manasındadır. Terk edilmesi durumunda cezalandırma yoktur. Mekruh oluş ise, belirli bir şeyin yapılmamasının talep edilmesidir. Yapıldığında cezalandırma yoktur (İbn Rüşd, 1950, s. 5).

İbn Rüşd, şeriatın felsefe karşısındaki konumu hakkında araştırma yapmak istemiş ve “şeriat felsefeyi haram mı kılıyor, yoksa tavsiye mi ediyor ya da felsefe ile ilgilenmeyi vacip mi kılıyor?” sorusuna bir yanıt bulmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, Kurtuba’da kadı, hatta zamanında baş kadı idi. Dolayısıyla fıkıh ve dini ilimler alanında alimdi. Karşısındakini felsefenin zaruri oluşu hakkında ikna ederken bundan faydalanmıştır. *Faslü’l-makâl fîmâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şerî’ati mine’l-ittisâl* kitabını, Gazâlî’nin filozofları tekfir eden fetvasını bozan bir fetva olarak görmek mümkündür. İbn Rüşd, bu kitapta felsefeyi savunmak ve onu din ile bağdaştırmak için bir vesile arayan filozofun konumundan bahsetmez, aksine meseleyi “şeriatın nazarı” alanına, fıkhi içtihat alanına taşır. Başından beri açıkladığı da budur. Zira kitabın mukaddimesinde, amacının felsefi araştırmaya karşı Şeriatın konumu hakkında araştırma yapmak olduğunu belirtir. Bu fetvanın yöneldiği muhataplar ise fakihler ve kelam ilminin alimleridirler, özellikle onlardan biri, *el-Kudemâ* adlı eserinde “nazarı

nehy eden” kişidir. Bazıları da felsefe kitaplarıdır. Bu kitaplar ile meşgul olanlar hakkında açık bir nassa dayanmaksızın küfür hükmünü vermişlerdir. Başka bir ifadeyle, İbn Rüşd, Gazâli yaşadığı dönemdeki filozofları tekfir eden din alimlerine ve fakihlere hitap etmektedir. Onun için İbn Rüşd, felsefeyi bu kitapta belirlediği amaca uygun olarak tanımlamaya çalışır. Amacı felsefe karşıtlarını ikna etmektir. Başka bir ifadeyle, onun amacı filozoflara, felsefe ile uğraşan ve felsefe kitaplarına aşına olan fikir adamlarına haksızlık yapan din alimlerini ve fakihleri ikna etmektir.

2.1. İbn Rüşd’e Göre Felsefe

İbn Rüşd felsefeyi şöyle tanımlar:

“Eğer felsefenin işlevi var olanlar üzerinde inceleme yapmaktan ve onları Allah’ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değilse, bununla onların yaratılmış olmalarını kastediyorum, çünkü var olanlar Allah’ın varlığını ancak yapılarının iyi bilinmesi” (İbn Rüşd, 2003, s. 467).

Bu tanımda felsefeye ilişkin oldukça sert bir kısıtlama açıkça görülmektedir: Sanki felsefenin amacı eşyanın hakikatini bilmek için varlıklar hakkında araştırma yapmak değil gibi. Zira felsefe, Aristoteles’in *Metafizik* adlı kitabında dediği gibi, hakikatin bizzat kendisine ulaşmayı amaçlaması gereken bir araştırmadır. Fakat İbn Rüşd felsefeyi, yaratıcısını yani Tanrıyı bilmek için tabiat ya da varlıklar hakkında inceleme yapmaktan ibaret saymıştır. Bununla felsefeyi *tevhid* ilmine hizmet yolunda kullanmıştır. Bunun, *Faslü’l-makâl* isimli kitapta söz ettiği amaçla uyumlu olduğu gayet açıktır: din adamlarının itirazlarına karşı felsefe çalışmalarını aklamak. Ancak bu görüşün benzerini Aristoteles’in *Metafizik* adlı kitabı için yaptığı şerhte söylememiştir. Orada felsefeyi şöyle tanımlar: “Bu ilim, hakikati mutlak olarak araştırdığı için ona ulaştıran yollarını zorluk ve kolaylık bakımından tarif etmeye başlamıştır” (İbni Rüşd, 2016, s. 46). Başka bir deyişle, burada İbn Rüşd, felsefenin amacının hakikatin bizzat kendisine ulaşmak olmasında Aristoteles’le uzlaştırmaktadır. Öte yandan, biraz önce söylediğimiz gibi, *Faslü’l-makâl* isimli kitapta, felsefeyi yaratıcısını bilmek için tabiat hakkında inceleme yapmak olarak tanımlamıştır. Burada akıllara gelen soru şudur: iki görüşten hangisi İbn Rüşd’ün gerçek görüşüdür? *Faslü’l-makâl* isimli kitapta söylediği görüş, felsefe kitaplarını okumayı haram sayan Gazâli ve fakihlerin eleştirisine karşı koymayı amaçlamış olduğu için İbn Rüşd’ün gerçek görüşünü yansıtmaz. *Metafizik*’e

yaptığı şerhteki görüşü ise onun gerçek görüşüdür. Çünkü bu kitapta geçen tanım, İbn Rüşd’ün “mükemmel insan” olarak gördüğü Aristoteles’in yaptığı tanıma uymaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles felsefesinin hakikati temsil ettiğine inanmaktadır (Boer T. D., 1960, s. 135). *Faslü’l-makâl* isimli kitap genel halk için ve fakihler için yazılmışken, *Metafizik* adlı kitap genel halk içindeğil de filozoflar için yazılmıştır. Öyleyse, *Faslü’l-makâl*’de geçen görüş değil de *Metafizik’in Şerhi*’nde geçen felsefe tanımı İbn Rüşd’ün gerçek görüşüdür. Bunu Şeriatın felsefe kitaplarını okumayı haram kılmadığını ispatlamak için yazmıştır.

2.2. Şeriatın Felsefeyi Teşvik Etmesi Üzerine

Din-felsefe ilişkisini belirleme amacıyla olan İbn Rüşd’ün felsefe ve dinin yapısını belirlemekle işe başlaması gerekiyordu. Yukarıda belirtildiği gibi, *Faslü’l-makâl*’a göre, felsefe yaratıcı olan Tanrıyı bilmek için tabiat ya da varlıklar hakkında inceleme yapmaktadır. Şeriat ya da din ise Tanrının peygamberlere vahyettiği hakikatler toplamıdır. Bu hakikatler, insanlığa Tanrıyı ve ahiret hayatındaki sevap ve ceza gibi Şeriatın meselelerini tanıma imkanı sunar. Aynı zamanda insana pratik bilgileri, başka bir ifadeyle, mutluluğu elde etmek için yapılması gereken bilgiyi ve ahiret cezasından sakınmak için kaçınılması gerekenleri ortaya koyar. Buna göre din ve felsefe İbn Rüşd’ün görüşüne göre konu bakımından hem fikirdirler. Zira ikisi de Tanrı, evren ve hayat hakkında araştırma yapmaktadırlar. Ancak yöntem bakımından farklılıklar göstermektedirler.

İbn Rüşd *Faslü’l-makâl* isimli kitapta sorunu ele almaya başlarken ustalıkla Şeriatın ya da dinin düşünmeyi vacip kıldığını tespit etmeye teşebbüs etmiştir. Bu, İbn Rüşd’ün bu sorunun çözümü için dayandığı ilkelerin ilkidir. Bunu akli delillerle değil de ona delalet eden ayetlerden bahsederek göstermiştir. Bunu kanıtlayan hususlardan biri de İbn Rüşd’ün din ile felsefeyi bağdaştırma konusunu şer’i bir şekilde ele almış olmasıdır. İbn Rüşd şöyle demektedir:

“Din de, var olanların incelenmesini tavsiye ve teşvik ediyorsa, açıktır ki, felsefe kavramının delalet ettiği şey, din açısından zorunlu ya da tavsiye edilen bir husustur. Dinin var olanları akılla değerlendirmeye ve onları akılla bilmeye çağırdığı, şanı yüce Allah’ın kitabı’nın birçok ayetinde apaçıktır. ‘Ey akıl sahipleri, ibret alın’ (el- Haşr 59/2) ayeti akli kıyası veya hem akli hem de dini kıyasıbirlikte kullanmanın zorunlu olduğuna dair bir nasstır. ‘Göklerin ve yerin

hükümlerine, Allah'ın yarattığı her şeye bakmazlar mı?' (el- A'raf 7 / 185) ayeti de bütün var olanların üzerine düşünüp araştırma yapmaya dair bir nasırdır." (İbn Rüşd, 2003, s. 468)

İbn Rüşd, Şeriatın konumunun akli ve mantıki çıkarıma teşvik etmek olduğuna vurgu yapmıştır. Buradan hareket edildiğinde, İbn Rüşd'ün bu konunun ayrıntılarına girmesi ve şer'i sebeplerden dolayı antik (Yunan) kitaplarına başvurmak gerekliliğini ispat etmesi kolaylaştı. Başka bir ifadeyle, ona göre, Şeriat, Yunan felsefesi kitaplarını okumayı ve Yunan mantığından yararlanmayı vacip kılmıştır. Nitekim Şeriat "itibar etmek" emretmiştir. İbn Rüşd "itibar etmek" kelimesinin manasını, "bilinmeyi bilinen den çıkarmak" olarak açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle "itibar etmek" Aristoteles'e göre bilinen kıyastır. O bunu "*Mantık*" ismiyle bilinen kitabında şöyle açıklamıştır: "Dinin var olanları akılla düşünüp incelemeyi, değerlendirmeyi zorunlu kıldığı, değerlendirmenin de bilinen den bilinmeyi çıkarmaktan öte bir şey olmadığı - ki bu da kıyastır ve kıyas yoluyla- kesinleştiğine göre var olanları akli kıyasla incelememiz zorunludur" (İbn Rüşd, 2003, s. 468). Şu nokta gayet açıktır ki, dinin kıyası kullanmaya teşvik etmesi, ilk olarak kanıtların / akıl yürütmenin çeşitlerini ve şartlarını bilmemizi zorunlu kılmaktadır. Burhanî kıyas –İbn Rüşd bunu kıyasın en üstünü olarak kıyasın – cedeli kıyastan, hatabi kıyastan ve sofistiki kıyastan farklı olmaktadır. Bununla birlikte, kıyası ve türlerini bilmek, önermeyi ve türlerini bilmek, mevzuu/özneyi ve yüklemi bilmek gerekmektedir. Kıyasta kullanılan mukaddimelerin/öncüllerin türlerini ve diğer mantıkla ilgili konuları incelemek kaçınılmazdır. Dolayısıyla din bize, mantığı bilmeyi emretmektedir. Çünkü mantık yoluyla Tanrıyı ve evrendeki diğer varlıkları bilmek mümkün olmaktadır (İbn Rüşd, 2003, s. 468). Fakihin hükümleri istinbat edebilmesi/çıkartabilmesi için fikhî kıyası ve türlerini bilmesinin zorunlu olması gibi, aynı şekilde Tanrıyı bilmek isteyen kimsenin de kıyası, başka bir ifadeyle, mantığı bilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, İbn Rüşd, Tanrıyı bilmek isteyen kimsenin öncelikle dakik bir şekilde mantığı bilmesi gerektiği görüşündedir. Aynı şekilde fakih de fikhî kıyası iyi bilmeden hükümleri veremez (İbn Rüşd, 2003, s. 469).

Birçok din alimi, akli kıyasın temel bir parçası olarak kabul edilen mantığın okunmasına bidat değerlendirmesi ile itiraz etmişlerdir. Zira onlara göre, ilk Müslümanlar kıyası

bilmiyorlardı. İbn Rüşd bu görüşe, ilk Müslümanların fikhî kıyası da bilmemelerine rağmen bunu bidat olarak değerlendirmediklerini ve bütün fakihlerin fikhî hükümlerinde fikhî kıyasın bu türünü kullandıklarını ileri sürerek cevap vermektedir. Zira ilk Müslümanların bilmemeleri esasına dayanarak kıyas bidat olarak değerlendirilirken, kıyasın fıkıh alanında caiz olarak değerlendirilmesi bir çelişkiyi ortaya çıkarmaktadır (İbn Rüşd, 2003, s. 469)

2. 3. Gayrimüslimlerin Çabalarından Yararlanmak

Aklî kıyas zorunlu sayıldığında, dinde bizimle ortak olsalar da olmasalar da, başka bir ifadeyle, Müslüman olsalar da olmasalar da, önceki halkların çabalarından yararlanmak gerekli olmaktadır. İbn Rüşd, kurban kesilirken kullanılan bıçak örneğini vermektedir. Zira Müslüman olup olmamasına bakmaksızın bıçağı yapanın kim olduğu önemsenmez. Haram ve helal yönünden bıçağı yapanın kurbanda bir etkisi olamaz. Felsefe ve mantık gibi akli meselelerde de durum aynıdır. Dolayısıyla Yunanlıların ve Müslümanların, farklı dinlere inanan diğer halkların çabalarından yardım almaları zorunludur ve dini olarak da vaciptir. Aklî kıyas ve mantık alanındaki büyük çabalardan yararlanmak da dini yönden vaciptir. Onların çabalarından yararlanmayı reddetmiş olmak, her defasında işe yeniden başlamak demektir; oysa bu zordur. Bilim, mantık ve felsefe, İbn Rüşd'e göre, kumulatif bir çabadır. Kişinin bu hususta tek başına mükemmelliğe ulaşması imkânsızdır. Dolayısıyla önceki bilim insanlarının çabalarından yararlanıp, gücünün yettiği kadar onu geliştirmeye çalışmalıdır. Kendisinden sonra gelen bilim adamları da önceki çabalardan yararlanırlar ve bu böyle devam eder. Bu nedenle, Müslümanlar Yunanlıların mantık alanındaki çabalarından yararlanmalıdırlar. Zira sıfırdan başlamaları imkânsızdır.

Fikirleri kabul veya reddetmek için tek kriter hakikattir. Fikirler doğruysa kabul edilir, değilse kabul edilmez. Bu önemli bir ilke sayılmaktadır. Zira İslami mi değil mi ya da Arap mı Yunan mı olmasına bakmaksızın hakikati hakikat olarak araştırmaya teşvik etmek gerekir. Mantığa saldırının nedenlerinden birinin Müslüman olmayan Yunanlılardan gelmiş olması olgusu dikkate alındığında bu ilkenin önemi açığa çıkmaktadır.

İbn Rüşd'e göre, öncekilerin yalnızca felsefe ve mantık alanındaki çabalarından yararlanmakla sınırlı kalmayıp matematik ve mühendislik gibi bilim alanlarında da onlardan yararlanmalıyız. Matematik biliminin olmadığını, matematik ve astronomi biliminin keşfedilmemiş olduğunu varsaydığımız bir durumda, Müslüman bilim adamlarından biri gökyüzündeki yıldızların boyutlarını ve hacimlerini ölçmek isteseydi, insanların en zekisi de olsa bunu tek başına gerçekleştiremezdi. Çünkü bilim, önceki ve şimdiki bilim adamları tarafından sürekli çaba harcanmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, İbn Rüşd'e göre, antik uygarlıkların çabalarından fikhî kıyas alanında da yararlanmak gerekmektedir. Zira bir insanın tek başına fikhî kıyasın bütün türlerini bilebilmesi imkansızdır. Bu nedenle, ister Müslüman olsun isterse de gayrimüslim olsun, öncekilerin çabalarından yararlanılmalıdır. O halde felsefe insanın Tanrıyı tanıma aracı olduğu için İslam, felsefî düşüncüyü teşvik etmiştir. Onu insanlara yasaklayan kimse onları Tanrıyı bilmekten alıkoymuş olur. İbn Rüşd bu eleştirisinde çok yetenekli idi; çünkü, böyle yapmakla, din alimlerinin felsefeye yönelttikleri oklar bizzat kendilerine, yani din alimlerine döndürülmüştür. Bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'e göre, felsefeyi haram kılan kişi kafir olmaktadır, çünkü insanları Tanrıyı bilmekten alıkoymaktadır.

Bazı din adamları, felsefe ve mantık kitaplarını okuyan kimsenin dinden çıktığına inanmaktadır. İbn Rüşd, bu itirazın doğru olmadığını düşünür. Çünkü kişinin dinden çıkması ve dini inkar etmesi birtakım sebeplerden dolayı olabilir. Örneğin;

- 1- Zihinsel güç tamamlanmamıştır veya zihinsel güç eksikliği vardır.
- 2- Dinden sapmanın nedeni hatalı bir yaklaşımın kullanılması olabilir.
- 3- Ya da sebebi, insanın aklının değil de tutkusunun ardından gitmesi olabilir.
- 4- Ya da ona doğru felsefeyi gösterecek bir öğretmen bulamamış olmasıdır.

Başka bir ifadeyle, bazısının dinden sapma sebebi felsefe ve mantık kitapları okumak değil de o kitapları yanlış anlamaktır. Felsefe ve mantık çalışması mutlak anlamda küfre yol açmaz. İşin doğrusu, felsefe ve mantık çalışması, evrende olanların tasarımının ve dikkatli planlanmasının bilinmesi yoluyla insanı Tanrıyı bilmeye götürür. Ayrıca dine inanmamak ve onu inkar etmek, sadece felsefe çalışması yapan bazı kişilerle sınırlı değildir. Zira dini bilimler alanında (fıkıh ve kelam) çalışma yapan birçok kişinin de

İslam şeriatının doğru yolundan saptıkları görülmektedir. Bu nedenle küfre girmenin sebebinin felsefeyi incelemek olduğunu düşünmek yanlış olur; başka sebepler de var:

“Hatta biz deriz ki, birtakım bayağı kimselerin felsefe üzerinde yaptıkları araştırmalar yüzünden sapıtmış olduklarını sanarak, olanların felsefe kitaplarını incelemelerini yasaklamak, tıpkı bazı kimseler soğuk suyun boğazlarında düğümlenmesi sonucu ölmüştür diye, susuz bir kimseye soğuk ve tatlı su vermeyerek onu susuzluktan öldürmeye benzer. Ne var ki, bu arızı, susuzluktan ölmek ise öze ilişkin ve zorunu bir olaydır” (İbn Rüşd, 2003, s. 471-472).

2. 4. Şeriatın Bâtın ve Zâhir Yönü

İbn Rüşd, Kur'an'da bâtın ve zâhir anlamlar bulunduğunu söyleyen ilk kişi değildir. Zira İslami grupların birçoğu ondan önce bu görüşü benimsemişlerdi. Fakat İbn Rüşd'e göre, gerçek Şeriat, Tanrıyı bilmeye teşvik ettiği gibi, hakikati bilmeye götüren burhanî düşünmeye de teşvik etmektedir. Burhanî düşünmenin ya da burhanî kıyasın gösterdiği hakikatler konusunda Şeriatta herhangi bir şey söylenmemiş yani Kur'an ve Sünnette bahsedilmemiş olabilir ya da Şeriatta açıklanmış yani Kur'an ve Sünnette dile getirilmemiş de olabilir. Dolayısıyla hakikatler hakkında Şeriatın susmuş olduğu hususlar söz konusuysa, bunlar ile Şeriat arasında bir çelişki zorunlulukla ortaya çıkmaz. Hakikatler hakkında Şeriatın konuşmuş olduğu hususlar söz konusuysa, bu ya bir nas ile uyumludurlar yani Kur'an ve Sünnet ile felsefe arasında bir çelişki yoktur ya da Kur'an ve Sünnet ile felsefe arasında bir çelişki vardır. Şeriat felsefe ile uyumluysa, burada herhangi bir sorun yoktur. Eğer ona aykırıysa, aralarındaki çelişki yorumlama (te'vil) yoluyla kaldırılmalıdır (İbn Rüşd, 2003, s. 472-473).

Şeriatın zâhir-bâtını kapsamasında ortaya çıkan sorunlar, insanların gerek yapı ve akıl bakımından, gerekse ikna edilmeleri yolu bakımından farklı oluşlarından kaynaklanır. Dinde çelişkili olguların var olmasının nedeni, bunları yorumlamak ve çelişkiyi ortadan kaldırmak için alimleri uyarmaktır. İnsanlar yapı, akıl ve ikna yolu açısından farklı olduğuna göre her birine anlayabileceği şekilde konuşulması gerekir. Zira Şeriat halkı eğitmeyi amaçlar ve Peygamber, zihinsel kabiliyetlerine uyacak şekilde halka bilgi verip onları hayatlarında mutlu eder (İbn Rüşd, 2003, s. 472).

Şeriatın zâhir ve bâtın yönlerinin olması, iki hakikatin olduğuna delalet eden bir şey değildir. Zira ifade edilme şekli farklı olsa da hakikat tektir. İslamiyet'in ilk dönemindeki yani Peygamber'in ve ardından gelen dört halifesinin dönemindeki

kişilerin çoğuna göre Şeriatın bâtını ve zâhiri vardır. İslam tarihinde her zaman Şeriattaki bazı şeyleri bütün insanların bilmesi gerekmediğini düşünen alimler olmuştur. İbn Rüşd insanları sınıflandırmak ve kısımlara ayırmak istediğinde, kıyası kısımlara ayırmak hakkında filozofların teorisine dayanmıştır ve sınıflandırmasında bundan yararlanmıştı. Filozofların kıyası şu üç türe ayırdığını söylemiştir:

- 1- İnsanı içerisinde şüphe olmayan bir kesinlik bilgisine ulaştıran burhani / kanıta dayanan kıyas
- 2- İnsanı kesinlik olmayan tahmini bilgiye ulaştıran cedelî / diyalektik kıyas
- 3- İnsanı bir kesinlik bilgisine değil de zayıf bir bilgiye ulaştıran nutuksal/retorik kıyas. (Filozoflar ve alimler bunu kabul etmezler, bunu halk kesimi kabul eder.)

Burhanî kıyas, kesin öncüllere dayanır ve sonucu kesin olur. İbni Rüşd bunu gerçek felsefi kıyas olarak değerlendirmektedir: “Kısaca tanımlamak gerekirse burhan, sebebin (illet) tabii olarak bilinen şeylerden olması kaydıyla, kendisi nedeniyle var olması sebebiyle birlikte bir şeyin, varlık bakımından bulunduğu durumun bilgisini ifade eden kesin kıyastır” (İbn Rüşd, 2015, s. 32).

Cedeli kıyas, meşhur şahısların görüşlerinden alınmış, bilinen öncüllere dayanır, herkes veya çoğunluk tarafından kabul edilir ve sonucu bir olasılıkla ortaya çıkar. Kesinlik bilgisine ulaştırmaz, fakat tartışmada, münakaşada ve münazarada faydalı olur. Onu kelim alimleri görüşlerini doğrulamak amacıyla kullanırlar. “Bu böyle olunca bilinen öncüllerden meydana gelen kıyas cedeli kıyastır (el-kıyasü'l cedelî). Cedeli kıyasın öncüllerinde, kesin bilgi ifade eden öncüllerin şartları ister bulunsun isterse bulunmasın, sadece meşhur olması şartı vardır” (İbn Rüşd, 2015, s. 86-87).

Nutuksal/retorik kıyas ise, insanların genelinin idrak seviyesine uygun, kesin olmayan öncüllere dayanmaktadır. Bu, akli değil duygusal bir kıyastır. Bu söylem türünü kullanma amacı, dinleyeni zihinsel değil duygusal olarak etkilemektir.

Bu esasa göre İbn Rüşd insanları üç sınıfa ayırmıştır:

- 1- İnsanların ilk sınıfı, burhanî/aklî delillere itimat eden filozoflardır. Onlar ancak aklî/burhanî deliller yoluyla ikna edilebilirler.
- 2- İnsanların ikinci sınıfı, cedeli delillere itimat eden kelim alimleridir.
- 3- İnsanların üçüncü sınıfı, nutuksal/retorik delillere itimat eden insanların genelidir.

O halde felsefe, herkes için bir *vacip* ve zorunluluk değildir, fakat meşgul olmaya gücü yeten kimse için bir zorunluluktur. Bu ilke, İbn Rüşd'ün ayırımına göre insanlar arasındaki üç kategoriye dayanır. Bu ayırımın temelinde ise anlama ve düşünme yeteneği bulunur. O halde akli/burhanî delilleri anlayabilenler olduğu gibi anlayamayanlar da vardır; onlar daha düşük seviyedeki cedeli delilleri idrak ederler. Son olarak sadece nutuksal/retorik kanıtları anlayabilen sıradan insanlar vardır.

İbn Rüşd, buradan hareketle Tanrının insanları yaratıp aralarında aklın yetenekleri bakımından farklılıklar koymuş olduğu, bu nedenle herkes tarafından erişilebilir olması için dini öğretilerin farklı olması gerektiği kanaatine varmıştır. Başka bir ifadeyle dinde farklı öğretiler vardır. Bu, insanların tüm sınıfları için uygundur; tartışan insanlara, nutuk ehline ve kanıt ehline uymaktadır.

Vahyin zâhir olanı ve bâtın olanı kapsadığı durumda ise, bunun nedeni, insanların bir tek öğretiye başka bir ifadeyle tüm insanlar için bir eğitim sistemine güç yetirememesidir. Burada İbn Rüşd gıda örneğini kullanmaktadır: Bir yemek insanların bir kısmı için zehir olabilirken kimileri için de sağlıklı olabilir. Tüm düşünceleri bütün insanlar için uygun saymak, bir tek yiyeceği tüm insanlar için gıda yapmak gibidir. Belirli bir tür yiyecek, genç bir kişiye uygun olabilirken, yaşlıya veya çocuğa uygun olmayabilir. Çünkü çocuğun ihtiyacı yaşlının ihtiyacı gibi değildir. Bu nedenle, her bireyin zihinsel kabiliyetine uygun bilgi verilmelidir. Bu kural uygulanmazsa, sapma ve dini inkar etmek gibi sonuçlar ortaya çıkacaktır.

İbn Rüşd'e göre, insanların geneli ve kelam alimleri nasların zâhirlerine (başka bir ifadeyle Kur'an'ın zâhirine) inanmalı ve Kur'an'ı anlamalı ve ondan anladığı ile amel etmelidirler. Çünkü Şeriatın amacı, teorik (nezeri) hakikati öğtirmek değil, insanları erdeme, iyilik yapmaya ve kötülüğü yasaklamaya teşvik etmektir (İbni Rüşd, 2003, s. 472-473). Ona göre, şeriatla yorumlanması caiz olmayan bir zâhir kısım ve burhan ehli tarafından yorumlanması gereken bir zâhir kısım vardır. Şeriatın üçüncü sınıfı hakkında ise ihtilaf vardır. Alimlerin bir kısmı onu yorumlanması caiz olan zâhire katmaktadırlar. Diğerleri de bu sınıfı, zâhiri açıdan yorumlanması caiz olmayan ama yorumlanması gereken bâtına katmaktadırlar. Fakat yorum, ancak filozofların kitaplarında yapılabilir. Çünkü bu kitaplarda olanlara ancak burhan ehlinden olan kimseler ulaşabilir.

Yorumlama kanıt kitaplarından başka kitaplarda yapıldığında ve onlarda nutuksal ve diyalektik yaklaşım ve yollar kullanılmış olduğunda bunlar birçok yanlışla yol açar.

İbn Rüşd, insanları eğitmek isteyen kimsenin sözünün, insanların akıllarına ve doğalarına uygun olması gerektiği kanaatine varmıştır. Mesela filozof retorik konuşmaya ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde halktan biri de felsefi konuları anlamaz. Örneğin bir adam “Tanrı nerede?” diye sorduğunda sıradan bir adam, “Tanrı göktedir” diye cevap verir. Bunun noksan bir cevap olduğu açıktır. Bu, nutuksal üslupla hitap edilmesi gereken halktan birine uygundur. Zira o, te’vilin manasını anlamaz. Diyalektik sözlere itimat eden kelim alimleri ise, halktan birinin “Tanrı nerededir” sorusuna “göktedir” cevabını kabul etmezler. Çünkü bu, Tanrıyı cisimleştirmeye, yani beşeri sıfatları Tanrıya vermeye yol açar. Zira kelim alimleri Tanrının her yerde olduğunu söyler. Kanıt ve yoruma dayanan filozof ise, ne retorik ne de diyalektik görüşü kabul eder. Çünkü bu sözlerin Tanrıyı cisimleştirmekten yani beşeri sıfatları Tanrıya vermekten başka bir şey olmadığını bilir.

Kısacası, Şeriat her insanı Tanrıyı ve doğasının gerektirdiği şekilde yaratılmışları bilmeye teşvik eder. İslam şeriatı hak olduğuna göre, yani Tanrı katından indirilmiş olduğuna ve hakikate götüren burhanî düşünmeye teşvik ettiğine göre, şeriat ile burhanî düşünme yani felsefe arasında hiçbir çelişki bulunamaz:

“O halde din hak olduğuna ve Allah’ı bilmeye götüren akıl yürütme yöntemini kullanmaya çağırdığına göre, biz Müslümanlar topluluğu kesin kanıta dayalı akıl yürütmenin, dinin ortaya koyduğuna aykırı bir şeye götürmediğini kesin olarak biliriz. Çünkü gerçeğe zıt olamaz, aksine onunla uyumludur ve onun doğruluğuna tanıklık eder” (İbni Rüşd , 2003, s. 472).

2. 5. Te’vil Kuralları

O halde şeriatın iki anlamı vardır: zâhir ve bâtın. Zâhir, kanıtın yani felsefenin vardığı sonuçla uyumlu olarak geldiğinde aynen kabul edilir, aykırı olursa yorumlanması gerekir. Yorum, bir düşünürün ya da bir filozofun bir dini metin ile akli bir hakikat arasında bir çelişki bulduğu zaman kendisine başvurduğu basit bir yoldur. Metni, vermiş olduğu manayı ve önceden ulaşmış olduğu akli hakikati bağdaştırmak bakımından Arapçanın kurallarını dikkate alarak açıklamaya ya da yorumlamaya çalışır. İbn

Rüşd'ün açıkladığı şekliyle Te'vilin manası şöyledir: “te'vilin anlamı, lafzi, hakiki anlamından mecazi anlamına kaydırmaktadır. Bu da Arap dilinin izin verdiği ölçüyü aşmaksızın bir şeye benzeriyle veya sebebiyle yahut ona ilişkin bir şeyle ya da yakın anlamıyla yahut da mecazın sınıflarının tarifinde sayılan herhangi bir isim vermektir” (İbn Rüşd, 2003, s. 473). *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve 'ş-şerî'ati mine'l-ittisâl* kitabı, dini ve akli (felsefe) metinler arasındaki çelişkinin te'vil yoluyla yani dine ait bâtını gerçek manayı, halk için konulmuş sembolik zâhiri manadan çıkartmak yoluyla giderilebileceğinin kanıtları ile doludur.

İbn Rüşd, karmaşayı önlemek için te'vile kurallar koymuştur. Yorumlanması gereken nasları/metinleri ayırt ederek belirlemiştir. Kimlerin te'vil hakkına sahip olduğunu da belirlemiştir. Ayrıca, bu te'vilin sonucunu ortaya çıkaran kişileri veya dini metnin zâhiri anlamının ardında saklı olan bâtını/gizli felsefi gerçekleri ortaya çıkaran kişileri de tespit etmiştir.

Metinlerden yorumlanması gerekenlere ya da yorumlanması gerekmeyenlere gelince, İbn Rüşd'e göre, seriatta yorumlanması caiz olmayan, hatta yorumlanması küfür sayılan manalar vardır. Bunlar yeniden diriliş ve hesap günü gibi dinin esaslarından olan hususlardır. Kur'an'da, kötülerin muhasebesine ve salihlerin ödüllendirilmesine ilişkin kıyamet gününde neler olacağına dair birçok anlatım vardır. Bunun amacı, insanları fazilete teşvik etmektir. İbn Rüşd, halka hitap ettikleri için bu metinlerin yorumlanmaması gerektiğini vurgular. Belirtildiği gibi, bunlar iyilik yapmaya teşvik eder, alimlere ve felsefecilere hitap etmez. Ayrıca yorumlanması gereken metinler de vardır. Bunların zâhirlerini almak küfürdür. Bu metinler, felsefeden kanıt elde eden insanlara yani filozoflara hitap eder. Son olarak, bu iki önceki tür arasında üçüncü bir çekimser metin türü vardır. Bu nedenle bazıları onları yorumlamayı uygun görürken bazıları da bunu gereksiz görürler. Başka bir ifadeyle yorumlanabilir veya yorumlanamaz bulurlar (İbn Rüşd, 2016, s. 104-105). Sadece felsefi, burhanî düşünce yeteneğine sahip filozoflar yorum yapma hakkı olan kişilerdir. Onlardan başka yorum yapmaya çalışan kâfirdir. Filozoflar, o bâtını hakikatleri ancak kanıt ehline açıklamalıdır. Kanıt ehli olmayanlara açıklarlarsa küfre girerler (İbn Rüşd, 2016, s. 107).

İbn Rüşd, genel olarak Eşâri'leri ve Mutezile'yi, özel olarak da Gazâlî'yi eleştirir. Çünkü bunlar felsefî konulara girip bunları halkın arasında yaymaktadır. Bu da birçok sorunun sebebidir, hatta küfre yol açmaktadır:

“Anlatılan sebeplerden dolayı sadece burhan kitaplarında te’vilin yer alması içab eder. Zira te’vil burhan kitaplarında yani felsefe ve ilmi eserlerde yer alırsa, ehliyetli olanlardan başkasının eli ona ulaşmaz. Şayet te’vil, burhan kitaplarının dışında da yer alırsa, Gazâlî’nin yaptığı şairane, hatalı ve cedelî tasvirler kullanılarak te’vil anlatılırsa; bu hem şeriata hem de hikmete (ve felsefeye) karşı işlenmiş bir hata olur” (İbn Rüşd, 2016, s. 107).

Yukarıda anlatılanların tamamından, İbn Rüşd’ün kastının, felsefenin meşruluğunu ispatlamak ve onu bir yönden savunmak ve siyasi bir amaçtan dolayı ona etki etmesi nedeniyle dini metinleri halka ya da insanların geneline sunan yorumlamanın karşısında durmak olduğu açıkça görülmektedir. İbn Rüşd’ün amacı, kelim alimlerinin yapmakta olduğu te’vilin, onu yayınlamalarının ve yaygınlaştırmalarının halkın ya da genelin akidesini korumak için değil, hatta esasen dini, siyasi bir amaç için kullanmak olduğunu göstermektedir. Felsefe dine karşı bir tehlike oluşturmaz. Tehlike, yanlış anlamadan ve hevadan kaynaklanmaktadır.

2. 6. İcmâda Küfürle İtham Etmek Yoktur

İcmâ meselesi, İbn Rüşd’ün görüşüne göre özellikle önemlidir. Çünkü Gazâlî’nin filozofları küfürle itham ederken tutunduğu temel delil, onların Müslümanların hakkında icmâ ettikleri hususa aykırı davrandıkları iddiasıdır. O halde icmâ nedir? Te’vilde icmaya aykırı olmak caiz midir?

İbn Rüşd kesin icmâyı “zanni icmâ”dan ayırt etmiştir. O, birinci kategoriye yani kesin icmâyı ihlal etmenin caiz olmadığını belirtirken, ikinci kategoriye yani Gazâlî’nin görüşü üzerinde oluşan zanni icmâyı ihlal etmenin caiz olduğuna vurgu yapmıştır. Ayrıca amelî konular (ibadetler ve fıkıh) hakkındaki icmâyı da teorik konular hakkındaki icmâdan ayırt etmiştir. İbn Rüşd, teorik konularda kesin icmânın bulunmadığına vurgu yapar. Pratik konulara gelince, ibadetler, fıkıh, ahlak ve muamelat alanlarında kesin bir icmânın olabildiğini ifade eder. O halde teorik konularda yani dünyanın yaratılışı, dünyanın sonradan oluşması ya da ezeli olması, ilahiyat ve diğer felsefi konularda bir icmâ yoktur. Fakat pratik konular hakkında icmâ olabilir. Çünkü

pratik konular, muamelat gibi alım ve satım türü işlemlerle ilgilidir. Bunlar, teorik ve felsefi konular gibi beklemeye, üzerinde uzun uzun düşünmeye gelmez.

İbn Rüşd, felsefi ve teorik konular hakkında icmânın oluşmasının mümkün olmadığı kanaatindedir ve bunu aşağıdaki gibi gerekçelendirir:

- 1-Her asra ait alimlerin sayısını bilmenin imkansızlığı. Zira her asırda bulunan bütün alimleri sayamayız. Alimlerin kişiliklerini, sıfatlarını ve kültürlerini bilemeyiz.
- 2-Her bir âlimin her bir mesele hakkındaki görüşünü bilmenin imkansızlığı. Dolayısıyla her bir alimin bir felsefi mesele hakkındaki görüşünü bilmek mümkün olmaz.
- 3-Alimlerin açık fikirlerini bilmenin imkansızlığı. Bunun nedeni, çok sayıda alimin şeriatı zâhir ve bâtin olduğuna inanmasıdır. Ancak filozoflar şeriatın bâtinini bilebilir. Başka bir ifadeyle, alimler her mesele hakkında açık fikirlerini söylemezler.
- 4-Her konuda alimlerin görüşlerini bize şüphe götürmeyecek şekilde iletmenin imkânsızlığı (İbn Rüşd, 2016, s. 89-88).

İbn Rüşd'e göre icma koşulları asla gerçekleşemez. Bu nedenle, filozoflar, Gazâli'nin "*Filozofların Tutarsızlığı*" isimli kitabında yaptığı gibi temel felsefe konularına ilişkin ümmetin icmâsını ihlal etmekle suçlanamazlar. Gazâli ise onları şu üç temel meselede icmadan yola çıkarak kafir olarak değerlendirmektedir:

- 1- Filozofların dünyanın kadim olduğunu / başlangıcının olmadığını söylemeleri.
- 2- Kıyamet günü haşr edilip/diriltilip bir yerde toplanması meselesi.
- 3- Allah'ın ilmi meselesi (Gazâli, 2014, s. 6-15).

İbn Rüşd'e göre Bu üç konuda Müslüman alimler arasında icmâ bulunmamaktadır. Dolayısıyla Gazâli'nin Müslüman filozofları küfürle itham etmesi İslam şeriatı açısından da felsefe açısından da doğru değildir. Filozoflar dini metinleri, onları felsefeye uyumlu hale getirmek için yorumlamakta özgürdürler. Fakat bu, o felsefi görüşleri kamuoyuna ve genel halka yaymamak şeklinde olmalıdır. Bunu yapmak küfürdür.

2.7. Çifte Hakikat Sorunu

“Çifte hakikat” sözünün, dinin söylediği hakikat ile felsefenin söylediği hakikati ayırt ettiği iddiasıyla İbn Rüşd’e ait olduğu söylenir. Muhammed Âbid el-Câbiri’ye göre, Latin İbn Rüşdçülüğü’nün iddia ettiği gibi, İbn Rüşd biri havasa, diğeri avama yönelik “iki hakikat” olduğunu söylememektedir. O, hakikatin tek olduğuna, fakat bu tek hakikate yönelik alimlerin idrakinin halkın idrakinden farklı olduğuna vurgu yapmaktadır. Hakikatin idrak ve bilinmesindeki bu farklılık, sadece kişinin bilişsel ve felsefi seviyesine bağlıdır (Cabiri, 2015, s. 180-182).

İbn Rüşd, hem dini söylemin hem de felsefi söylemin bağımsız iki yapı olarak özgünlüğüne vurgu yapar. Birisi diğere katılamaz. Çünkü birisinin ilkeleri ve esasları diğere ilkeleri ve esaslarından farklıdır. Bununla birlikte, bir hakikatin sadece iki ifade ediliş şekli vardır. Bu hakikat, örnekler vermek yoluyla halkın anlayışına uygun şekilde ifade edilir. Bilim adamları ona araştırma ve kanıt yoluyla ulaşırlar. Fazileti yaymak amacıyla din ve felsefenin uzlaşması, “çifte hakikat” fikrine tamamen aykırıdır (Kasım, 1977, s. 137-140).

Dini bir hakikat ve felsefi bir hakikat olarak “iki hakikat”ın varlığı fikrinin aslı ise, İbn Rüşd tarafından yapılan, esasen misallerin verilmesini ve hikâyelerin aktarılmasını esas alan ve halkın büyük çoğunluğunu oluşturan insanların geneline yönelik dini söylemin özelliği ile akli araştırmayı ve kanıtları esas alan bilim adamlarının ve filozofların özelliği arasında ayırım yapmasını yorumlayan Latin İbn Rüşdçülerine dayanır. Denilebilir ki onlar bu iki yaklaşım ve iki yol arasındaki bu ayrımı, İbni Rüşd’ün kastettiği şeyden uzak olarak, “çifte hakikat” şeklinde açıklamışlardır. Başka bir ifadeyle, Latin İbni Rüşdçüleri, İbni Rüşd’ün, biri dini hitap ve diğere felsefi hitap olarak iki farklı hitabın ya da yaklaşımın olduğunu söylemesini, İbni Rüşd’ün bundan kastının biri felsefi ve diğere dini olmak üzere iki hakikatin varlığı olarak açıklamışlardır (Hudayri, 2007, s. 138-143).

On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki çoğu Latin İbn Rüşdçüleri “iki hakikat” teorisinden söz etmiştir. Başka bir ifadeyle, “bir dini hakikat vardır bir de felsefi hakikat vardır” demişlerdir. İki hakikat çelişebilmektedir. Nitekim kilise bu teoriyi, 1270 ve 1277 yılında Avrupa’da rasyonalist bir teori olarak reddetmiştir. Latin İbn Rüşdçüleri

ekolündeki en ünlü kişi Siger De Brabant'tır (1253-1281). Siger De Brabant Paris Üniversitesi'nde profesördü ve ilgi alanı din ile felsefe arasındaki ilişkiydi. "Sahip olduğumuz hakikati bize Aristoteles ve İbn Rüşd öğretmiştir" demiştir. Bu hakikat, bize dinin öğrettiği başka bir hakikatin yanında bulunmaktadır. Genellikle akıl ve din arasında bir farklılık bulunur. Ancak Siger'in tutumu, onun görüşünde asli hakikatin, dini hakikat olması bakımından önemlidir. Siger'in bu tutumuna genel olarak bakıldığında, onun tutumunun İbn Rüşd'ün tutumundan çok daha zayıf olduğu görülür. Zira İbn Rüşd, "bir dini bilgi vardır, o şeriattır, onun yanında bir de akıl ve hikmetin söylediği kesinlik bilgisi vardır" demiştir. Ona göre, nakli bilgi, akli bilgiye göre daha az mertebededir, akıl ve nakil çeliştiğinde naklin akıl yararına yorumlanması gerekir. İbn Rüşd'in tutumu çok nettir. Onun düşüncesine göre, hakikat tam anlamıyla akli hakikattir. Naklin söylediği şey, yalnızca halk için geçerli olan yaklaşık bir surettir. Siger ise çok muhafazakârdı. O iki hakikat olduğunu söylemiştir; felsefi hakikat ve dini hakikat. İkisi farklılaşabilmektedir. Fakat en doğru söz dinin söylediğidir. Bu nedenle, ona göre felsefe hakikati araştırmak değildir. Felsefe ancak Aristoteles, İbn Rüşd ve diğer filozofların söylediğini aktarmaktır (Bedevi A., 1962, s. 160-165).

2.8. Ara İnceleme: İbn Rüşd'ün Yöntemini Kullanan İbn Meymun'a Göre Din ve Felsefenin Uzlaştırılması

İbn Meymun'un asıl amacı, felsefenin, mantığın ve aklın ışıklarını iman üzerine tutmak, Yahudilerin peygamberi Musa'yı büyük filozof Aristoteles ile uzlaştırmaktı. Nitekim *Delâletü'l-Hâirîn* isimli kitabında uzlaştırma sorununu çözmüştür. Bu nedenle, bu kitabın hangi amaçla yazıldığı bilinirse ona göre uzlaştırmanın amacı anlaşılabilir. Bu kitap, İbn Meymun tarafından felsefe öğrenen belirli bir grup için yazılmıştır. Ancak onlar bazı dini konular karşısında bocalamışlardır. Bu duruma birden fazla yerde vurgu yapmaktadır. Kitabın halk için yazılmadığını, fakat felsefe ve bilimlere öğrenen bir grup için yazılmış olduğunu defalarca söylemektedir. Ondan sonra Kitabı Mukaddes'in kelime anlamı ile ilgili olarak kendilerinin(din adamları ve filozoflar) bocaladıklarını fark ettiler. Kendilerini özgür düşünce (felsefe) ve doktriner sonuçlar arasında şaşkınlık içinde buldular. İşte bu şaşkınlık, kitabını *Delâletü'l-Hâirîn / Şaşkınlara Rehberlik* olarak isimlendirmesinin sebebidir. Başka bir ifadeyle kitap, Kitabı Mukaddes'te geçtiği şekliyle dinin hakikatleri ile felsefenin sonuçları arasındaki zâhiri çelişki nedeniyle

bocalayan o şaşkınlara ve kendilerini bu şaşkınlıktan çıkaran kimseye ihtiyaç duyanlara yöneliktir (İbn Meymun, 2012, s. 4-7).

İbn Meymun'un hedefi, dini meselelerden anlaşılması zor olan hususları felsefi ve akli olarak açıklamaktır. Başka bir ifadeyle dinin temel kavramlarını akılcı bir şekilde açıklamaya teşebbüs etmektir. *Delâletü'l-Hâirîn* isimli kitap üç ana temayı içermektedir: yaratılış, varoluş ve ilahiyat teorisi. Aynı şekilde peygamberlik ve Tanrıyı bilmek meselelerinin anlaşılması zor olanlarına ilişkin açıklamalar da içermektedir. İlk konunun doğa, ikinci konunun metafizik konusu olduğu söylenebilir. Zira ilk konu, dünyanın ve yaratılmış olan şeylerin kökeni ile ilgilidir. İkincisi ise Tanrının varlığı ve yapısı, Tanrı ile dünya arasındaki ilişkiler, melekler, nefis ve ölümsüzlük ile ilgilidir. İbn Meymun felsefeyi ve dini uzlaştırmaktan bir felsefi teoriyi formüle etmeyi değil de Şeriatta anlaşılması zor görülen hususları, yani akılla çelişkili görülen hususları açıklamayı amaçlamaktadır. Çelişkinin sadece zâhiri bir çelişki olduğunu söylemektedir. *Delâletü'l-Hâirîn* isimli kitap felsefeyi sadece din yararına bir araç olarak kullanır. Başka bir ifadeyle İbn Meymun'a göre uzlaştırmanın hedefi felsefeye değil, dine hizmettir (İbn Meymun, 2012, s. 47-49).

İbn Meymun'a göre başlangıç noktası Yahudiler arasında yaygınlaşan bir fikir vardır. O fikir şudur: Yahudilik ve felsefe (Aristoteles'in felsefesi) arasında bir çatışma yoktur, ikisi sonuçta tamamen birleşirler. Kutsal Kitap, aynı kaynağa sahiptir, o da Tanrıdır. Bu nedenle ikisinin öğretileri bir araya gelmek ve birleşmek zorundadır. Felsefe, zaten itikat yoluyla bilinen akli hakikatlere kanıtlar sunar. Felsefe, Kutsal Kitabın hakikatlerini kuramsal düşünce yoluyla pekiştirir. İbn Meymun'un felsefe ve dini uzlaştırma aracı, tamamen İbn Rüşd'ün yaptığı gibi te'vildir (İbn Meymun, 2012, s. 200-204).

İbn Meymun, Yahudilik dinini çeşitli konuları açıklamak için incelemiştir. Dini bir hakikat ile felsefi bir sonuç arasında çelişki ortaya çıktığında, ona göre, zâhir ve bâtın bir anlam taşıyan türdeki dini metin felsefi hakikate uygun olarak yorumlanır. Fakat dini metin Yahudilerin dini öğretilerinden biri ya da sırlardan birisini ifade ettiğinde, ona göre, filozoflar dini metinle çelişeni söylerler. Dolayısıyla filozofların görüşünü felsefi olarak tartışır. Sonra bunun doğru ve yanlış olma ihtimali taşıdığını söyler. Böylece o, dini hakikatin kesinliği açısından daha aşağı mertebededir. Bu nedenle dini hakikat

haktır. Bu yorumla İbn Meymun şaşkın ve tereddütlü olanlara tekrar sukunet sağlamaktadır. Hakikat eninde sonunda dini hakikattir ve her kesinliğin ölçütüdür. İbn Meymun İbn Rüşd'ün yöntemini kullanmıştır. O da hocası gibi hakikatin tek olduğu kanaatine varmıştır. Fakat bu hakikatin niteliği hakkında onunla aynı fikirde değildir. İbn Meymun'e göre hakikat dinidir, İbn Rüşd'e göre ise hakikat felsefidir (İbn Meymun, 2012, s. 401-403).

İbn Meymun, te'vil konusunda temkinli davranmıştır. Akla ikincil, şeriata doğal olarak birincil konum veren din adamlarını uyarmıştır. İbn Meymun, Aristoteles'in düşüncesi ile teoloji arasında bir çelişki olduğunda te'vile başvurmamıştır. Örneğin Kutsal Kitap, dünyanın hiçlikten yaratıldığını, yani Tanrının maddenin yaratıcısı olduğunu, dünyanın kadim olmasının mümkün olmadığını söyler. İbn Meymun'e göre, dünyanın kadimliği, aksinin açıkça imkansız olması bakımından akıl ile burhanî olarak mümkün olsaydı, nasların te'vili vacip olurdu. Ancak gerçek şu ki, nasta geçen gayet açıktır. Dünyanın kadim oluşuna dair felsefenin delilleri kesin değildir. Bu nedenle İbn Meymun'e göre, dünyanın kadim oluşu hakkında Aristoteles'in öğretileri reddedilmelidir (İbn Meymun, 2012, s. 303).

İbn Rüşd'ün, felsefi yorumlamaları halk için ortaya çıkarmaktan sakınmasına benzer bir şekilde, İbn Meymun'da da felsefe çalışmaları halk için değildir. Kitabı da felsefe öğrenen özel insanlara yöneliktir. Kutsal Kitap'ın zâhir ve bâtın manaları vardır. Kutsal Kitap'ın bâtın anlamı halka sunulmamalıdır. Sadece alimler te'vil hakkına sahiptirler. İbn Meymun, dinin insanlar arasında akli farklılıkları dikkate alıp zâhir yönü aldıklarında halka kendilerine uygun bir dil ile bâtın yönü aldıklarında özel kimselere uygun bir dil ile hitap ettiği kanaatine varmıştır. İbn Meymun'a göre, peygamberler ve onları izleyen din alimlerinden hakkında mecaz ile konuşmuşlardır. Özellikle mesele, kendilerine sunulduğu şekliyle halkın yanlış anlayabileceği bilgilerle alakalı olduğunda, dünyanın yaratılış hikayesi ve Tanrının yapısı gibi bilgiler yalnızca özel kişilere sunulmalıdır.

Musa b. Meymun'a göre, te'vilin dört kuralı vardır. Bunları *Delâletü'l-hâirîn* isimli kitabında şöyle belirtir:

- 1- Nassın zâhirinde, kendi aklıyla derin düşünen kimseye bâtin manayı göstermelidir. Hatta bu, nassın zâhiriyle gösterilen anlamdan daha güzel ve daha uygun olmalıdır.
- 2- Aklen atfedilmesi imkansız olan yaratıkların sıfatlarını Tanrıya atfettiğinde, nasların kelimesi kelimesine manasının yorumlanması gerekir.
- 3- Nassın zâhiri manasının batıl oluşuna dair doğru akli delil getirilmesi durumunda te'vil gerekir.
- 4- Te'vil kurallarının sonuncusu, te'vilin sadece onu anlayabilen küçük bir topluluk teşkil eden alimler ve filozoflardan oluşan özel kesim için sınırlı olmasıdır (İbn Meymun, 2012, s. 405-408).

2. 9. Dünyadaki Nizam, Düzen ve Nedensellik Meselesi

Müslüman din alimleri ve Eşâirler, neden ve sonucun gerekliliğini inkar etmeye götüren görüşü benimsemişlerdir. Zira nedensellik, doğada bir nizamın var olması demektir. Pamuğu ateşe yaklaştırdığımızda pamuk kesin olarak yanacaktır. Yüksek bir yerden bir taş attığımızda, taş kaçınılmaz olarak yere düşecektir. Pamuğun yanmaması veya taşın yere düşmemesi ihtimali yoktur. Fakat Eşâirler bunu inkar edip “pamuğu ateşe yaklaştırırız, ancak Tanrının izniyle yanmayabilir, yüksek bir yerden bir taş atarız da yere düşmeyebilir” demişlerdir. Bu, mucizeleri ve Tanrı dışında hiçbir failin olmadığını ispatlamak içindir. Bu tutum bilimi inkar etmeye yol açar. Çünkü bilimin dayandığı en önemli temellerden biri nedensellik ve dünyada bir sistemin varlığıdır. Bilim adamlarının dünyada var olan bu sistemi ve düzeni keşfetmek için çalışmaları zorunludur.

Bilime saldıranların başında Gazâli gelmektedir. “*Filozofların Tutarsızlığı*” adlı eserini yazıp filozoflara ve Mutezile mezhebine mensup kelam alimlerine itiraz etmekte, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu bir ilişki olduğu yönündeki hitaplarının bozuk olduğunu açıklamaktadır.

Gazâli, filozofların nedensellik anlayışını şu sözleriyle özetler: “(Filozofların) varlıkta görülen sebeplerle sebepliler arasındaki ilişkiyi, onları birbirine bağlayan zorunlu bir ilişki saymalarıdır; dolayısıyla sebepli olmadan sebebin, sebep olmadan sebeplin varlığı ne güç ne de imkân dâhilindedir” (Gazâli, 2014, s. 163). Filozoflara göre doğa,

bu nizamın bozulmaması için dakik sabit bir sisteme tabidir. Örneğin, güneş doğudan doğar, batıdan doğması imkânsızdır; ateş yakar. Bu düzen filozoflara göre asla değiştirilemez. Bu nedenle filozoflar mucizeleri reddetmişlerdir. Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*'nda bu konuda filozofların görüşüne karşı çıkmıştır. Gazali, bu konuyu bilimsel bir bakış açısıyla değil de dini bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Bunun nedeni öncelikle mucizeleri ispatlamak, ikincisi ise Tanrının her şeye gücü yeten olduğuna dair Müslümanların icmâ ettikleri hususu pekiştirmektir. Bu nedenle şöyle der:

“Tabiatta süregelen düzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki (iktiran) bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında ‘bu odur’ , ‘o da budur’ denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde, iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığı ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak. Yemek ile duymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş’in doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasında arasındaki ilişkide bir zorunluluk yoktur. Nihayet bu örnekler tıpta, astronomide, sanat zanaat ve gözleme dayalı diğer bütün ilişkilerde böylece sürüp gider” (Gazâli, 2014, s. 166).

Gazâli’ye göre, alışkanlıklar ya da olayların tekrarlanması geçmişte ve günümüzde aynı şekildedir. Örneğin ateş her zaman yakar, geçmişteki bu olgunun sürekli olarak tekrarlandığını gördük, dolayısıyla günümüzde ve gelecekte de devam etmesini bekleriz. Alışkanlıklar ya da olayların tekrarlanması, nedenselliğe inanmamızı sağlamaktadır.

İbni Rüşd, Gazâli’nin ve Eşârilere bu tutumunu reddeder. Onlara verdiği cevabı iki kısma ayırabiliriz:

- 1- Birinci kısımda *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* isimli kitabında Gazali’ye ve Eşârilere cevap verir ve felsefi analiz üslubunu izler.
- 2- İkinci kısımda *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* isimli kitabında Eşârilere cevap verir vekelam alimlerinin üslubunu izler. Başka bir ifadeyle, onlara İslam dini içinden cevap verir ve din açısından konuşur.

Birinci kısımda İbn Rüşd, Gazâli’yi sofist bir görüşe sahibi olmakla suçlamaktadır. Ona göre, nedenselliği inkar eden kişi aklı ve bilimi de inkar eder. Nedenselliğin inkar edilmesi halinde bilim ve felsefe sağlam esaslar üzerine kurulamaz (İbn Rüşd, 2011, s. 494). O, Gazâli’nin nedenselliği açıkladığı, “âdet/alışkanlık” kelimesi üzerinde uzunca

durmaktadır. İbn Rüşd, “âdet” kelimesi ile neyin kastedildiğini sormaktadır. Buna da şöyle cevap verir: “âdet / alışkanlık” şu demektir:

- 1- Ya fail olan Tanrının âdeti olur.
- 2- Ya varlıkların âdeti olur.
- 3- Ya da insan aklının âdeti olur.

İlk varsayım doğru değildir. Çünkü tekrarlama ve deneme yoluyla edinilmesi nedeniyle Tanrı için bir âdet olamaz. İkinci varsayım da doğru değildir. Çünkü adet sadece insan için olabilir. Cansız varlıklar için adet olamaz. Ve son olasılık, nedenselliğin ancak insanlarda bulunan bir âdeti ifade etmesidir, yani akıllarımızın fiilindendir. İbn Rüşd bunu da doğru görmemektedir. Zira nedensellik insan aklının üretiminden olmayıp varlıklar ve doğadan türetilmiştir. Akıl, neden-sonuç ilişkisiyle varlıkları anlar. Nedenselliğin ortadan kaldırılması bilim ve aklın ortadan kaldırılması demektir (İbn Rüşd, 2011, s. 492-494).

İkinci kısımda yani İbn Rüşd’ün *el-Keşf an Menâhici’l-Edille* isimli kitabında esas aldığı deliller şöyle açıklanabilir:

İbn Rüşd, Eşârielerin şunları dediğini söylüyor: Dünyadaki tüm varlıkların üzerinde bulundukları hal üzerinde olması ve aksi olması akla göre mümkündür. Ateşin yakması da yakmaması da akla göre mümkündür. İnsanın bir kafasının olması da iki kafasının olması da, güneşin doğudan doğması da batıdan doğması da akla göre mümkündür. Fakat varlıkların alemde gördüğümüz şekilde bulunmuş olması nedeniyle, varlıkları başka şekilde değil de bu şekilde yapan, başka bir ifadeyle, güneşin doğudan doğmasını, ateşin yakmasını ve insan için bir tek kafayı sağlayan bir varlığın (Tanrı) olması kaçınılmazdır.

İbn Rüşd’e göre, “varlıkların üzerinde bulundukları hal üzerinde olması ve zıddı olması akla göre mümkündür” sözü, hiçbir hikmet yok anlamına gelmektedir. Hikmet, dünyadaki varlıklar arasında zorunlu ilişkilerin var olduğu anlamına gelir. Başka bir ifadeyle dünyada, insanın Tanrının varlığına delil getirmesine yardımcı olan bir nizam vardır: “Şüphesiz ki, bu imkan, eşitlik esasına dayanırsa, (bir şeyin belli sığata veya onun zıddı diğér bir sığata haiz oluşu aynı derecede mümkün olursa) burada bir hikmet

mevcut olmayacağı gibi insan ile alemin parçaları arasında bir ahengin varlığından da söz edilmez” (İbn Rüşd , 2016, s. 213).

“Ateş pamuğu yakar”, “pamuğu ateşe yaklaştırdığımızda pamuk kesin olarak yanacaktır” türünden varlıklar arasındaki zorunlu ilişkileri gösteren önermelerin inkar edilmesi, zındıklar yani Tanrının varlığını inkar edenler önünde bizi zayıf bir konuma sürükler. Zira hikmet veya felsefe, dünyadaki dakik düzenin bir yapıcıya delalet etmesi yoluyla Tanrının varlığını ispat eder. Dolayısıyla dünya tesadüf sonucu olamaz. Tıpkı ev ve diğer yapıtların, onu yapan bir kişinin varlığını göstermesi gibi, dünyadaki dakik düzen de onun Tanrı tarafından yapıldığını göstermektedir. Neden ve sonucu inkâr etmek, dünyanın varlıklarını bir yapımcının varlığının kanıtı olarak almamaya yol açar.

İbn Rüşd, Eşârleri olan her şeyi mümkün görmeye, “ varlıkların üzerinde bulundukları hal üzerinde olması ve zıddı olması mümkündür” demeye iten faktörlerin, neden ve sonuç görüşünün, insanların, doğanın ya da dünyanın yaratılışının Tanrının fiili ile değil de bir fiziksel eylem ya da fiziksel sebeple yaratıldığını düşünmelerine yol açacağından korkmalarından kaynaklandığına dikkat çekmektedir. Öte yandan Eşârliler, “mümkün görme” sözleriyle ve doğal nedenlerin etkisini yok saymalarıyla, dünyayı yapanın, bunu yapabilen veya yapmayan, ateşi yakar kılabilen ya da yakmaz kılabilen bir fail olduğunu ispatlamayı kastetmişlerdir. Doğal nedenlerin etkisi görüşü ile ilahi iradenin ispatlanması görüşü arasındaki bu çelişki veya zıtlık, İbn Rüşd’ün gözünde, dakik olmayan bir anlayıştan kaynaklanmaktadır ve irade kavramı için doğru değildir. Bu nedenle İbn Rüşd Eşârlilerin kendi görüşlerini popüler algıdan yani bilim dışı algıdan aldıkları için doğal nedenlerle ilahi irade arasında çelişki olduğunu söylediklerine dikkat çekmektedir. Popüler algı, irade kelimesinden kastın bir şeyler yapabilme ve yapamama yeteneği olmasına dayanır. Bunun için varlıkları mümkün (varlıkların üzerinde bulundukları hal üzerinde olması ve zıddı olması mümkün) görmediklerinde, olmasını istediği şeyi gerçekleştiren failin (Tanrı) varlığını dile getiremeyeceklerine inanmışlardır. İbn Rüşd’e göre bu çıkarım hatalıdır. Çünkü insan, istediğini yapan özgür bir varlıktır. Örneğin, bir ev ya da kılıç yapabilir, ev ve kılıç için istediği tasarımı seçebilir. Ancak ev ve kılıç yapım yasalarını ihmal edemez. Yasalar ihmal edilmişse, ev çöker ve kılıç kırılır (İbn Rüşd , 2016, s. 213-215).

Yukarıda ifade edilenler, İbn Rüşd'ün din içinden bilimi nasıl savunduğunu açığa çıkarmaktadır. Zira o, nedenselliği ve doğa yasalarını savunmaktadır. Çünkü bu yasaların varlığı, düzenin doğada var olması demektir. Düzenin varlığı, bu düzenin yaratıcısının varlığına yani Tanrının varlığına delalet eder. İbn Rüşd, karşı tarafı bir dinin temeli olan Tanrının varlığını ortadan kaldırmakta oldukları ithamı yoluyla, din ile felsefe ve bilim arasında uzlaşma sağlamaya çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd, rakiplerinin silahlarını kullanmakta, karşı tarafı küfürle itham etmektedir. Zira din adamları, filozofları nedenselliğin var olduğunu söylemeleri nedeniyle Tanrının otoritesini sınırlamakla itham etmişlerdir. Tanrı istediği her şeyi yapabilir. Ancak İbn Rüşd bu ithamı reddetmiştir. Nedenselliğin kaldırılmasının aklın kaldırılması ve düzenin kaldırılması anlamına geldiğine vurgu yapmaktadır. Bu, dünyadaki dakik düzenden Tanrının varlığı için delil alamayacağımız anlamına gelmektedir.

2. 10. Peygamberlik Delili ve Mucize Sorunu

İbn Rüşd'e göre peygamberliğin gönderilmesi konusunda araştırma yapmak iki yönü kapsar. Birinci yön, peygamberlerin genel bir şekilde ispat edilmesidir. İkinci yön ise risalet iddiasında bulunan bu kişinin, o peygamberlerden biri olduğunun ve davasında yalancı olmadığını açıklanmasında ifadesini bulmaktadır (İbn Rüşd , 2016, s. 222).

İbn Rüşd, mucizeler yoluyla yani mucizenin ortaya çıkmasının risaletin doğruluğuna delil oluşturduğu görüşünden hareketle peygamberlerin varlığını kanıtlamaya çalışan Eşâri kelam alimlerinin görüşlerini eleştirmektedir.

İbn Rüşd, peygamberlerin mucizelerini açıkça inkar etmez. Fakat mucizeleri peygamberliğin doğruluğunun göstergesi olarak ikincil konumda sayar. Ona göre mucizeler, mucize sahibinin gönderilmiş bir peygamber olduğunu pekiştiren dışsal ya da şekilsel bir işarettir, ancak risaletinin geçerliliğinin bir kanıtı değildir. İnsanların geneli mucizeyi kanıt olarak görürler. Fakat risaletlerden birisinin doğruluğunu ispatlayan tek delil bizzat şeriattır ya da peygamberlik risaletinin içerdiği kanunlardır, insanlara açıkladığı hakikatlerdir, hayatlarını düzenleyen ve durumlarını iyileştiren yasalardır (İbn Rüşd, 2016, s. 222-226).

İbn Rüşd, mucizelere bakış açısını iki kişiyi örnek vererek açıklamaktadır. Bu kişilerden her ikisi de doktor olduğunu iddia eder. Bunlardan biri, iddiasının doğruluğunu, hastayı

iyileştirmesi yani hastaya şifa vermesi ile kanıtlar. İkincisi ise suyun üzerinde yürümekle yani olağanüstü bir şeyler yapmakla iddiasını ispatlar. İbn Rüşd suda yürümenin olağanüstü ve mucizevi olduğunu, fakat sahibinin bir doktor olduğunu kanıtlamadığını, onun doktor olduğuna dair delilin hastayı iyileştirmesi olduğunu söyler (İbn Rüşd , 2016, s. 224-227). Mucize, İbn Rüşd'ün nazarında yalnızca risaletin varlığını teyit eden dışsal bir işarettir. Zira risaleti haklı çıkaran temel bir sebep vardır; o da Tanrının insanlar için istediği kanun ve yasamadır. Tanrı peygamberlerini insanlara tebliğ için göndermiştir. Risalet, o zaman olağanüstü şeyleri (mucizeler) insanlara göstermenin bir yolu olmaktan ziyade şeriatlar ve kanunlarda aranmalıdır. Bununla birlikte Eşârielerin mucizeler vasıtasıyla peygamberliğe dair kanıt sunma yolu faydadan yoksun değildir. Zira o yol halk için inandırıcıdır ve akıllarına uygundur. Bu yöntemle ilgili zayıf noktalara rağmen, mucize görüşü Tanrının varlığına dair akli kanıtı kabul etmeye akli kabiliyeti olmayanlar için faydalı olabilir. Mucizeler görüşü, Tanrının varlığına ve peygamberlik iddiasının doğruluğuna dair bir delil olarak filozoflara faydalı olamaz (Leeman, 1988, s. 141).

Vahiy, herhangi bir şekilde inkar edilemeyecek tarihi bir olgudur. Zira elçilerin haberlerini, filozofların, bilge adamların ve arkalarında insanlık tarihi hakkında net bir şekilde eser bırakan diğerlerinin haberlerini bize getiren tevatür, aynı tarzda birbirini takip etmiştir. Başka bir ifadeyle, elçilerin haberleri, Platon, Aristoteles ve Sokrates gibi filozofların haberlerinin ulaştığı yolla bize ulaşmıştır. Örneğin, Sokrates ve Platon gibi bilge adamların varlığından şüphe etmiyorsak peygamberlerin varlığından neden şüphe edelim? Öte yandan “filozofların varlığını örneğin, geride bıraktıkları eserleri ya da onlardan rivayet edilen görüşler yoluyla biliyoruz. Gerçek peygamberleri ne ile bileceğiz? Onları diğer peygamberlik iddiasında bulunanlardan nasıl ayırt edeceğiz?” diye sorulabilir (İbn Rüşd, 2016, s. 223-226). İbn Rüşd buna şöyle cevap veriyor: Biz peygamberleri, getirdikleri iyiliği ve fazileti amaçlayan şeriatları ile biliyoruz. Zira hiçbir insan peygamberlerin şeriatları gibi bir şeriat koyamaz. O halde herkes, kendisinin Tanrının elçisi ve peygamberi olduğunu söyleyip de peygamberlerin şeriatları gibi bir şeriat getirirse ve çağdaşları bu şeriatın benzerini getiremezlerse İbn Rüşd'e göre o peygamberdir.

İbn Rüşd, *Filozofların Tutarsızlığı* adlı kitabında filozofların mucizeleri inkar ettiğini söyleyen Gazâli'yi eleştirmektedir. İbn Rüşd, ona şöyle cevap verir: Eski filozoflar, Şeriatın ilkelerinin açıkça ve halkın anlayabileceği kitaplarda konuşulmasının halkı ifsat edebileceği için caiz görülmemesinden dolayı bu konuda yani mucizeler hakkında konuşmamışlardır. Herkes tarafından okunabilen halk kitaplarında mucizeleri tartışanlar cezalandırılmalıdırlar.

Fransız yazar Ernest Renan, İbn Rüşd'ün peygamberlik hakkındaki görüşlerinin onun peygamberliğe ve dinlere inanmadığını gösterdiğini iddia etmiştir. İbn Rüşd'ün, dinin insanların geneli için türetildiğini düşündüğüne inanmaktadır. Bu görüş sadece Ernest Renan'a ait değildir. Zira Ortaçağ filozofları da aynı fikre sahipti. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd peygamberliğe inanmıyordu ve felsefeyi dinden daha yüksek değer olarak görüyordu, hatta ona göre din sadece genel halk için icat edilmiştir (Renan, 2013, s. 134-136). Bu görüşte doğru bir yön olduğu açıktır.

2. 11. Din ve Felsefe İlişkisi İçinde İnsanın Özgürlüğü Sorunu

Bu sorun, İbn Rüşd'ün kendi ifadesine göre, Şeriat ve felsefenin en zor sorunlarından birisidir. Dini ifadeyle “kaza ve kader meselesi”, felsefi ifadeyle “özgürlük meselesi” görüşlerin en fazla çeliştiği bir meseledir. İnsanın doğal cebriyeye/zorunluluğa, başka deyişle, özgür olmamaya tabi olmadığının altını çizmeye kim cesaret edebilir? Kim dini metinlerin insanın yönlendirilmiş olduğunu, kaza ve kadere mahkûm olduğunu ifade etmekten yoksun olduğunu iddia edebilir? (İbn Rüşd, 2016, s. 237).

İbn Rüşd'ün tamamen farkında olduğu şey buydu. Zamanındaki bilime aşinaydı. Kur'an'ı biliyordu. Bu nedenle, Tanrıdan başka fail olmadığına, başka bir ifadeyle, her şeyin Tanrının elinde olduğuna vurgu yapan pek çok ayeti düşünmekten uzak duramazdı. Ayrıca Yunan felsefesi ve bilimindeki doğa fikrini incelemişti. Evrene hakim olan nizam ve düzendir fikri ve Yunan düşüncesindeki evren fikrinin kendisi insanın özgür olduğuna dair her inancı yadsımaktadır.

Kelam alimleri bu mesele hakkında çok fazla ihtilaf halindedirler: İnsan eylemlerini yaparken bunu zorunlulukla mı yapar, yoksa tercihlerinde özgür müdür? Bu ihtilafın nedeni, hem şeriatın hem de aklın çelişkili delillere yol göstermesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu delillerin bazıları cebre/zorlamaya başka bir ifadeyle

insanın özgür olmadığına vurgu yaparken, bazıları da tercihi, yani insanın özgür olduğunu ve istediğini tercih edebildiğini onaylamaktadır. Bu konuda, şeriatla çelişkili ayetlerin olduğu görülmektedir. Örneğin şu ayetlerde cebir onaylanmış görünmektedir: **“Hiç şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık.”** (Kamer Suresi 49. Ayet), **“Her şey O’nun katında bir ölçü iledir”** (Ra’d Suresi 8. Ayet). **“Yeryüzünde olan ve nefislerinizde meydana gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (yazılı) olmasın. Şüphesiz bu Allah’a göre pek kolaydır”** (Hadîd Suresi 22. Ayet). Aynı şekilde diğer görüşü, yani insanın neyi yapıp neyi yapmayacağını tercih etmekte özgür olduğunu teyit eden birçok ayet olduğunu da görmekteyiz. Buna örnek şu ayetlerdir: **“Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.”** (Şûrâ Suresi 30. Ayet), **“Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır”** (Bakara Suresi 286. Ayet). **“Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez”** (Zümer Suresi 7. Ayet). O halde şeriatla, irade özgürlüğünü teyit eden ayetler bulunmaktadır. Bunun aksini yani insanın özgür olmadığını teyid eden ayetler de görmekteyiz (en-Neşşar, 1984, s. 343).

Fakat akli kanıtlar, cebir (yani insan özgür değildir) ve tercih (yani insan özgürdür) meselesi ile nasıl çelişir? Çünkü şöyle denilebilir: insan, kendi eylemlerinin faili olsaydı bu, Tanrının iradesinin kısıtlı olacağı anlamına, başka bir ifadeyle, Tanrının gücü, insanın eylemleri dışında her şeyi yaratabilir, insanın eylemlerine müdahale edemez anlamına gelirdi. Bu, Tanrıdan başka hiçbir yaratıcının olmadığı, her şeyin Tanrının yaratıklarından biri olduğu, bunun insan eylemlerini de kapsadığı görüşü üzerinde icmâ etmiş olan din alimlerinin görüşlerine aykırıdır. Fakat insanın özgür olduğunu teyit eden başka bir görüş vardır. Bu görüşe göre insan kendi eylemlerinin failidir, onları yapıp yapmamakta özgürdür. İnsanların kendi eylemlerinin faili olmadığı, onları yapmaya zorunlu olduğu görüşüne Mutezile şu sözlerle itiraz etmektedir: Bu insan özgür olmadığı durumda nasıl eylemlerinden hesaba çekilir? Eylemlerinden sorumlu olmadığı halde, Tanrı insanı nasıl cezalandırır ya da ödüllendirir?

Şer’i ve akli delillerdeki bu çelişki aynı şekilde ortaya çıkar. Bunlar, Müslümanların öncelikle Cebriye mezhebi mensupları ve Mutezile mezhebi mensupları olmak üzere iki

gruba ayrılmasına neden olmuştur. Birinci grup, insanın kesinlikle özgür olmadığı, her eylemi onun kazanımından olmadığı, üzerine empoze edildiği görüşünü benimsemişlerdir. İkinci grup ise, insanın özgür olduğunu, onun eylemlerini yapmaktaki özgürlüğünün onu eylemlerinden sorumlu kıldığını ve onlardan dolayı cezalandırılması ya da ödüllendirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Böylece Mutezile mensupları, Cebriye mensuplarının içine düştükleri çelişkiyi kaldırmak istemişlerdir. Buna göre kişi zorunludur, yani özgür değildir ve aynı zamanda eylemlerinden dolayı cezalandırmak ve ödüllendirmek yoluyla hesaba çekilmektedir. Cebriyenin görüşünün zayıf olduğu açıktır. Zira burada, insanın gücünün yetmediği şeyle sorumlu kılınmasına ilişkin bir onay vardır (En-Neşşar, 1984, s. 177).

Bu nedenle Eşârilere, bu çelişkili iki görüşü uzlaştırmaya çalışmıştır. Onlar “kesb” teorisini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, insan bir şeyi istediğinde, Tanrı onda onu yapma gücü yaratır. Bu nedenle bu eyleminden dolayı cezalandırmakla ve ödüllendirmekle hesaba çekilir. Başka bir ifadeyle, çalmak, öldürmek ya da herhangi bir kişiye yardım etmek gibi herhangi bir şeyi yapmaya dair insanda niyet bulunduğu anda, Tanrı bu kişide istediği şeyi yapabilme yeteneği ve gücü yaratır. Böylece eylem Tanrı tarafından yaratılmış olmaktadır. Bu durum, Tanrıdan başka fail yoktur ilkesi ile uyumlu olmaktadır ve insan tarafından ise “kesb” etmek yoluyla olmaktadır. Bundan dolayı hesaba çekilir. İbn Rüşd’ün görüşüne göre, bu görüş belirsiz ve anlamsızdır. Bu teori sadece cebir yani insanın özgür olmaması teorisidir (İbn Rüşd , 2016, s. 240-242).

Öyleyse, özellikle şer’i metinlerin de çelişkili görüldüğünü biliyorsak, çelişkili iki görüş nasıl uzlaştırılabilir? İbni Rüşd, bu şer’i nasların içerdiği zâhiri çelişkinin boşuna olmadığını fakat ilahi hikmetten dolayı olduğunu düşünmüştür. Çünkü Kur’an alimlere kaza ve kader sorununa akli çözümü vahyeyliyor. İbni Rüşd kendisini doğal olarak bu alimlerden biri olarak görmektedir. O halde, felsefenin razı olduğu çözüm nedir?

İbn Rüşd, cebirle tercihi bağdaştırmaya çalışmıştır. Tanrının insana kendi eylemlerini seçmeye yönelik özgür irade verdiğini söylemiştir. Başka bir ifadeyle insan istediği davranış biçimini seçebilir. Örneğin insanlara yardımcı olabilir veya onlara yardım etmez, sözlerinde ister yalan, isterse doğru söyler. Fakat bu özgürlük, insan için bir mutlak özgürlük olmayıp dış nedenlerle bağlantılıdır. Başka bir ifadeyle belirli bir sistem üzerinde gerçekleşen doğa yasalarıyla bağlantılıdır. Bu dış nedenler Tanrı

tarafından yaratılmıştır. Bir insanın yaptığı her eylem, iradesi ve dış nedenler bakımından uyumlu olmaktadır. İnsanın özgürlüğü bu nedenle Tanrının iradesi ile sınırlandırılmıştır. Bu nedenle insan özgürdür ve aynı zamanda eyleme zorlanmıştır (İbn Rüşd, 2016, s. 243-249).

İnsan özgür irade sahibidir; yapacağı ya da yapmayacağı şeyi seçebilir. Örneğin, birisi denize düşen birine yardım etmek istediğinde, onu boğulmaktan kurtarmak ister. Ancak yüzemiyor ya da bir hastalığa tutulmuş ise o zaman istediğini yapamaz, zira dış koşullar onu engeller.

İbn Rüşd'ün özgürlük teorisi hakkında araştırmacılar ihtilaf halindedirler. Zira aralarında Mahmûd Kâsım'ın da olduğu bazı araştırmacılara göre İbni Rüşd irade özgürlüğünün destekçisidir. Fakat aralarında Fransız yazar Ernest Renan'ın da olduğu bazı araştırmacılara göre İbni Rüşd, doğadaki bir tür mutlak determinizme inanır. Renan, İbni Rüşd'ün ilahi takdiri inkar eden ve evrendeki nedenleri Tanrıya bağlamayı reddeden filozofların en önde gelenlerinden birisi olduğu kanaatindedir. Başka bir ifadeyle, İbni Rüşd, doğanın bütünlüğüne ve insanın doğanın bir parçası olup nedenler sistemine boyun eğdiğine, yani doğada özgürlüğün olmadığına inanmaktadır (Renan, 2013, s. 155-157).

2. 12. Ölümsüzlük Sorunu

İbni Rüşd, nefsin ölümsüzlüğü ya da İslam filozoflarının ve din alimlerinin dediği gibi *meâd* sorununu felsefenin karmaşık bir meselesi olarak değerlendirmektedir. Ölümsüzlük sorununun tartışılması, filozoflar ile tamamen empirik yaklaşım sahipleri arasında olmalıdır. Halk bu konuyu tartışmamalı ya da bu konu halkın ulaşabildiği kitaplarda yazılmamalıdır. İbni Rüşd'e göre İslam dini ruh ve ölümsüzlük sorununu sadece alimler arasındaki bir tartışmayla sınırlandırmıştır. Zira Kur'an'da şunu görmekteyiz:

“Ruh durumu ile ilgili olarak söylenenlerin anlaşılması gerçekten güçtür. Yüce Tanrı, insanlar arasından yalnızca bilgide derinleşmiş olanlara bu bilgiye ulaşma seçkinliğini vermiştir. Nitekim o, sıradan insanların bu konuda sormuş oldukları soruyu yanıtlamak ve bu gibi konuları anlamamanın onların harcı olmadığını belirtmek üzere şöyle

buyurmuştur: Sana **ruh nedir diye soruyorlar. De ki: o Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.** (İsra 85)” (İbn Rüşd , 2011, s. 535).

İbn Rüşd, bu zorluğu, ruh ve ölümsüzlük sorununun incelenmesindeki güçlüğü kabul edince, bu zorluk ile kendi görüşünü te’ville birleştirmiştir. Şeriatın üç kısımda geldiği kanaatine varmıştır. Buna göre Kur’an ve hadis üç kısma ayrılabilir: yorumlanamayacak kısım, yorumlanması gereken kısım ve ihtilaflı üçüncü kısım. Zira bazılarına göre yorumlanması gerekir, bazılarına göre ise yorumlanamaz. İbn Rüşd’e göre, ruh ve ölümsüzlük ihtilaflı kısımdandır. Ona göre ölümsüzlük sorununu yorumlayan alimler, şeriat açısından bu sorunda yanılırlarsa mazur, hakikate ulaşırlarsa sevap kazanmış kabul edilirler.

Fakat yorum ölümsüzlüğün nasıl olduğuyla sınırlı olmalıdır. Başka bir ifadeyle, burada, “ölümsüzlük yalnızca ruh için midir yoksa ruhla birlikte beden için midir?” sorusunu sormak gerekir. Ölümsüzlük, insan ruhu için mi yani Halid’in ruhu, Ali’nin ruhu ya da Mustafa’nın ruhu için mi, yoksa genel insan aklı için mi söz konudur? İbn Rüşd’e göre, ruhun ölümsüzlüğü konusunda şüpheye gerek yoktur. O, Aristoteles’in etkin aklın tek ölümsüz olduğuna, edilgin aklın ölümsüz olmadığına ve bedenin sona ermesi ile sona erdiğine inandığını söylemektedir. Bu görüşte, İslam filozofları, her ne kadar yeni şeyler söyleseler de, onu takip etmişlerdir. Örneğin Farabi’nin, içerisinde aklın “kazanılmış akıl” mertebesine eriştiği nefis, ölümsüzlüğe layık nefistir görüşü, böylesi bir anlayışı yansıtır.

İbn Rüşd, bu sorun hakkında Aristoteles’in görüşüne yönelerek şu açıklamayı yapar: hafıza gücü ve algılama gücü gibi nefisteki alt güçlerin hepsi bedenle etkilenmektedir ve bedenin ya da vücudun bozulması ile bozulmaktadır. Nefisteki daha yüksek güç ise bütün insanoğlunda var olan akıldır. İşte o ölümsüzdür ve herhangi bir fiziksel etkiye boyun eğmez. Başka bir ifadeyle vücudun bozulması veya ölümü aklın ölümüne yol açmaz. Bu konuda ayrıca şu görüşleri ileri sürer:

“Gazali’nin filozoflardan aktardığı bu kanıtın anlamı şudur: Akıl, bir türde toplanan bireylerden, türün tümünde ortak olan bir tek anlam algılar. Bu anlam söz konusu türün neliğidir. Bu anlam bireylerin ilgili oldukları maddelerin. Durumların, uzayın birer bireyi olmaları bakımından bölünmeleri ile bölünmez. Bu nedenle, bu anlam, oluşan ve bozulan bir şey olmadığı gibi, kendisinde bu anlamı barındıran bireylerden birinin ortadan kalkması ile ortadan kalkmaz. Bu

yüzden bilgiler, oluşup bozulan şeyler olmayıp sürekli dirler. Sö zge li ş i, bilgilerin Zeyd ve Amr ile birlikte bulunması ittisal (:bitişmesi) ilişmesi nedeniyledir” (İbn Rüşd, 2011, s. 554)

İbn Rüşd’e göre ölümsüzlük tümel akıl içindir. Başka bir ifadeyle Ömer’in, Ali’nin ve Muhammed’in akli gibi tek tek kişilerin akli için değil de tümel beşeri akıl içindir. Nefisler için ölümsüzlük yoktur, vücut veya beden ise ölümlüdür.

Bazı eski dinlerin açıkladığı gibi, “nefis kalacak ve bedenden uzak olarak cezasını alacaktır” ya da İslam’ın beyan ettiği gibi “nefis ve beden ceza ve cennet karşılığı hesaba çekileceklerdir” şeklindeki halkın anladığı anlamdaki manası ile nefsin ölümsüzlüğüne gelince, tüm bunlar sadece peygamberlerin halkı cezayla korkutmak, ürkütmek ve onları sevap ve cenneti ister hale getirmek için, böylece fazilet yolunu takip etsinler ve rezilliklerden kaçsınlar diye öne sürdükleri metaforik bir hikayedir. Çünkü peygamber bilgedir, rezil bir durumda bulunan ümmetin kurtuluşuna önem verir. İbn Rüşd’ün görüşüne göre fiziksel haşır/diriliş, kötüler için daha çok korkutucu ve ürkütücü olduğu için Peygamber’in ümmetin ıslahındaki hedefine ulaşmasını ruhani haşrdan yani sadece nefsin ölümsüzlüğünden daha çok sağlamaktadır. İbn Rüşd, davranışlarında erdemli olmaları için insanlar üzerinde daha büyük bir etki oluşturmak amacıyla fiziksel azapların nasıl kullanılacağı konusunda Kur’an’dan birkaç örnek vermektedir. “**Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz**” (Nisâ Suresi 56. Ayet). “**Eğer yardım isterlerse, katı bir sıvı gibi yüzleri kavurup-yakan bir su ile yardım edilirler**” (Kehf Suresi 29. Ayet). Kur’an, aynı zamanda insanları daha çok iyi eylemler yapmaya özendiricibir üslup kullanmaktadır: “**Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?**” (Muhammed Suresi 15. Ayet). Bu üslubun kullanılması, insanları kötülüklere düşmekten alıkoymak ve iyi niyetli davranmak için doğru kişilere fayda sağlamak açısından yararlıdır.

Ölümsüzlük sorunu hakkında insan aklı karşısında İbn Rüşd'ün konumuna atıfta bulunmak için, İbn Rüşd'ün üç akıl türünü nasıl ayırdığına bakmak gerekir. O üç akıl türünü şu şekilde ayırır:

- 1- Etkin akıl: Bu, maddeyle bağlantılı değildir ve maddeyle ilişkilendirilemez; o ölümsüz olanın cevheridir.
- 2- Edilgen Akıl: Ahmed, Muhammed gibi insanların bireysel beşeri aklıdır ve maddeyle bağlantılıdır. Bireylere göre farklıdır ve bedenin son bulması ile son bulur.
- 3- Üçüncü akıl da bu iki merteye arasındadır. Yani etkin akıl ile edilgen akıl arasındadır. İbn Rüşd buna “heyulani akıl” ismini vermiştir. Bu insan türünün aklıdır. Başka bir ifadeyle bir tek bireye has akıl değildir. Etkin akıl ve *heyulani* akıl ölümsüzdür (İbn Rüşd, 1997, s. 165-188).

Fransız araştırmacı Munk'e göre İbni Rüşd nefsin ölümsüzlüğünü inkar etmektedir, başka bir hayatın varlığını tanımamaktadır, dinin yararının dünya hayatı ile sınırlı olduğuna inanmaktadır, başka bir ifadeyle, onda ruhun ölümsüzlüğü, insanları sosyal hayatlarında faziletleri yapmak ve rezilliklerden kaçınmak için yararlıdır (Kasım, 1977, s. 160-162).

Munk, İbn Rüşd'ün ölümsüzlüğü inkâr ettiğini söyleyen tek tarihçi değildir. Zira Fransız filozof Renan'a göre, İbn Rüşd nefsin ölümsüzlüğünü inkâr ediyordu. *Faslü'l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* gibi kitaplarında dini ve felsefi görüşleri bir araya getirme girişimi, kendisini din adamlarından korumaya yöneliktir ve İbn Rüşd'ün gözünde tam hakikat olan Aristoteles'in eserlerine şerh yapmak ve araştırma yapmaya kendisini adamaktır (Renan, 2013, s. 126-130).

İbn Rüşd'ün nefsin ölümsüzlüğü hakkında iki görüşü vardır: Birinci görüş, tek tek nefislerin yani Ahmed, Muhammed, Ali ve Hasan gibi bireylerin nefislerinin ölümsüzlüğünü inkar etmektir. Genel insan aklı yani bütün insanlığın aklı ölümsüz olarak kalıcıdır. Onun bu görüşü için Aristoteles'e ait *Metafizik* kitabı ve *en-Nefsü'l-Kebîr kitabı* için yaptığı şerhlere bakılabilir. *Faslü'l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-Edille* gibi kitaplarında açıkladığı ikinci görüşünde İbn Rüşd, nefsin ölümsüzlüğünü yani Ahmed ve Muhammed gibi bireylerin ölümsüzlüğünü ve bunun amacının insanları

erdemli olmaya yöneltmek olduğunu kabul etmektedir. Nefsin ölümsüzlüğüne dair şu iki kanıt ileri sürer:

- 1- Tanrının varlıkları beyhude yaratmayıp bir hikmet ve amaç için yaratmış olmasıdır. İnsan bu yaratıklardan biridir. O halde varlığındaki hikmet nedir? Hikmet, insanın bilimde ve erdemde mükemmelliğe ulaşmasıyla sınırlıdır. Geçici olduğu için dünya hayatında bu mümkün değildir. O halde şunu kabul etmek kaçınılmazdır: Bu iki açıdan yani ilim ve erdem açısından mükemmelliği gerçekleştirme çabasının ödüllendirildiği başka bir hayat var. Başka bir ifadeyle kötüler hesapla çekmek ve dürüstleri ödüllendirmek için başka bir hayatın olması kaçınılmazdır. (İbn Rüşd, 2016, s. 257-258)
- 2- Nefis bağımsız bir cevherdir ve bu nedenle vücudun ölümünden etkilenmez. İbn Rüşd bunu şöyle açıklamıştır: ölüm hayatı geçici bir süre için durdurup sonra nefsin başka bir hayatta gerigeldiği uykuya benzemektedir (İbn Rüşd, 2016, s. 262).

2. 13. Adalet ve Zulüm Sorunu

Bu konu İslam mezhepleri ve grupları arasında anlaşmazlık konusudur. Mutezile bunu iyi bilinen bir şekilde çözme yolunu takip etmiştir. Kendilerini *Ehli'l-Adl* (adalet ehli) olarak isimlendirilmelerinin nedeni, Tanrının bütün fiillerinin adil olduğunu, onlarda zulmün olmadığını söylemeleridir. Bu fikir üzerine, birçok dini teori bina etmişlerdir. Buna örnek, onların, Tanrının yaradılanları yaratmadan önce tek başına var olduğu gibi kendisi tek başına kalasıya kadar bütün yaradılanları yok etmeyi yazmasının imkansız olduğunu söylemeleridir. Bunun nedeni, yok etmenin Tanrının adaletiyle uyuşmamasıdır. Zira yok etme ebedi ceza ve ödül fikrine aykırıdır. Başka bir ifadeyle Tanrı, hayatında kötülük yapanı yargılayacaktır ve cehennemde cezalandıracaktır, dürüst olanı da sonsuza kadar cennetle ödüllendirecektir. Mutezile'ye göre Tanrı daima en iyisini (aslah) yapar (en-Neşşar, 1984, s. 560-670).

Fakat Eşâirler Gazâli Mutezile'nin delillerini reddetmişlerdir. seriat hangi fiillerin adil olduğunu ve hangi fiillerin adil olmadığını belirlediği için, insanın fiilleri adalet ve adaletsizlik ile vasıflandırılır. Fiiller veya davranışlar, seriatın emrettiğine uygun olduğunda adil, seriatın reddettiği davranış ise adil olmayan bir davranış olur. Zira yalan

söylemek, kendi başına kötülük olduğu için değil de seriat veya din yalan söylememeyi emretmiş olduğu için adil olmayandır. Başkalarına yardım etmek faziletli bir davranıştır. Bu, kendi içinde faziletli bir davranış olduğu için değil de seriata başkalarına yardım etmeyi emretmiş olmasından dolayıdır. Eşâirlerin üzerine görüşlerini bina ettikleri esas, bu dünyada nesnelerin kendi başlarına adil ve yazalim olarak değerlendirilemeyeceğidir, çünkü adalet ve zulmü ayırt etmekteki ölçüt, tek başlarına fiiller değil de şer’i naslar olması ile sınırlıdır (en-Neşşar, 1984, s. 360-372).

Gazâli, Mutezile’nin görüşünü “*el-Kıstâs el-Mustakîm*” adlı kitabında alaycı bir şekilde eleştirmiştir. Onların, Tanrı ile insanı birbirinden ayırmadıkları zaman, aklın kabul etmeyeceği sonuçlara ulaşmış olduklarından bahsetmiştir. Zira onlar insanı Tanrıya benzetiyorlar. Buna göre, dürüst insan daima en iyi ve en faziletli olanı yapar. Tanrı da dürüsttür, dürüstlük insan için de iyi bir sıfattır. Bu nedenle Tanrı her zaman en iyi olanı yapar. Gazali, Mutezile’nin delillerini kıyas biçiminde formüle etmiştir:

- Hikmetli adam en doğru olanı yapan kişidir
- Tanrı hikmetlidir
- O halde Tanrı en doğru olanı yapar

Gazâli’ye göre, Mutezile doğru mantığı bilmemektedir, çünkü onlar doğru mantığı bilselerdi, başka bir görüş dile getirilerdi. Bunu kıyas biçiminde formüle edebiliriz:

- En iyi olan Tanrıya vacip olsaydı onu yapardı
- Tanrının onu yapmadığı bilinmektedir
- O halde en iyi olanı yapmak ona vacip değildir.

Mutezile Tanrının daima en iyi olanı yapmadığını inkar edemez. Zira her zaman en iyi olanı yapsaydı, Adem’i ve eşini cennetten kovmaması gerekirdi. Çünkü çocukların babalarının suçu ile cezalandırılmaları adaletten değildir. Gazâli, “Tanrı daima en iyi olanı yaparsa Adem’in cennetten çıkartılmasındaki en iyi olan nedir?” diyerek Mutezile ile alay etmektedir. Çocukların suç işlemeleri yeryüzündeki yanlışlardır. O yanlışların cezasını cehennemde çektirirler sonra da onları Tanrıya affettirirler. Zira mesele Mutezilenin dediği gibi olsaydı, o çocukları minnettarlıktan kaynaklı olarak Tanrıya affettirirlerdi. Minnettarlık ağırdır, insan taşıyamaz. Sonra Gazâli örnekler vererek diyor ki: Çocuklar gençliğe erişmeden önce ya da günah işlemekten önce öldüklerinde, bülüğ

çağına erişip de Allah’a iman ederek salih amel işleyenlerin mertebesinden daha düşük bir mertebeye yerleşirler. Varsayalım ki o çocuklardan bir grup itiraz edip; “Rabbimiz! Niçin bizi gençler ile aynı mertebede saymadın?” deselerdi, Allah, “sizi nasıl aynı mertebede sayayım? Gençler salih amel işlediler ve çok çalışarak yorulular, siz çocuklar ise hayatta çok çalışarak yorulmadınız ve salih amel işlemediniz.” derdi. Bunun üzerine çocuklar, şöyle cevap verirlerdi: “Rabbimiz! Biz çocukken canımızı aldırın sensin. Biz de yaşasaydık da o gençlerin yaşına erişseydik çok salih amel işlerdik” (en-Neşşar, 1984, s. 404-411).

O halde Eşârilere göre, -bu hususta Mutezile’ye karşı Gazâli de onları desteklemektedir- Tanrı, kulları için koymuş olduğu şeriata uymak zorunda değildir. Bu nedenle Tanrının fiilleri adalet ya da zulüm ile vasıflandırılmaz. Bu görüşten hareketle, Tanrının en iyiyi yapmak zorunda olduğu söylenemez. Dünyayı sonlandırmak ya da devam ettirmek ona aittir. Tanrı itaatkar olanı ödüllendirmek ya da günahkar olanı cezalandırmak zorunda değildir. Zira özgürlük ona aittir ve o, dilediğini yapmaya gücü yetendir. **“O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar”** (Enbiyâ Suresi 23. Ayet). Mutezile, “Tanrının fiillerinin tamamı adildir, onlarda zulüm yoktur” derken zanna kapılmıştır. Zira mesele onların dediği gibi olsaydı, günah işlemekten uzak olan hayvanın cezalandırılması caiz olmazdı. Aksi halde, adaletin gerektirdiği şekilde, bu dünya hayatında karşılaştığı azap ve ezadan dolayı ödüllendirerek telafi etmek için, Kıyamet Günü Tanrının onu diriltmesi gerekirdi (İbn Rüşd, 2016, s. 249-255).

Mutezile’ye göre, Tanrının zulm etmediği şeklindeki görüşün delili Kur’an’da Tanrının şu sözüdür: **“Senin Rabbin, kullara zulmedici değildir”** (Fussilet Suresi 46. Ayet). Fakat Eşârilere bu görüşe katılmazlar. Zulmün Tanrıya nispet edilmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü zulüm, ancak sahip olmadığı şeylerde haksız olarak tasarrufta bulunanlar için söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bir kişi sahip olmadığı bir şeyde tasarrufta bulunduğu takdirde zulüm olmaktadır. Tanrının evrende her şeye sahip olması nedeniyle, mülkünde tasarruf yaptığı için Tanrı kimseye zulmetmez. Tanrı, başkaları tarafından dayatılmış bir yasaya bağlı değildir. O nedenle, bu bağlamda, ispat etmek ya da yok saymak bakımından zulüm hakkında konuşmak abestir. Zulüm, yalnızca insan eylemlerinde düşünülebilir. Kısacası Eşârilere göre, Mutezile’nin yanılmasının sebebi onların Tanrı ile insanları benzeştirmeye, başka bir ifadeyle Tanrıyı insana benzetmeye

teşebbüs etmiş olmalarıdır. Onlara daha layık olan, Tanrının eylemlerinin adalet veya zulüm olarak tanımlanmadığını kabul etmeleri idi (İbn Rüşd, 2016, s. 249-255).

İşte ana hatları ile Eşârilik mezhebi budur. İbn Rüşd, Mutezile'nin destekçisi olması nedeniyle değil de iki grubun da hakikate erişmediği kanaatinde olması nedeniyle bu görüşü kabul etmez. Gazâli'nin Eşârilere görüşünü nasıl alaya aldığı malumdur. Şimdi İbn Rüşd'ün Eşârilere nasıl sert eleştirilere tuttuğu açıklanacaktır. Her ne kadar Mutezile'yi desteklemese de, Eşârilere eleştirdiği gibi onları eleştirmemektedir. Çünkü Eşârilere görüşleri filozoflarla çelişmektedir. Onların eziyetinden korkmak İbn Rüşd'ü, bu konuda din ve felsefeyi uzlaştıran bir yol bulmaya itmiştir.

İbn Rüşd'e göre Eşârilik bu meselede hakikati anlamamışlardır. Onların görüşlerinin şariat ve akıl açısından garip olduğunu ve hem dini hem de felsefî bakış açısından kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Eşârilik kendi başına iyi veya kötü olan hiçbir şeyin olmadığını nasıl söyleyebiliyorlar? Örneğin, bu görüşe göre, öldürmek kendi başına kötülük değildir, çünkü ancak din böyle buyurduğu için kötülüktür. İbn Rüşd'e göre onların görüşleri doğru olsaydı, şariat kendilerinde olmayan sıfatları eşyaya bahşettiğinde, şirkin veya zulmün kendi başına kötülük olmadığını söylemek de mümkün hale gelecektir. Şirk ancak şariatın haram kılması nedeniyle bu iki vasfa sahiptir. Tartışmak amacıyla varsayalım ki şariat, doğasını doğrudan dönüştürüp hayır ve adalet olması için Tanrıya şirk koşturarak gelmiştir. Buna ilaveten, şariatın nasları Eşârilere görüşüne aykırı şekilde gelmiştir. Zira Kur'an'da Tanrının kendisini adaletle tanımladığı ayetler bulunmaktadır. Bunlar te'vile mahal bırakmaz. Bu ayetlere örnek: **“Kim salih bir amelde bulunursa, kendi lehinedir, kim de kötülük ederse, o da kendi aleyhinedir. Senin Rabbin, kullara zulmedici değildir.”** (Fussilet Suresi 46. Ayet) ve **“Bu, ellerinizin önceden takdim ettiği işler yüzündendir. Yoksa şüphesiz Allah kullara zulmedici değildir”** (Enfâl Suresi 51. Ayet) (İbn Rüşd, 2016, s. 249-255).

Fakat Eşârilik Tanrıya zulüm isnat etmeyi mümkün görmekte kendilerini haklı çıkarmak için başka ayetleri delil getirebilirler. Örneğin: **“Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir”** (İbrahim Suresi 4. Ayet) ve **“Eğer dileseydik, herkese hidayetini verirdik. Fakat benim, ‘And olsun, cehennemi hem cinlerle hem de insanlarla dolduracağım’ sözüm gerçekleşecektir”** (Secde Suresi 13. Ayet). Bunun

gibi ayetler Eşâirilerin lehine tanıklık yapmaktadır. Çünkü Tanrının eylemlerinin, insanlar açısından zulüm olsa bile, insan eylemlerine benzemediği için zulüm veya adalet olarak tanımlanmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla onları insan eylemleri ile kıyaslayamayız. Çünkü Tanrı kendisi için iyi ve kötüyü belirleyen bir şeriat ile mükellef değildir. Mülk onundur ve ameli zulüm ile tanımlanmaksızın dilediği gibi davranabilir. Fakat İbn Rüşd'e göre bu itiraz kabul edilemez, çünkü Tanrı zulmü sevmez ve kulları için küfürden asla razı olmaz. Tanrı, kulları için küfürden asla razı olmadığına göre bizim bu ayetleri te'vil gereğini kabul etmemiz gerekir (İbn Rüşd, 2016, s. 249-255).

“Eş'arilerin, razı olmadığı şeyi yapmak ve irade etmediği şeyi emretmek Allah hakkında mümkündür. 'Allah hem bir şeye razı olmaz, hem de o şeyi yapar, hem bir şeyi istemez hem de onu emreder' demelerine gelince, münezze ve mukaddes Allah hakkında böyle bir itikada sahip olmaktan yine Allah'a sığınırız. Bu küfürdür. İnsanların idlal edilmeliklerinin ve dalalet için yaratılmadıklarının delili: yüce Allah'ın şu sözüdür: Yüzünü, hanif ve fitrat dinine döndür; bu Allah'ın fitratı olup insanları bu fitrat üzere yaratmıştır” (İbn Rüşd, 2016, s. 250).

İbn Rüşd'ün görüşlerinden biri de Tanrının yarattığı varlığı saptırmak istediğini ima eden tüm ayetlerin te'vil edilmesi gerektiğidir. Te'vil yoluyla Kur'an ayetlerini akıl, mantık ve felsefe ile uyumlu hale getirebiliriz.

2. 14. Dünyanın Kıdemi/Öncesizliği

Maddenin ezeli oluşunu dile getirenler, İslam filozoflarının istifade ettiği başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Yunan filozoflarıydı. Platon'a göre, Tanrı duyumsanabilir şeyleri idealara göre yaratmaktadır. Ağaç, gül ve hayvanlar, Tanrı tarafından kendi idealarına uygun yaratılmıştır. Fakat Tanrı bunları Platon'un *Khora* dediği kadim bir maddeden yaratmaktadır. Bu kadim madde kaos halindedir. Yaratıcı, onu bu kaos durumundan düzen ve tutarlılık durumuna taşır (Platon, 2015, s. 49B).

Aristoteles'e göre ise ilk madde, Tanrı gibi kadimdir. Dünya, kadim ve ezeli oluşundan beri sonsuz bir şekilde hareket eder. Onu hareket ettiren Tanrıdır. Ancak bunu doğrudan hareket ettirmez. Fakat Tanrı her bakımdan mükemmel olunca, başka bir ifadeyle kendisinde noksanlık olmayınca, evreni, hareketin bütün türlerini birleştirmek olan dairesel hareket yoluyla harekete geçirmeyi denemiştir. Zira Aristoteles yaratılış fikrini inkar eder. O, Tanrısını dünyayı bilmemekle tanımlayacak kadar ileri gider. Dünyanın öncesizliği sorunu, felsefe ve kelam ilmi ile tanışmış Müslüman çağın başlangıcından

bu yana filozoflar ve kelam alimleri (Mutezile ve Eşâiriler) arasında gerçekleşen felsefi çatışmaların ön planındaydı. Dünyanın öncesizliği, Gazâli'nin filozofları tekfir ettiği meselelerden biridir. “Filozoflar dünyanın öncesiz olduğunu söylüyorlar, bu İslâm'ın getirdiği, Allah'ın dünyayı yoktan yaratması hususu ile çelişmektedir” demiştir. Kısaca, Aristoteles yaratılış fikrini reddeder, hatta Tanrısını dünyayı bilmiyor şeklinde tanımlayacak kadar ileri gider. Bu nedenle İslam filozofları İslam ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır (Fahri, 1990, s. 56).

Platonculuğun “sudur” ya da “feyz” hakkındaki görüşleri anlaşıldığı takdirde, dünyanın öncesizliği hakkındaki görüşlerden biri olan “feyz teorisi” hakkında İslam filozoflarının görüşleri de anlaşılabilir: Varlıkların suduru/ortaya çıkışı, “külli akıl” olarak adlandırılan ikinci varlıktandır. Müslüman filozoflar, Platon'un dünyanın öncesizliği hakkındaki görüşlerini, Yeni Platoncu filozoflardan biri olan Proklos (412-485) yoluyla tanımışlardır. Proklos, dünyanın öncesizliği hakkında bir kitap yazmıştır. Bu kitabı Huneyn b. İshak tercüme etmiştir ve Arap dilinde “*Hucecû Buruklûs*” ismi ile meşhur olmuştur. Bu hüccetler ya da kanıtlar, Farabi, İbn Sina ve Arap filozofların çoğu tarafından kabul edilmiştir. Yahyâ en-Nahvî, *Hucecû Bruklûs* kitabını *Kitâbü'r-Red Alâ Buruklûs* başlıklı kitabında eleştirmiştir. *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli kitabında Gazâli, alemin kadim olduğunu söyleyen filozoflara cevabında, Yahyâ en-Nahvî'nin bu kitabından etkilenmiştir. İslam filozofları üzerindeki önemi ve büyük etkisinden dolayı bu hüccetler izah edilmelidir. Zira İslam filozofları bu teoriyi tamamen kabul etmişler ve ayrıntılar dışında Proklos'un teorisine muhalif olmamışlardır (Şehristani, 2011, s. 356-357).

Dünyanın öncesizliği sorunu Ortaçağ'daki teolojik ve felsefi tartışmalarda büyük bir yer işgal etmiştir. Yahyâ en-Nahvî'nin alemin öncesizliği hakkındaki “*De aeternitate mundi*” ismini taşıyan kitabında Yunan filozofu Proklos'un delillerini çürüttüğünü görmekteyiz. Onun görüşleri, İslami çevrelerde bu mesele hakkındaki tartışmaların alevlenmesinde oldukça etkili olmuştur. Bu konuyla ilgilenen ilk büyük filozof el-Kindî'dir. Yahyâ en-Nahvî gibi, o da alemin öncesiz yada ezeli oluşunu reddetmiş ve alemin sonradan oluştuğunu, başka bir ifadeyle, dünyayı ve evreni Tanrının yoktan var etmiş olduğunu ifade eden Kur'ani vizyona bağlı kalmıştır (Fahri, 1990, s. 150). Kelam alimleri ise bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışmışlardır. Mutezile, Tanrının

dünyayı yoktan yarattığını söylemiştir. Fakat “madüm” bir potansiyel halde bir şeydir, Tanrı bu potansiyel dünyayı yarattı, demişlerdir. Onların, Aristoteles’in ve Platon’un etkisinden kurtulamadıkları söylenebilir. Zira onların görüşleri ile ilk maddenin Allah tarafından kaostan düzen haline iletilildiğini, yani Tanrının maddeyi kaos halinden düzen haline dönüştürdüğünü düşünen Platon’nun görüşü arasında güçlü bir bağ olduğu görülmektedir.

Fakat İslam felsefesi el-Kindî’den sonra, dünyanın öncesizliği teorisini destekleyenlerin ağırlıklarını hissettirmelerine şahit olmuştur. Bu, Farabi ve İbni Sina gibi Yeni Platonculuğun önemli temsilcileri sayesinde olmuştur. Zira onlar, daha önce de belirttiğimiz gibi, dünyanın ortaya çıkması meselesi hakkında İslam ile Aristoteles felsefesini uzlaştırmak istemişlerdir. Bu nedenle Yeni Platoncuların söz ettiği “feyz” teorisinden yararlanmışlardır. Fakat Gazâli bu teoriyi şiddetle eleştirmiştir. *Tehâfütü’l-Felâsife* isimli kitabında Gazâli, alemin kadim olduğunu iddia edenlere sert bir üslupla hücum etmiştir. Onları küfür ve çelişki içinde olmakla itham etmiştir. Gazâli’ye göre dünyanın kadimliği veya ezeli oluşu, yaratıcının varlığını inkâr etmek anlamına gelir; alemin ezelden beri var olduğu durumda yaratıcının (Tanrının) varlığına gerek kalmayacaktır. Ayrıca Gazâli’ye göre filozoflar yaratıcının varlığını ispatlamaktan acizdirler. Bu ispat ancak şuna dayanır: alemin sonradan oluşmasını ya da yaratılmış olmasını sağlayan bir şey gereklidir; o halde dünya için bir yaratıcının olması kaçınılmazdır. İşte bu, dünyanın ezeli olduğunu, başka bir ifadeyle, onun için bir yaratıcının olmadığını kabul ederlerken filozofların inkar ettiği husustur.

Dünyanın kadim oluşu hakkında İbn Rüşd felsefesini açıklamadan önce önemli bir meseleye dikkat çekilmelidir. İbn Rüşd’ün, dünyanın kadim oluşu, akıl, nefis ve diğer felsefi konular hakkındaki kendi gerçek görüşleri, Aristoteles’in ekolünü açıklayan kitaplarında görülmektedir. Diğer kitapları ya da içerisinde dini felsefeyle uzlaştırmaya çalıştığı *Faslü’l-Makâl* ve *el-Keşf an Menâhici’l-Edille* gibi kitaplar, felsefe ve dinin çelişmediğini ispatlamaya çalışan kitaplardır. Bu nedenle İbn Rüşd’ün, genel olarak felsefeye ve özel olarak da Aristoteles felsefesine aykırı olan ayetleri te’vil etmeye çalıştığı görülmektedir. Din ile felsefe (Aristoteles’in felsefesi) arasında çelişki oluşturan bu konulardan biri de dünyanın öncesizliği konusudur. Zira İslam alimleri, dünyanın yaratıldığı ya da sonradan meydana geldiği, başka bir ifadeyle Tanrının

dünyayı yokluktan yarattığı fikri üzerinde görüş birliği içindedirler. Daha önce belirtildiği gibi, bu konuda Aristoteles'in görüşü dünyanın kadim ve ezeli olduğu yönündedir. Bu nedenle İbn Rüşd, Kur'an ayetlerini felsefeyle uyumlu bir şekilde te'vil etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'e göre, Aristoteles'in düşündüğü gibi, dünya öncesizdir, yani bir başlangıcı yoktur. Dünyanın yoktan yaratılmış olduğunu ileri süren diğer görüşü ise reddeder ve felsefe kabul etmez:

“Filozoflar âlemin ezeliği hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Önceki ve sonraki filozofların büyük çoğunluğunun görüşü, âlemin ezeli olduğu yolundadır. Aynı zamanda o, sebeplinin sebeple, ışığın Güneş'le birlikteliği gibi, yüce Allah'la beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaraticının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir” (Gazâli, 2014, s. 150).

İbn Rüşd, *Faslü 'l-Makâl fîmâ beyne 'l-hikmeti ve 'ş-şerî'ati mine 'l-ittisâl* isimli kitabında dünyanın kadim oluşu hakkında Kur'an ayetlerini Aristoteles felsefesiyle uyumlu bir şekilde te'vile çalışmıştır. İbn Rüşd, dünyanın kadim oluşu meselesi hakkında dünyanın yokluktan yaratılmış olduğunu söyleyen kelim alimleri ile dünyanın kadim olduğunu söyleyen filozoflar arasında ihtilaf olduğunu söylemektedir. Bu nedenle İbn Rüşd, bu iki çelişkili görüşü uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat bilinmelidir ki, bu iki görüşün uzlaştırılması sadece kelim alimlerinin ve dinin aleyhine sonuçlanır. Çünkü İbn Rüşd felsefi hakikatin, dini hakikatten daha yüksek olduğuna inanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre kelim alimleri (Eşâiriler) ile filozoflar arasındaki ihtilaf sadece sözlü ihtilafıdır. Hepsisi de (kelim alimleri ve filozoflar) varlığın üç kısma ayrıldığı hususunda ittifak etmişlerdir:

1. Sadece birkaç koşul bir araya geldiğinde olabilen varlıklar. O koşullar ise bir maddenin ve etkin sebebin bulunmasına dayanırlar. Ağaç, kürsü ve hayvanlar gibi duyumsanabilir varlıkların durumu, bunu bize gösterir. Biz, bunların kendilerini önceleyen maddelerden kaynaklandığını biliyoruz. Zira kürsü ağaçtan yapılmıştır, heykel mermerden yapılmıştır ve onun bir sebebi vardır, başka bir ifadeyle, heykeli yapan etkin sebeptir ve o da sanatçıdır. Filozoflar ve

Eşâriilerin tamamı, varlıkların bu sınıfının “sonradan meydana gelenler” olarak isimlendirilmesinde ittifak etmişlerdir.

2. Önceki türe karşı ondan tamamen farklı bir varlık vardır. O varlık, bir maddeye ya da illete/sebebe ihtiyaç duymayan Tanrıdır. Tanrı kadîmdir, sonradan meydana gelmiş yahut yaratılmış değildir. Sanatçı heykeli, onu önceleyen bir maddeden yapmıştır. Tanrı ise hiç kimse tarafından yaratılmış değildir. Filozoflar ve Eşâriilerin tamamı da onu kadim olarak isimlendirmekte ittifak etmişlerdir.
3. Varlıklardan üçüncü tür ise iki eski varlık arasında orta sayılır; alemin tamamı bu türdendi.

Filozoflar ve Eşâriilerin tümü, varlıklardan (duyumsanabilir varlıklardan) ilk türün sonradan meydana gelenler ve yaratılmışlar olduğunda ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde, varlığın ikinci türünün (Tanrı) kadim olduğu, sonradan meydana gelmediği hususunda da ittifak etmişlerdir. Fakat üçüncü tür varlık olan alem hakkında ihtilaf etmişlerdir. O, kadim midir yoksa sonradan mı meydana gelmiştir? Aleme iki şekilde bakılabilir:

- Aleme (Tanrı tarafından) nedenli ya da bir netice olması, yani varlığının sebebinin Tanrı olması bakımından bakıldığında alem neticedir, sebep Tanrıdır.
- Aleme ezelden beri Tanrı tarafından var edilmiştir şeklinde bakıldığında alem kadimdir, başka bir ifadeyle ezelden beri mevcuttur ya da Tanrı ile birlikte kadimdir (İbn Rüşd, 2016, s. 95-96).

Alem kadimdir, çünkü ezelden beri Tanrı ile birlikte mevcuttur. Güneşin kendi ışığından önce olması gibi ve bedeninin kendi gölgesinden önce olması gibi, Tanrı da aleminden öncedir. İbn Rüşd, Kur'an'dan bazı ayetlerin Tanrının alemini kadim/ezeli bir maddeden yaratmış olduğuna işaret ettiğini ileri sürmüştür. Şu ayet gibi: “**O, Arş'ı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratandır**” (Hûd Suresi 7. Ayet). İbn Rüşd'ün dediğine göre, arş ve su kadimdir. Aynı şekilde şu ayet: “**Sonra duman halinde iken göğe yöneldi**” (Fussilet Suresi 11. Ayet). Buna göre, bu ayet çerçevesinde göğün duman olan kadim bir maddeden yaratıldığını varsaymak gerekir. İbn Rüşd'e göre, Eşâri kelimelerinin alemin kadim olmadığını, hatta yokluktan yaratılmış olduğunu yani Tanrının alemini yoktan var ettiğini ispatlamaları için delil gösterebilecekleri tek bir ayet yoktur. Kur'an'da. Ancak İbn Rüşd'ün delil gösterdiği gibi, Kur'an'da alemin kadim olduğunu ispatlayan ayetler bulunmaktadır (İbni Rüşd, 2016, s. 96-100).

BÖLÜM 3

YAHUDİ VE HRİSTİYAN FİLOZOFLARDA DİN FELSEFE İLİŞKİSİ

3.1. Dinde Tevil Sorunu

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam mensupları nezdinde dini düşünce çalışmaları, üç dinin düşünürlerinin evrensel felsefi düşüncenin sonuçları karşısında edindikleri konumu takip eder. Buna göre felsefi düşüncelerle uyum sağlamak için dini metinlerin yorumlanması üç dünya dinindeki dinsel düşüncede de tarihi bir olgudur. Başka bir deyişle, dini metinleri Yunan felsefesine uyması için yorumlama olgusu yalnızca İslam ile sınırlı değildir, Yahudilik ve Hristiyanlıkta da yaygındır.

Bu bölümde, buna ilişkin kanıt ya da delillerden bazıları açıklanmaya çalışılacaktır. Böylelikle İbn Rüşd'ün tevil düşüncesinin onunla sınırlı olmadığı, İbn Rüşd'ün bu düşünceyi İslam'ın dini metinlerine orijinal bir tarzda uyguladığı, başka bir ifadeyle, İbn Rüşd'ün tevil konusunda diğer düşünürlerden farkı ve yeniliği daha iyi görülecektir (Goldziher, 1946, s. 139-140).

Dünya dinleri mensubu düşünürleri teville yönelten en önemli etkenlerden biri, onların mensup olduğu dinin tüm zamanlarda, tüm milletlere yönelik evrensel bir din olduğunu düşünmeleri olabilir. Dolayısıyla eğer bu din, evrensel bir din ise, fikirlerinde doğruluğu kanıtlanmış olan, genel veya küresel gücünü gösteren felsefi gerçekliklerle uyumlu olmalıdır. Bu sadece teville yapılabilir, başka bir ifadeyle, felsefe ve din arasındaki çatışma ancak felsefeye uyumlu hale getirmek için dinin hakikatlerini yorumlamak yoluyla ortadan kaldırılabilir. Aynı şekilde tevilin zorunlu olma nedenlerinden biri, ileride detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi, doğa ve metafizik hakkında, peygamberlerin, rahiplerin ve hahamların, konunun ciddiyetinden dolayı, kasıtlı olarak gizemli ve mecazi olarak konuşmuş olmalarıdır. Bu, güçlerinin üstünde olan bu meseleleri halkın anlamasını engellemek içindir (İbn Meymun, 2012, s. 10-12). Ayrıca dini metinler (Tevrat, İncil ve Kuran) yalnızca bilge insanlar ve filozoflar tarafından yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, onların akılları, dini metinlerindeki mecaz ve

sembollerle formüle edilen gerçekleri anlamak ve yorumlamak için yeterlidir (Brehier, 1954, s. 40).

Dini metinlerin tevilini zorunlu hale getiren bir diğer neden de şudur: Birçok felsefi gerçekler dini gerçeklerle çelişkili bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle düşünürler ve felsefeciler, dini metinleri felsefe ve mantıkla tutarlı bir şekilde yorumlamak zorunda kalmışlardır. Bu da, dine aykırı bu görüşleri benimsemelerinden dolayı, bağnaz din adamları ve halkın kendilerini ezmeleri, din adamları, halk veya siyasi güçler tarafından zulüm görmeyecek şekilde güvenlik içinde çalışmaları içindir.

3. 2. Philon'dan Önce Yahudilerde Tevil

Belirtildiği gibi tevil dini tarihsel bir olgu olunca, Hristiyanlık döneminden önce İskenderiye'de İslami olmayan bir ülkede tevilin konumu hakkında konuşmaya başlamayı uygun görmekteyiz. Zira bu şehir, kuruluşundan kısa bir süre geçtikten sonra bayındır bir şehir olmuştur. Mısır uygarlığı, Yunan uygarlığı ve genel olarak Doğu uygarlığı gibi çeşitli antik uygarlıkların temas noktası haline gelmiştir. Bilim insanları ve entelektüellerin ilgisini çeken bir kültürel merkez haline gelmiştir (Musa, 1988, s. 112).

Diğer insanlarda olduğu gibi, Yahudilerde de dinleri ile övünen büyük bir topluluk vardı. Bununla birlikte, Yunan felsefesi ve edebiyatından birçok şeyi almaya kendilerini zorunlu hissettiler. Bu durum onların kutsal kitaplarını Yunancaya tercüme ettirmelerine neden olmuştur. Yahudiler, Yunan'ın kutsal meseleleri, dünyayı yaratma meselesini ve dinlerinden bildikleri diğer konuları ele alan derin bir felsefeye sahip olduğunu keşfetmişlerdir. Bu nedenle, dinleri (Tevrat) ve Yunan felsefesi arasında karşılaştırma yapmaya, araştırmaya, düşünmeye sürüklenmişlerdir (Musa, 1988, s. 112-113).

Yahudiler, bu karşılaştırmalardan, Yunan felsefesinin veya bu felsefede gördükleri ve hayran oldukları kimi görüşlerin Tevrat'ta da bulunduğu sonucuna varmışlardır. Yunan felsefesindeki birçok unsurun Tevrat'tan alınmış olduğunu söylemişlerdir. Sonra da yorum yoluyla Yunan felsefesini Tevrat'tan çıkarmaya çalışmışlardır. Philon'un felsefesi, Yunan felsefesini Tevrat'la uzlaştırmaya çalışan bu yöntemin veya yolun bir örneğidir. İskenderiye'de yayılan felsefe, dinin felsefeyle uzlaştırılması çabasının bir sonucudur (Musa, 1988, s. 112-114).

3. 3. Philon'un Yorumu:

Philon, birçok araştırmacıya göre yorumlamayı temel alan filozofların en önemlilerinden sayılmaktadır. Tevrat ve Yunan felsefesine karşı tutumunun ve bunları uzlaştırma çabasının, Ortaçağ'da Hristiyanlık ve İslam düşünürlerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkisi olmuştur. İslam ve Hristiyan düşünürler kendilerini Philon'un konumuna benzer bir halde bulmuşlardır. Zira İslam filozofları, Yunan felsefesi ve İslam dini arasında bir çelişki bulmuşlardır. Bu yüzden bunları yorumlama yolu ile uzlaştırmaya çalışmışlardır. İslam filozofları, Yeni Platonculuk yoluyla kendilerine ulaşan Philon'un yazılarından yararlanmışlardır (Brehier, 1954, s. 44-46).

Philon'un yazılarını okumak, Şeriatın ve felsefenin düşünceleri için iki kaynak olduğu konusunda güçlü bir duygu vermektedir. Çünkü ifade etme şekilleri farklı olsa da hakikatin tek olduğuna vehakikatin asla kendisi ile çelişmediğine inanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu fikirlerin filozoflar tarafından ifade edildiği yollar, Tevrat'taki ifadelerden farklı olsa da birçok filozofta bulduğumuz doğru fikirler Tevrat'ta bulunmaktadır (Brehier, 1954, s. 77-78).

Philon, Yahudiliğe tam inanan birisiydi. İnandığı kitapların ancak ilahi vahiy yoluyla verilmiş olabileceğine, aksi halde bu kadar uzun süre kalamayacaklarına, dolayısıyla varlıklarının devam etmesi bu kitapların ilahi kaynaklı olduğuna dair bir delil oluşturduğuna inanmaktadır. Tevrat'ın bir bütün olarak ele alınması ve ona ait olan hiçbir şeyin dışta bırakılmaması gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle, onun nakli yolla gelen gerçeklere en sadık bir inanan kişi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilaveten, diğer yandan, Yunan felsefesi ile ilgileniyordu. Bunun nedeni, Yunan felsefesinin o çağda akılları istila etmiş olmasıdır. Düşünen akıllar, bu felsefeye karşı açık bir tavır almak zorunda kalmışlardır. Philon'un Yunan doktrinini alma biçimi, bu doktrinin gerçeği ifade ettiğini düşüncesine dayanıyordu. Tevrat'ın ifade ettiği gerçeği, Yunan felsefesi de ifade etmektedir. O halde din adamı her iki kültürü de almalıdır. Yunan felsefesi ve dini sözler arasında var olan temel fark ise, dini sözler en kamil ve en tam iken, Yunan felsefesinin daha az kapsamlı olmasından kaynaklanır. Bu nedenle Philon, Yunan felsefesi ve Yahudi dini arasında yakın bir bağlantı olduğunu göstermek zorundaydı. Ancak Tevrat'taki metinlerin çoğunun Yunan felsefesiyle çeliştiğini görmüştür. Bu ikisi nasıl uzlaştırılabilir? Philon dini metinlerin iki manasının olduğuna inanmaktadır: Zahiri

mana ve mecazi mana. O halde yorumlama zorunludur. Philon, peygamberlerin çoğunlukla gerçekleri halktan veya dinin böylesi fikirlerle kendilerine ulaşmasını istemeyenlerden gizleyerek ya da örtterek mecaz ile konuştuklarını görmüştür. Metni gerçeğine göre anlamak tüm insanlar için mümkün değildir. Zira yorum yolu tüm insanlara serbest değildir, ancak filozoflara ve düşünce adamlarına başka bir ifadeyle hassa / elit kesime izin verilir (Brehier, 1954, s. 89-91).

Philon'a göre yorumlama yaparken dikkate alınması gereken şartlar ve kurallar vardır. Bu nedenle, zorunlu oldukları için bu şartların uygulanmasını güçlü bir şekilde vurgulamıştır:

1. Philon'a göre, literal mana bedene, gizli mana da ruha benzemektedir.
2. Literal manayı ihmal etmemeli, beden ve ruha birlikte önem vermeliyiz. Başka bir ifadeyle kutsal metne ait zahir manaya ve gizli manaya önem vermeliyiz.

Philon, metnin literal manasını güçlü şekilde vurgulasa da dini metinleri yorumlarken, sıklıkla bu şartla kayıtlı kalmamaktadır. Onun literal manayı bedene ve gizli ya da mecazi manayı ruha benzetmesi, ona göre mecazi mananın önemi için net bir işaret vermektedir. Literal mana onun yanında ikinci sırada yer almaktadır. Emile Brehier, Philon'un dini metinleri özgürce yorumlarken, bağlı kalınmasına güçlü şekilde vurgu yaptığı yorumlama şartlarıyla kendini sınırlandırmadığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle Philon, dini metinlere yorumlama yaparken kendi koymuş olduğu şartlara bağlı kalmamaktadır. Aksine onun mecazi manaya zahiri manadan daha çok önem vermekte olduğunu görmekteyiz. Philon, yorumlamayı kendisine göre değerli olan gayeleri onunla gerçekleştireceği zorunlu bir araç saymaktadır. Ya da başka bir ifadeyle, kutsal dini metinlerin, önemli dini konularda doğru felsefi görüşlerle uzlaştırılması için yorumlamayı zorunlu bir araç saymaktadır. Böylece, yorum yoluyla, Tevrat'taki literal metin araştırmasıyla anlaşılamayan yönleri felsefeden çıkartabilmektedir. Yorum, düşünüre Tevrat'tan felsefi fikirleri çıkartması için yardımcı olmaktadır. Literal manaya bağlı kalma halinde o fikirleri dini metinlerden çıkartamayız (Brehier, 1954, s. 57-59).

Ona göre, zahiriyle tecsim/cisimlendirmek gibi Tanrı'a yakışmayan sıfatları atfeden metinleri yorumlamak zorunludur. Başka bir ifadeyle, Tanrı'ya ses ve harfler ile konuşmayı yakıştırmak gibi, Tanrı'nın içerisinde oturduğu bir mekan olduğunu,

kızdığını ve mutlu olduğunu söylemek gibi, Tanrı'nın eli ya da ayağı ya da gözleri ve insanlara ait nitelikler olup Tanrı'a hiç uygun olmayan diğer nitelikleri hakkında konuşmak gibi Tanrı'ya cisimsel sıfatlar veren metinleri yorumlamak zorunludur. Philon'a göre, Yahudi dininin, sadece İsrail oğullarına ait kapalı bir cemaata özel bir din değil de tüm insanlar tarafından kabul edilen evrensel bir din olması için yorumlanması gereklidir. Bu ise, Tevrat'taki literal mana ile yetinmek suretiyle sağlanamaz (Brehier, 1954, s. 66).

Bu yüzden onun, yorumlamayı reddedenleri aptallık ve inkarcılıkla şöyle nitelendirdiğini görmekteyiz: “Yorumlamayı kabul etmek istemeyenler sadece aptal değil aynı zamanda inkarcıdırlar” (Brehier, 1954, s. 41).

O, alemin altı günde yaratılması hikayesini yorumlamaktadır. Bu hikayenin literal metnine göre, Tanrı alemini yaratmakta bir zaman dilimine muhtaç olmaktadır. Philon, bu hikayeyi yorumlayarak Musa'nın bahsettiği altı günün, Yaratıcının bir süreye ihtiyacı olduğu anlamına gelmediğini söylemektedir. Musa insanlara, tüm insanların anlayacağı bir dil kullanmakla, Tanrı'nın yarattığı dünyanın sistemini öğretmek, aynı şekilde insanlara Tanrı'ya göre yaratıkların konumunu tanıtmak istemiştir. Zira insanın konumu, hayvan, bitki ve benzerlerinden farklıdır (Musa, 1988, s. 117).

Philon'un Yahudi kitaplarında Yunan bilgeliğini bulmak istediği söylenebilir.

3. 4. İbn Meymûn'a Göre Tevil:

İbn Meymûn, Yahudilerin büyük filozoflarından sayılmaktadır. On ikinci asırda yaşamıştır. İbn Meymûn da Philon gibi, Tevrat'ın yorumlanmasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. İbn Meymûn'un yorumlamadaki yolunu, amacını ve kendisini bunu yapmaya iten nedenleri anlamak için, onun *Şaşkınlara Rehberlik / Delaletü'l Hairin* isimli kitabına başvurmak kaçınılmazdır. Yorumlamadaki amacını bu kitapta açıklamıştır. Kitabın giriş kısmında, Tevrat'ta gizli mana içerdikleri için insanların çoğu tarafından anlaşılmayan birçok metin bulunduğu vurgu yapmaktadır. Halbuki insanlar metnin bâtın veya gizli anlamına değil, zahiri manalara odaklanmaktadırlar; metnin bâtın veya gizli anlamına ulaşabilmemizin yolu da yorumlamadan geçer (İbn Meymun, 2012, s. 4-7).

Ona göre, - öncelikle ve her şeyden önce – özellikle de mesele, halkın kaldıramayacağı ve yalnızca elit kesimin ulaştığı hakikatler meselesi söz konusu olduğunda, Peygamberler ve bu hususta onları takip eden Şeriat alimleri, din hakkında kasıtlı olarak mecazi bir tarzda konuşmuşlardır. Bu nedenle yorumun bu metinleri anlamının bir yolu olması doğaldır. Böylece zahir mana halka yöneliktir ve özel mana ise, insanların düşünürler ve filozoflardan oluşan elit kesimine yöneliktir (İbn Meymun, 2012, s. 10-11).

Fakat yorumlamanın, Yahudi dininin dayandığı temellerden birinin tahrip edilmesine yol açmaması gibi, bazı zorunlu kurallara ve koşullara tabi olması gerekmektedir. Örneğin Aristoteles alemin kadim / ezeli olduğunu söylemiştir. Bu Yahudilik dininin ilkelerine aykırıdır. Bu nedenle, Tanrı'nın alemi yoktan yaratması hakkında Tevrat'ta geçen metinleri Aristoteles'in görüşüyle uyumlu kılmak için yorumlanmaması gerekmektedir. Çünkü bu, Yahudilik ilkelerinden birisini ortadan kaldırmaktadır. İbn Meymun, Aristoteles'yu taklit ederek alemin kadim / ezeli olduğunu söylemiş olan alimleri ve filozofları eleştirmektedir (İbn Meymun, 2012, s. 19).

İbn Meymûn'a göre, yorumlama ilkelerinin en önemlisi, Tevrat metinlerinin literal manasının cisimleştirmeye başka bir ifadeyle beden, el, yüz v.b. Tanrı'ya yakışmayan sıfatların Tanrı'ya atfedilmesine yol açtığı zaman yorumlamanın zorunlu olmasıdır. Yorumlama sadece bilim adamları ve filozoflara açıklanmalıdır ve halk yorumlama yapmaktan uzak tutulmalıdır. (İbn Meymun, 2012, s. 57)

3. 5. Isaac Albalag'a Göre Tevil

Isaac Albalag'ın hayatı hakkında çok fazla şey bilmiyoruz. Onun hayatı hakkında bildiğimizin tek şey, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında İspanya'da yaşamış olduğudur. O liberal ve cesur bir filozof olarak tanımlanmıştır. Bu, bize ulaşan kitabında da açıkça görülmektedir. Bu nedenle çağdaşlarının çoğu onu dinden çıkmış bir zındık / inkarcı olarak değerlendirmiştir. Musâ İbn Meymûn onu bir filozof gibi değerlendirmiyordu, başka bir ifadeyle onu filozof olarak kabul etmiyordu. O, felsefeyi düşmanlarına karşı savunmuştur. O, Gazâli'nin *Mekâsîdu'l Felâsife / Filozofların Amaçları* kitabının çevirisinin giriş kısmında, "Felsefenin halka gerçek ve açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için ve Gazâli ve diğer felsefe düşmanları gibi saldırganlar tarafından

oluşturulan yanlış fikirleri düzeltmek için Aristoteles'nun tüm eserlerini İbraniceye çevirmeye niyet ettiğini" söylemektedir. Bu projenin gerçekleşmediği görülmektedir. Onun felsefe alanındaki tek katkısı, *Mekâsidu'l Felâsife* kitabının birinci ve ikinci bölümlerinin çevirisinde yer almıştır (Vajda, 1977, s. 55).

Isaac'ın felsefesini ve onun din ile felsefeyi uzlaştırma teorisini ortaya koymak için, önümüzde yalnızca bize ulaşmış tek kitaba dayanmak zorundayız. Bu kitap, içerisinde Gazâli'nin felsefe hakkındaki görüşlerini eleştirdiği *Islâhu'l Nazariyât / Teorilerin Reformu* kitabıdır.

Isaac Albalag'ın en önemli amacını şu noktalarda ortaya çıkar:

1. Felsefe ve Tevrat'taki Yahudi akidesi / doktrini aynı şeydir, aralarında bir fark yoktur.
2. Felsefe, Tevrat'ın gerçeklerini, halkın alıştığı biçimden farklı bir biçimde sunar. Bu nedenle onlar, eğer bu gerçekleri felsefi biçimde anarlarsa, yanlışlıkla onların dini gerçeğe karşı olduklarına inanırlar.
3. İnsanlar akılları bakımından tabakalara ayrılırlar. Zira halkın akıllı felsefi gerçekleri kavrayamaz. Çünkü onların akılları zayıftır, filozofların akılları gibi değildir.
4. Tevrat, felsefi hakikatleri ima ederek ya da işaretler ile ifade etmiştir. Onları ancak bilge adamlar ve filozoflar dikkate alırlar. Filozoflar dini metni bu felsefi doğrulara ulaşmak için yorumlayabilirler.
5. Tevrat'ın gizemleri arasında yer alan bu felsefi gerçeklerin yanısıra, her ne kadar onları filozoflar kavrayabilseler de, insan aklının anlayamadığı peygamberlere ait gerçekler de vardır. Akılsal olarak kavrayamasa da insanın onlara iman etmesi gerekir (Vajda, 1977, s. 177).

Bu noktalar, Isaac Albalag'ın kuramının, İbn Rüşd'ün felsefe ve din arasındaki bağlantı kuramına yakın olduğunu göstermektedir. İbn Rüşd'ün *Faslu'l Mekâl* isimli kitabına başvurursak, bahsettiğimiz bu metinlerle neredeyse uyumlu metinler buluruz. Albalag, İbn Rüşd'le olan bu benzerliğe rağmen, İbn Rüşd'ün felsefeyi din ile uzlaştırmak için yaptığına benzer bir şekilde felsefenin Şeriata göre gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışmamıştır. Fakat onun hareket noktası, felsefenin gerçeklerinin Tevrat'ın gerçekleri

ile aynı olmasıydı ve bu gerçekleri halkın değil de ancak filozofların anlayabilmesiydi. Ondaki bu temel fikrin İbn Rüşd'ün daha önce söylediği “uzlaşma ilkesi”ne benzer olduğunu söylemeye hiç gerek yoktur. Isaac Albalag'ın görüşüne göre, felsefi gerçekler halkın değil de sadece filozofların nasibi olduğunda, sadece peygamberlerin kavradığı dini hakikatlerin var olduğu, bunları ister filozoflar olsun ister halk olsun tüm insanlara peygamberlerin ulaştırdığı ve bunlara iman etmenin herkes için zorunlu olduğu görüşünü de benimsemiştir. İbn Rüşd'ün yorumlamaları halka açmayı haram sayması gibi, her ne kadar bunu küfür saymak derecesine ulaşmamış olsa da, Isaac Albalag da aynı şeyi yapmıştır (Vajda, 1977, s. 259).

Isaac Albalag'taki din ve felsefeyi uzlaştırma aracı İbn Rüşd'dekinin aynısıdır. İşte o, yorumlama yani felsefeyle uyumlu hale gelene kadar dini metni yorumlamadır. Her birinde farklı şekilde olsa da din ve felsefe aynı gerçeği söylemekte birleşmektedirler. Albalag, aklın her zaman gerçeğin kaynağı olduğunu ve ölçünün de burhan olduğunu kabul etmektedir. Bu hususta İbn Rüşd ile birleşmektedir. Gerçeği araştıran insan aklı, işi tamamen sona eresiye kadar gerçeği dinden uzak olarak araştırmalıdır. Ancak o zaman, doğru akli yöntemle araştırılan bu mesele hakkında ne dediğini bilmek için Kutsal Kitaba başvurulabilir. Bu durumda kendimizi üç şu olasılığın önünde bulacağız: Ya Kutsal Kitap felsefe ile uzlaşır, ya bu mesele ile ilgili olarak bir şey söylememiştir ya da bu felsefi konu ile çelişmektedir. Birinci durumda yani, Kutsal Kitap felsefe ile uzlaştığında bir sorun yoktur, çünkü felsefenin görüşünü ve vahyi kabul edeceğiz. Zira bir çatışma yoktur, aksine felsefe ve din arasında bir uzlaşma vardır. İkinci durumda yani bu mesele hakkında Kutsal Kitap bir şey söylemediğinde ise, bir sorun yoktur, çünkü felsefenin görüşünü alacağız. Üçüncü durumda yani felsefi görüşle din (Kutsal Kitap) arasında bir çelişki bulunduğunda ise, biz, mucizelere olan inancımızda olduğu gibi dinin görüşüne inanacağız. Başka bir ifadeyle onlara inanırız ve onları akıllarımızın kavrayamadığı, onun için kendilerine inandığımız dinin gizemleri olduğunu kabul ederiz. Fakat bu, felsefenin görüşünün yanlış olduğu anlamına gelmez, aksine o, kendi alanında doğrudur. Başka bir ifadeyle çelişki durumunda, çelişkilerine rağmen dinin de ve felsefenin de görüşünü kabul ederiz (Vajda, 1977, s. 328).

O halde Albalag, bazı konularda iki çelişkili gerçeğin varlığını açıkça kabul etmektedir. Bunların her ikisi de gerçektir: dini gerçek ve felsefi gerçek. Albalag, bununla İbn

Rüşd'ün talebeleri arasından bunu açıkça söylemeye, başka bir ifadeyle, "felsefenin dinle çelişebileceği bazı konular var ve her ikisi de doğrudur" demeye cesaret eden tek kişi olmaktadır. Isaac Albalag, Tevrat'ın söylediği ile felsefenin söylediği arasında bazı konularda çelişkinin varlığına vurgu yapmasına rağmen, kitabının tamamında, böyle bir çelişkinin ortadan kaldırılamayacağını söylememiştir.

Fakat Albalag, felsefe ve dinin uyuşmadığı iki halden bahsetmektedir. O iki hal ile alemin yaratılması sorunu ve şeytanlar sorununu kast ediyoruz. Fakat o, Mukaddes metine (Tevrat) yönelik felsefi yorumlamayı kullanarak çelişkiyi gidermektedir. Filozoflar alemin ezeli olduğunu söylerken, din alemin yaratıldığını söylemektedir. Albalag, Tevrat'ın da aynı şekilde alemin ezeli olduğunu söylediğini ancak bu meseleyi açıkça belirtmediğini söylemektedir. Zira Peygamber Musa, bu konuyu anlayamayacaklarından dolayı halktan gizlemek istemiştir. (Vajda, 1977, s. 322)

3. 6. Hristiyan Kilisesinde Tevil

Dünya, kutsal bir kitabı olan ve Yahudi dini gibi evrensel olmaya çalışan, başka bir ifadeyle, birçok farklı kültür tarafından kabul edilmesini isteyen yeni bir din olarak Hristiyanlığın ortaya çıkışına tanık olmuştur. Hristiyanlar, kendilerini evrensel hale gelip çeşitli halklar üzerinde büyük bir etkisi olan Yunan felsefesinin önünde bulmuşlardır. Zira Hristiyan düşünürler, Yunan felsefesinde inkar edilemeyen ve bazıları Kutsal Kitabın metinleriyle bağdaşmayan gerçeklerle karşılaşmışlardır. Böylesi bir sorun karşısında ne yapılmalıdır? (Musa, 1968, s. 124).

Hristiyan din ve düşünce adamlarının Yunan felsefesi karşısında tavrı nasıl olacaktır? Yunan felsefesindeki kutsal kitaplarla çelişen gerçekleri ve fikirleri inkar mı edecekler? O zaman kendi kutsal kitaplarında geçeni felsefi olarak tefsir etmek zahmetine katlanmayacaklardır. Ya da, başka bir ihtimal olarak, Yunan felsefesi ile Hristiyanlık dini arasındaki çatışmanın varlığını tanıyacaklardır. Bu durumda, dini metinlerin Yunan felsefesine uyumlu kılmak için yorumlanması kaçınılmaz hale gelecektir.

Böylece bu sorun, Hristiyanlığın ilk ortaya çıkışından Ortaçağ'ın sonuna kadar Hristiyan düşünürlerinin ve filozoflarının önüne çıkmıştır. Yunan felsefesi ile Hristiyan dini arasındaki çatışma sorunu, İslam filozoflarının önüne sonradan ortaya çıkacağı gibi, Yahudilik düşünürlerinin önüne de önceden çıkmıştı.

Hristiyanlık Kilisesi din adamları, Yunan filozoflarının bilgisini iki yolla açıklamaktadırlar. Bu şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Birinci yol: Onlar, doğrudan kutsal kitaplardan başka bir ifade ile ya da, bazılarına göre, vahiy yoluyla kendilerini ifade etmişlerdir. Onlardan birisi, Philon'un düşüncesinden etkilenen Aziz Pavlus'tur. O şöyle demiştir: Yahudilik ve Tevrat felsefi doktrinlerden daha önce gelmiştir. Yunanlılar Tevrat'tan çeşitli şeyleri almışlar, onu çarpıtmış ve suistimal etmişlerdir; bir gerçeği çelişkili çeşitli doktrinlere ayırmışlardır. Philon'un söylediği bu çözüm, birçok Hristiyan yazar tarafından benimsendiği gibi, Hristiyan kilisesinden birçok kişi tarafından da benimsenmiştir. Fakat bu görüş, zayıf görünmüştür ve tarihsel gerçeğe daha yakın başka bir çözümün bulunması kaçınılmaz hale gelmiştir.
- 2- İkinci yol: Her insanın doğal yasadaki (Logos) bir payı vardır. Bu doğal yasa ilahidir. İnsan doğal yasaya akıl ile ulaşmaktadır. Başka bir ifade ile Yunanlılar vahiy bilmeseyse de, akla sahiptiler. Akıl vasıtasıyla de yalnızca vahiyle örtüşen gerçeklere, akli ve ahlaki fikirlere ulaşmışlardır (Gilson, 2005, s. 39-43).

Aziz Lactance, Yunan filozoflarının her birinin, gerçeğin bir kısmını bildiğini ve bu kısımların bütünüyle gerçek olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde, Yeni Platonculuk'taki doğru olan şeylerin Yuhanna İncilinde bulunduğunu, hatta Kutsal Kitap'ta Plotinos'un kendisi tarafından bilinmeyen gerçeklerin de var olduğunu düşünen, Augustinus'u da göz önünde bulundurmalıyız (Musa, 1968, s. 125).

O halde, mesele böyle olduğunda, yani İncil, Yunan felsefesindeki doğru yönleri içeriyorsa, hatta Yunan felsefesinin ulaşamadığı diğer gerçekleri kendinde taşıyorsa, İncil lafzi düzeyde alınırsa, bu gerçekler açığa çıkamaz. Metinlerin bazılarındaki gizli felsefi anlamların açığa çıkması için onların yorumlanmaları kaçınılmazdır. Bu tavır - bahsettiğimiz gibi - kilisenin başlangıçta takındığı tavidir. Zira Kilise, bazı Kutsal Kitap metinlerinde çoklu anlamları olan metinler olduğunu, bu nedenle onların Yahudilerden Hristiyanlığa aktarılan kural ve ilkelere göre yorumlanması gerektiğini bir ilke olarak kabul etmiştir.

Gerçekten, Kutsal Kitabın çok anlamlılığı ilkesi ve Kutsal Kitabın bazı metinlerinin yorumlanması ilkesi İskenderiye ekolüne yüzünü dönmektedir. Bu tevil, Ortaçağ'da,

özellikle de ilk yüzyıllarda hüküm sürmüştür. M.S. 220 yılında ölen İskenderiyeli Klement'e göre, Kutsal Kitap'ta geçen, dünyanın altı gün içinde yaratıldığı hususunun yorumlanması gerekmektedir. Çünkü Tanrı zaman içinde hiçbir şey yaratmamıştır. Çünkü zaman yalnızca dünyayla birlikte vardır ve dünyadan önce zaman yoktur (Musa, 1968, s. 126).

Klement'in yorumunu uygulaması oldukça ihtiyatlıydı. Fakat sonra Origenes gelmiştir ve o, Kutsal Kitabı yorumlamakta daha cesur davranmıştır. Philon gibi, Origenes'e göre de, metnin lafzi manası beden, mecazi manası da ruh gibidir. Kendisinden tecsim yani beşeri sıfatları Tanrı'ya vermek şeklinde anlaşılan her metin yorumladığı gibi, Kutsal Kitap'ta geçen hikayeler de mantığa uygun şekilde yorumlamaktadır. Bunlara örnek, Havva'nın Adem'in kaburgalarından yaratılış hikayesi ve Havva'nın yasak meyveden yemesi hikayesidir. Bu hikayeleri yaşadığı çağa uygun şekilde yorumlamaktadır. Augustinus'un da kendi kitaplarında mecazi yorumu kullandığını görmekteyiz. Ona göre, metinlerden kelimesi kelimesine alınması gereken ile metinlerden yorumlanması gereken şeylerin ayırt edilmesi gerekmektedir. Ancak yorumlamanın sonucu Hristiyanlık inancı ile uyumlu olmalıdır. Yorumlama sonuçları ile inancın uyumluluğu ilkesi, Augustinus'tan sonra Hristiyanlığın üst düzey filozoflarının üzerinde birleştikleri en önemli ilke haline gelmiştir. (Musa, 1968, s. 126-127)

Hristiyan düşünürler, yorumlama sonuçlarının Hristiyan inancıyla uzlaştırılması ilkesi konusunda hırslı oldukları gibi, aynı şekilde Kutsal Kitaba ait kelimesi kelimesine manalara önem vermenin gerekliliği konusunda da hırslıdılar. Mecazi anlamı da onun üzerine (lafzi anlamına) dayamaktadır. Thomas Aquinas'ta da göreceğimiz gibi, bu ilke, kutsal metnin lafzi anlamına önem vermenin, onu ihmal etmemenin ve sadece mecazi anlam üzerine odaklanmamanın zorunluluğunu, çünkü lafzi anlamın da esas olduğunu belirlemektedir. Hristiyanların ortaçağ filozoflarının bu iki ilkede, yorumlama sonuçlarının Hristiyan inancıyla uzlaştırılması ilkesi ve metnin kelimesi kelimesine anlamına önem verme ilkesinde neden bu kadar hırslı olduklarının sebebinin, onların filozof olmalarından önce din adamları olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

On ikinci yüzyılda, yorumlamaya çok büyük önem veren Abelardus, ortaya çıkmıştır. Onun elinde yorumlama oldukça gelişmiştir. Abelardus, Yahudi Philon'dan etkilenmiştir. O, Platon'un görüşleri ile İncil'de geçen şeyleri uzlaştırmaya çalışmıştır.

Abelardus, sadece Tevrat'ı ve İncil'i yorumlamakla yetinmiyordu, Platon'un yazılarını da yorumluyordu. Zira ona göre, bazı gerçekleri sadece alimlerin bilmesi için, filozoflar da peygamberler gibi mecaz ve gizemle konuşuyorlardı(Brehier, 2000, pp. 87-89).

On üçüncü yüzyılda, Kutsal Kitabı kelimesi kelimesine açıklama eğiliminin en önemli temsilcilerinden birisi sayılan Albertus Magnus ortaya çıkmıştır. O, Kutsal Kitabın yorumlanmasında lafzi manaya önem vermektedir. Ona göre, Kutsal Kitap için bir tek açıklama vardır, o da kelimesi kelimesine açıklamadır. Kutsal Kitap için herhangi bir yorum, bir metne dayanmamaktadır ve kabul edilemez. Metnin lafzi manasına bağlı kalmalıyız. Albertus Magnus'un öğrencisi, Thomas Aquinas'ın da, mecazi mananın ihmal edilmesi ve sadece lafzi manaya önem verilmesi konusunda hocasının yolunda yürümekte olduğunu görmekteyiz. Öte yandan, lafzi manaya önem verilmesini söylemesine rağmen, kitaplarında Kutsal Kitap için mecazi yorumlar da yapmaktadır. On dördüncü yüzyılda Kutsal Kitap için kelimesi kelimesine açıklama eğiliminin devam ettiğini görmekteyiz. (Musa, 1968, s. 128-129)

3. 7. “Hristiyanlık Felsefesi” Sorunu

Bir Hristiyan felsefesi olduğunu söylemek belki de paradoksaldır. Bunun nedeni hem felsefenin hem de dinin özel bir alana sahip olmasıdır. Bu iki alan, çoğunluğun görüşüne göre çelişkilidir. Din inanç temeline dayanırken, felsefe tek başına akla dayanmaktadır. Dolayısıyla felsefeyle tamamen çelişmektedir. Hristiyan bir felsefenin varlığı sorununun, hem Ortaçağda hem de herhangi bir çağda ortaya çıkması doğaldır. Nitekim bu sorunu kendi din adamlarından birisi tetiklemiştir. Biz Peter Demian'ın başını çektiği birçok Hristiyan din adamının şunu söylediklerini görmekteyiz: Hristiyanlık dininin teması felsefe ile ilgisi olmayan “kurtuluş fikri” olduğu için, Hristiyanlık dininin felsefeye hiç ihtiyacı yoktur. Felsefenin din meselelerine müdahalesi Hristiyanlığa zarar verir ve insanın dinin arkasından aradığı amaca zarar verir. Bu amaç ise kurtuluştur. Bunun için Aziz Demian'ın dinin felsefeye ihtiyaç duymadığını yani Dinin dine ihtiyacının olmadığını söylediğini görmekteyiz. Bu görüş temel alınrsa, hiçbir Hristiyanlık felsefesi olamaz (Gilson, 1996, s. 27-29).

Hristiyanlık felsefesi terimini reddeden bir başka görüş daha vardır. Buna, saf rasyonalist görüş diyebiliriz. Bu görüşün savunucuları, dinin irrasyonel/ akıl dışı

olduğu, felsefenin ise rasyonel / akılcı olduğu görüşündedirler. Bu nedenle felsefeyi din meselelerine müdahil edemeyiz, çünkü bu felsefe için bir tehlikedir. Başka bir ifadeyle felsefe ve din arasında herhangi bir işbirliği olamaz. Zira akli olan ile akıl dışı olanı birleştirmek olanaksızdır. Bu, dinin özel bir alanı olduğu, felsefenin de kendi alanının olduğu ve iki alan arasında hiçbir bağlantının olmadığı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle bir Hristiyanlık felsefesi olamaz (Gilson, 1996, s. 30). Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü* adlı kitabında, bilimin doğasının dinin doğasından başka olmasından dolayı, insanın Hristiyanlık kimyasından, Hristiyanlık astronomisinden ve Hristiyanlık biliminden bahsetmesi nasıl mantıksız ise, Hristiyanlık felsefesinden bahsetmenin de mantıksız olduğunu söylemektedir (Feuerbach, 2017, s. 33).

Üçüncü bir grup da bir Hristiyanlık felsefesinin olması imkânına karşı çıkmaktadırlar. Bu üçüncü grup Neo Skolastik gruptur. Bunlar, felsefenin akıl temelinde olması gerektiğini ve nakle dayalı olamayacağını söylemektedirler. Onun için bu gruba ait kişiler hiçbir zaman bir Hristiyanlık felsefesinin ortaya çıkmadığını söylemektedirler. Onların nazarında, Thomas Aquinas felsefesi, bir Hristiyanlık felsefesi değil, akıl üzerine kurulmuş bir felsefedir (Gilson, 1996, s. 32).

Fakat bir Hristiyanlık felsefesinin var olduğu görüşüne sahip başka bir grup bulunmaktadır. Bu terimi ilk kullanan Aziz Augustinus'tur. Onu özellikle *Tanrı Devleti Üstüne* adlı kitabında sürekli Hristiyan filozoflarından bahsederken görmekteyiz. Augustinus, Hristiyanlık felsefesini tek gerçek felsefe olarak vasıflandırmaktadır. Ancak o, bununla felsefenin vahiy olduğunu söylemek istiyor değildir. Çünkü Augustinus, akıl krallığı ile nakil krallığı arasında net bir ayırım yapmaktadır. O ancak, Hristiyanlık felsefesinin Hristiyanlığın öğretilerini anlamaya çalışan bir akıl olduğunu söylemek istemektedir. Başka bir ifadeyle, Hristiyanlık felsefesi, Hristiyanlığın öğretilerini anlama girişimidir. Hristiyanlık dininin özünü oluşturan temel doktrinleri Hristiyanlık getirmiş ve onlara inanmak çağrısında bulunmuştur. Bundan sonra bu öğretileri anlamak için aklın rolü gelmektedir. Bu, şöyle söyleyerek ifade ediliyor: *Credo ut intelligam* "Anlamak için inanıyorum". Böylece önce iman etmek, ondan sonra dinin gerçeklerini anlamak için akıl gelmektedir. (Gilson, 1996, s. 35)

Hristiyanlık felsefesinin özelliklerini şu iki noktada özetleyebiliriz:

1. Hristiyanlık felsefesi, felsefeyi Hristiyanlık dini ile uzlaştırma girişimdir.
2. O, meşgul olduğu sorunlarla sınırlıdır. Sadece “Kurtuluş fikri”nitemele almaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı’yı ve sıfatlarını, ruhu ve Tanrı ile ilişkisi bakımından insanı ve Tanrı ile ilişkisi bakımından doğayı ele almaktadır. Hristiyanlık felsefesi, mensuplarına bu sorunlardan başka bir şeyle meşgul olmayı yasaklamasa da onları ya ikincil mesele olarak değerlendirmektedir ya da Augustinus ve Anselmus’un söylediği gibi, bu sorunlardan başkası ile meşgul olmak utanç verici bir meraktır (Bedevi, 1979, s. 5-6).

3. 8. Albertus Magnus’a Göre Din-Felsefe İlişkisi

Albertus Magnus’un, Peripatetik Okullar dizisinin ilk halkası olduğunu söyleyebiliriz. Bu filozofun bütün önemseddiği husus, Aristoteles’in felsefesini sunmak, şerh etmek ve ona ekleme yapmaktır. Dolayısıyla, Albertus Magnus, bu amacını gerçekleştirmek isterken bir yandan teoloji kitaplarında öte yandan onun Aristoteles kitaplarına yaptığı şerhlerinde temsil edilen doktrininin ahenksizliğine dikkat etmemiştir. O, kendisinin sadece Aristoteles felsefesinin sunucusu veya şerh edicisi olduğuna vurgu yapıyordu. Kendi düşüncesi onun teoloji kitaplarında bulunmaktadır. Şöyle demektedir:

“Tüm felsefî kitaplarımda kendim bir şey söylemedim. Fakat Aristoteles’in fikirlerini sundum. Özel bir fikrim olduğunda, onu Tanrı’nın isteği üzerine teolojik kitaplarımda ifade edeceğim, felsefî kitaplarımda değil”(Brehier, 1981, s. 166-167).

Albertus Magnus, *Doctor Universalis* / Evrensel Öğretici unvanını hak etmiştir. Çünkü Yunan ve Arap bilimi ve felsefesinde derinleşmiştir. Bu nedenle, Yunan felsefesi ve Hristiyan inancı arasında bir çelişki olduğunu fark etmiş olması kaçınılmazdır. İnançlı bir teolog ve Aristoteles’in sadık bir öğrencisi olarak, felsefe (Aristoteles felsefesini Platon felsefesiyle kaynaştırması) ile Hristiyanlık dinini bağdaştırması gerektiğini görmüş müdür? Buna yönelik açık ve kesin cevap, aynı zamanda bir kanıt olmalıdır (Hudayrı, 2007, s. 146).

3.8. 1. Albertus Magnus’a Göre Felsefe ve Din Arasındaki Ayrım

Albertus Magnus’un felsefe ve Hristiyanlık dini arasındaki uzlaşma teorisi ne anlama gelir? Gerçeğe ulaşmak için temele konması gereken esas nedir? Akıl mıdır (felsefe),

yoksa din midir? Bu iki büyük bina (felsefe ve din) arasında bir çatışma olması durumunda, felsefe ve din arasında çatışma olması durumunda onun baskın görüşü ikisinden hangisi olurdu? Albertus Magnus, felsefe ve din arasında ayırım yaptı mı yoksa onları birbiriyle mi karıştırdı? Bunlar, cevaplamamız gereken sorulardır. Buradaki mesele, Albertus Magnus'un görüşüne göre, felsefe ile din arasındaki ilişki ya da uzlaştırma meselesi. Filozof, bir teolog olarak, başka bir ifadeyle Kilisenin hizmetçisi olarak kendisine göre en uygun çözümü seçmiştir. O çözüm, felsefe ve dini birbirinden ayırmaktır (Hudayri, 2007, s. 146)

Albertus Magnus, teoloji ve felsefe arasında ayırım yaptığı gibi, tek temel olan vahiyden alınan Kutsal Teoloji ile insan aklının eseri yani ürünü olan (İslam tarihindeki Kelam İlmine karşılık gelen) doğal teolojinin arasında da ayırım yapmıştır. Bu doğal teolojinin, sapmamak için yolunu belirleyen vahiy gerçekleri ile yönlendirildiği dikkate alınmalıdır. Bu terimleri şu şekilde tanımlayabiliriz:

1. Kutsal teoloji: Peygamber'e indirilen vahiy, yani Tanrı'nın öğretileri kastedilmektedir.
2. Doğal teoloji: Tanrı, nefis, alemin yaratılışı ve ölümsüzlük hakkında insanın düşüncesinin sonucu oluşur. Fakat Kutsal kitapların getirdiği şeylerle yolunu bulur. Din temelini yok eden bir şeyi dile getirmeye müsaade edilmez.

Doğal teoloji (Mutezile ve Eşâri mezhepleri tarafından temsil edilen Kelam İlmine benzemektedir), metafiziğin bir parçasıdır. Metafizik, Tanrı'nın varlığına dair delillerden bahsetmesi bakımından Tanrı'nın ilgilenmiş olduğu içerik ile ilgilenir. Kutsal teoloji ise, vahyin belirleyici olduğu bir şekilde Tanrı konusunu ele alır. Tanrı konusuyla ilgilenen metafizikçi filozof, akli kullanarak bunu yapar ve ona dayanır. Bu akli Tanrı bütün insanlarda yaratmıştır. Akıl ilk ilkeleri kendi kabiliyeti ile kavrar. Bununla birlikte teolog ise, aynı konu ile yani Tanrı ile vahiyden yararlanarak ilgilenir. Başka bir ifadeyle vahyin belirttiği hususun dışına çıkmaz. Vahiy bir dizi kutsal inanç sunar (Hudayri, 2007, s. 147).

Albertus Magnus, felsefeye kayıtsız kalan ve bunu göz ardı edenlere sempati duymamıştır. Buna delil, onun teolojik tartışmalarında felsefi tartışmaları kullanmasıdır ve teolojii felsefeden bağımsız bir bilim olarak değerlendirmesidir. Teolojide felsefi

delil getirmeyi ve tartışmayı kullanmayı kınayan çağdaşlarına şöyle diyerek cevap veriyordu: “Bu delil getirme elbette teolojide birinci sırada olamaz. Teolog, inancı felsefi araştırmanın bir sonucu olarak değil devahyedilen bir şey olarak ileri sürer.” Ancak Albertus Magnus, felsefi delillerin ikincil fayda sağlayabileceğini de eklemektedir. Başka bir ifadeyle teolog, Tanrı ve nefis ile ilgili gerçeklere Kitabı Mukaddesten hareketle ulaşır, fakat bu gerçekleri inkâr edenlere karşı dini savunma aracı olarak felsefeden de yararlanır. Albertus Magnus felsefeye saldıranlara da saldırıyordu. Onun görüşüne göre, onlar cahildirler ve bilmediklerine saldıran barbarlar gibidirler (Hudayri, 2007, s. 148).

Din hakkında felsefesinin delil getirmesine veya delillerinden yararlanabilmemize rağmen, Albertus Magnus felsefenin ve dinin birbirinden bağımsız olduğuna vurgu yapmaktadır. Felsefe ile teoloji arasındaki bu ayrımın bir sonucu olarak, akıl ve vahye bağlı olan teoloji kitaplarında söylenenler ile yalnızca akla dayalı olarak Aristoteles’in kitapları için yapmış olduğu açıklamalarında bahsettiği hususlar arasında bazı çelişkiler bulmamız doğaldır. Albertus Magnus, Aristoteles’in kitaplarına yapmış olduğu açıklamalarında kendisine has görüşlerini değil de Aristoteles felsefesini sunduğunu söyleyerek bu çıkmazdan kurtuluyordu. Felsefe ve teolojiiyi birbirinden ayırarak -ve metafizikten bir tür ya da onun bir parçası olarak sayılabilecek doğal teolojide felsefeyi kullanmış olsa da-, bilim ve felsefeye biraz özgürlük vermiştir. Bu ikisi Ortaçağda dinin hizmetine girmişlerdi. Hatta felsefeye teolojinin hizmetkârı denilmekteydi. Albertus Magnus’un felsefe ve din ayrımında İbn Rüşd’den etkilendiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle o, felsefi kitaplarında yani Aristoteles’in kitapları için yapmış olduğu açıklamalarında felsefi bir düşünceye sahip, sadece akli olan delile boyun eğen, asla dinin gerçekleriyle sınırlı kalmayan, Aristoteles’i gerçeğin en büyük ifade edicisi kabul eden bir düşünürü temsil etmektedir. Bu, onun teolojik eserlerinde olanın aksidir. Zira onlarda, din ile felsefeyi uzlaştırmakta kendisi için bir sorun görmeyen bir teolog görünümündedir. İbn Rüşd ve Albertus Magnus arasındaki farklılık ise şurada yatar: İbn Rüşd yorumlayarak söylüyordu yani felsefe ve din arasında bir çatışmanın olduğu durumda felsefeye uymalıyız ve felsefeye ile birleştirmek bakımından dini yorumlamalıyız diyordu. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd, Aristoteles’in kitapları için yapmış olduğu açıklamalarında bildirdiklerine, imanına ve yazdığı her şeye karşı sorumluluğuna daima vurgu yapıyordu. Albertus Magnus bu cesarettten yoksundu.

Çünkü Aristoteles'in felsefi düşüncesinden ikna olduğu görülüyordu, fakat felsefi kitaplarında yazılanların daima kişisel görüşlerini ifade etmediğini, aksine filozofların görüşlerini ifade ettiğini belirtiyordu. Hatta bazen Aristoteles kitapları için yapmış olduğu açıklamalarında bildirdiği şeyleri inkar edecek kadar ileri gidiyordu. Albertus Magnus'un bu ihtiyatlı tavrı, onun teoloji kitaplarındaki görüşleri ile felsefi kitaplarındaki görüşleri arasındaki çelişkinin sebebiydi (Hudayri, 2007, s. 148-149).

3.8. 2. Bir Hakikat ya da İki Hakikat:

Albertus Magnus, başlıktaki soruyu Teoloji Fakültesi'ndeki öğrencileri kendisine yönelttiklerinde sessiz kalıyordu. "İki hakikat mi var, yoksa bir tek hakikat mi var?". Araştırmacılar bu soruyu cevaplamada ihtilaf halindedirler; Albertus Magnus, bir tek hakikat mi yoksa dini ve felsefi olmak üzere iki hakikat mi var diyor? Pierre Duhem şu görüştedir: Albertus Magnus aslında felsefi hakikat, teolojiyle (doğal teoloji, dokunulmayan kutsal teoloji değil) çeliştiği zaman meselenin hakikati hakkında düşünüyordu. İnsanoğlunun üretimi olan doğal teoloji, yolunu kaybetmiş olmalıdır. Bu nedenle geri çekilmeli ve kendisini Aristoteles felsefesiyle birleşmeye götürecek yeni bir yol aramalıdır (Hudayri, 2007, s. 150-152).

Fakat Zeyneb Mahmud el-Hudayri gibi bazı araştırmacılara göre, Albertus Magnus felsefenin bize yalnızca tam değil de kısmi gerçekleri verdiğine, kaynağı vahiy olan kutsal teolojinin ise bütün gerçeği içerdiğine inanmaktaydı.

3. 9. Thomas Aquinas'a göre felsefe ve dini uzlaştırmak

3. 9. 1. Felsefenin Dinle İlişkisi

Thomas Aquinas'a göre, Kutsal Eğitim veya (Tanrısal Bilim) yani kutsal teoloji, en yüksek bilimdir, bundan daha yüksek bir bilim bulunmamaktadır. Çünkü o, ilahi vahiy ilkelerine dayanmaktadır. Öyleyse bu, felsefenin bir parçası olan metafizikten daha yüksektir. Bu kutsal bilimin ilkeleri aklın sınırını aştığı için, insan akli ile tartışılmaz. Bu ilkeler zorunlu gerçeklerdir ve bunlarla çelişen herhangi bir akli delil zorunlulukla reddedilir, çünkü onun doğru olmaması kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle onda kusurun olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, gerçek hakkında akıl ve din arasında bir çelişki yoktur. Thomas Aquinas'ın sözü bize, akıl veya felsefenin hakka karşıt olması

durumunun kanıtlanmasının olanaksız olduğunu ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l Mekâl* kitabında ortaya koyduğu ünlü “gerçek, gerçekle çelişmez” prensibini hatırlatıyor. Thomas Aquinas'a göre, inançla ilgili gerçekler insan aklını aşmaktadır; başka bir ifadeyle, insan akli bunu kavrayamaz. Her ne kadar onunla çelişmese de, iki durum arasında büyük bir fark vardır. Bu gerçekler akılla kavranamazlar. Buna göre, bu gerçeklere dayanan teologun görevi onları kanıtlamak değildir. Çünkü bu iman bizzat kendisi ile ilgilidir ve öte yandan, bu gerçekler insan aklının kanıtlama düzeyinin üstündedir. Fakat akıl veya felsefenin görevi, onların içerisindeki muğlak olabilecek şeyleri açıklığa kavuşturmadır. Felsefe (veya insan akli) ikincil, yardımcı bir rol oynamaktadır. Felsefe, hazır gerçeklere dayanmaktadır. Önce bunları kabul etmelidir. Bunu için, St. Thomas Aquinas'ın felsefeyi, “ancilla theologiae” (teolojisinin hizmetkârı) olarak adlandırdığını görmekteyiz (Aquinas, 1891, s. 21-22).

Thomas Aquinas, kendisinden önce İbn Rüşd'ün yaptığı gibi felsefeyi dinden tamamen ayırmıştır. Sonra, felsefeye dinde bir rol vermeyi uygun görmüştür. Bütün bunlardan dolayı, Aquinas, bu alanda inancın gerçeklerine bağlı kalması koşuluyla, felsefenin din için yalnızca bir hizmetkar veya bir baş eğen olması gerektiğini uygun görmüştür. Zira felsefe, din hizmeti için sadece bir araç olarak kalması koşuluyla, teoloji alanında yararlanılabilen bir araç olabilir. Aquinas, bir tek gerçek olduğu, onun da dini gerçek olduğu görüşündedir. Dinin gerçeklerine aykırı olan herhangi bir felsefi gerçek, akli delil getirilmediği veya felsefi düşüncede bir hatanın sonucu olması kaçınılmazdır. Aquinas, yine din ile sona varmak için dinden başlamıştır. Aquinas'un ilk etapta önemseydiği husus, dinin gerçeklerini felsefenin gerçekleriyle uzlaştırmak olmamıştır. Fakat onun misyonu, inanç gerçeklerini savunmaktır (Aquinas, 1891, s. 44).

Önemli bir soru şudur: Aristoteles felsefesinin onun düşüncesindeki rolü nedir? Aristoteles felsefesi, her şeye rağmen Thomas Aquinas'ın düşüncesinde büyük rol oynamıştır. Felsefenin dine olan ilgisi hakkında onun çok fazla reddiye içinde olması, daha önce açıkladığımız husus, Aquinas'ın eserlerinde fiilen elde ettiği şeyleri tasvir etmez. Ancak elde etmek istediği şeyi tasvir eder veya bu, düşüncesindeki felsefe ile din arasındaki ilişkinin ideal resmidir, başka bir ifadeyle, felsefe ve din arasındaki ilişkinin ne olması gerektiğine dair bir düşüncedir. Onun çalışmaları, Aristoteles felsefesinde derinleştiğini açıkça göstermektedir. Bu, onun dinin meselelerine Aristoteles'in

kavramları aracılığıyla girmesini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle, kendi doktrininin kurarken Aristoteles'in felsefesinden yararlanmasını sağlamıştır (Hudayri, 2007, s. 156-157).

Hristiyanlık felsefesi tarihçisi Gilson, Hristiyan düşünürlerin Aristoteles felsefesi karşısında farklı tavırlar aldıklarını söylemektedir. Bazıları bunu tamamen desteklemiştir. Siger De Brabant'ın başını çektiği bazıları, Paris'te ilahi bir takdir olmadığını, alemin ezeli olduğunu, insan cinsi için sadece bir tek aklın olduğunu, sözde ölümsüzlük ve insan için irade özgürlüğünün olmadığını öğretiyorlardı. İkinci konumun sahipleri daha çok sayıdadır. Onlar bu felsefeyi reddetmişlerdir ve ondan tamamen uzaklaşmışlardır. Onlar Augustinus ve Yeni Platonculuğun etkisi altındaydılar. Bu grubun en önemli kişisi Bonaventure'dir. Üçüncü grup, Aristoteles doktrininin, onun öğretisinin metafizik bölümünde ciddi boşluklar içerdiği görüşünü benimsemişlerdir. Zira o, iki önemli sorunu çözümsüz bırakmıştır. Bu sorunlar, alemin yaratılması ve nefsin ölümsüzlüğü sorunlarıdır. Fakat felsefesinin diğer kısımları birçok felsefi problem için ikna edici çözümler sunmaktadır. Onun çözümleri, diğer Yunan ekollerinden daha çok ikna edicidir. Dolayısıyla filozofların amacı Aristoteles'in felsefesini Hristiyanlık görünümü olan bir felsefeye dönüştürmek, başka bir ifadeyle Aristoteles'in felsefesine Hristiyanlık sıfatlarının verilmesi olmalıdır. Onun için, yaratılış ve nefsin ölümsüzlüğü fikrini Aristoteles doktrinine dahil etmek gereklidir. Thomas Aquinas, bu tavrı alanlardan mıdır? Gilson, burada kesin bir cevap vermenin zor olduğunu itiraf etmektedir (Hudayri, 2007, s. 157-159).

Aquinas'ın, Aristoteles karşısındaki tavrı asla sadece teolog tavrı olmamıştır. Dolayısıyla, Aristoteles'i Hristiyanlıkla uzlaştırmak için Aristoteles felsefesinde değişiklikler yapmaya kalkışmamıştır. Başka bir deyişle Aquinas, Aristoteles felsefesine bir Hristiyanlık elbisesi giydirmeye çalışmamıştır. Onun uğraşısı ancak, Aristoteles felsefesi tarafından sağlanan kurallar üzerine teolojiyi yeniden inşa etmektir. O dönemde baskın olan ve Platonculuğa dayanan Augustinus teolojisini reddettikten sonra, Aquinas akılları Platon'a göre düşünmek yerine Aristoteles'e göre düşünmeye alıştırmak istemiştir.

Aquinas'ın *Summa Theologiae* gibi teolojik kitaplarında kullandığı yöntem, Aristoteles'in yöntemidir. Bu yöntem, sorunu tanımlamak, ondaki şekillerin

görüntülerini sınırlandırmak, çevresinde ortaya çıkan çeşitli şüpheleri gözden geçirmek ve sonra mantıklı kanıtlarla onlara cevap vermeye çalışmaktır. Örneğin, Saint Aquinas kutsal öğretim veya kutsal teoloji çalışması için *Summa Theologiae* kitabının ilk bölümünde, içeriğini ve konumunu belirlemek gerektiğini ortaya koymaktadır. Onun şöyle sorduğunu görmekteyiz: Birinci bölümde, “Felsefe eğitiminden başka eğitime bir ihtiyaç var mıdır?” İkinci bölümde: “Kutsal eğitim bilim midir?” Üçüncü bölümde: “Kutsal eğitim bir tek bilim midir?” Dördüncü bölümde: “Kutsal eğitim uygulanabilir bilim midir?” Beşinci bölümde: “Kutsal eğitim, diğer bilimlerden daha üstün bir bilim midir?” Tüm bu bölümlerde, Aquinas rakiplerin görüşlerini gözden geçirmektedir. Sonra da ikna edici mantıksal delillerle onları çürütmeye çalışmakta, birbiri ardına farklı deliller sunmaktadır. Bütün kitaplarda bu yöntemi takip etmektedir (Aquinas, 1891, s. 12).

Din ve felsefe arasındaki ilişki hakkında Aquinas’ın teorisini anlamak, onun her filozofa ve teologa (Hristiyan kelam ilmi) göre, bilgi ya da gerçeğin kaynakları hakkındaki görüşlere vakıf olmayı gerektirmektedir. Filozofa göre, gerçeğin tek kaynağı akıldır. Teoloğun ise gerçek için iki kaynağı vardır: Akıl ve Kilisenin açıklayıcısı sayıldığı Tanrı tarafından vahyedilen gerçeğe iman. Felsefe akıl vasıtası ile gerçeği araştırmaktır. Teoloji akıldan bağımsız verilere, yani aklın anlayamadığı verilere dayanır, anlayamayınca da akıl bunlar hakkında delil getiremez. Felsefe ispatlama temeli bakımından da teolojiden farklı olmaktadır. Felsefe, kanıtlarını eşyadan, sebep ve sonuç ilişkisi yoluyla çıkartırken, teoloji aksine, her zaman, kanıtlarında her şeyin ilk nedenine, yani Tanrı’ya dayanmaktadır.

Aquinas felsefe ve din (veya teoloji) arasında ayırım yapmıştır. Felsefe, Tanrı bilgisine ulaşana kadar akıl ile yükselmek için deneyim dünyasından başlar. Tanrı bilgisinden ulaştığı şey, kendisi ile Tanrı’nın yaratıklar tarafından bilindiği kaderdir. Kutsal teoloji ise, Tanrı’dan başlar, sonra yaratıkların bilgisiyle sona erer; felsefenin (Metafizik) yaptığı gibi, yaratıkların bilgisinden Tanrı bilgisine yükselmez. Aquinas teolojinin ve felsefenin ortak alanını şöyle diyerek belirlemektedir: Bazı gerçekler yalnızca teolojiye özgüdür. Zira o gerçekler akılla bilinemezler, fakat vahiyle bilinirler (Hristiyanlardaki Üçleme gibi). Diğerleri ise, vahyedilmemiş olmaları, başka bir ifadeyle vahiy yoluyla gelmemiş olmaları anlamında yalnızca felsefe alanı için söz konusudurlar. Ancak

kendilerine akıl ile ulaşılabilirdi gibi vahyedilmiş de olmaları anlamında ikisi arasında ortak gerçekler de vardır. Felsefenin dinle kökten ayrımını önleyen, felsefe ve din arasında böyle ortak gerçeklerin varlığıdır. Felsefe ve din arasındaki ayrım, şekilsel bir ayrım olmayıp çok ciddi bir ayrımdır. Bunun kanıtı, Aquinas’a göre vahiydir, alemin yaratıldığını söylemektir. Buna rağmen, filozof akli olarak alemin yaratılışının asla kanıtlamayacağına ısrar etmektedir (Hudayri, 2007, s. 159-160).

Cevaplanması gereken ve cevabını felsefeyle dini uzlaştırma sorunu için gerçekçi çözüm olarak değerlendirdiğimiz soru şu şekildedir: Aklın bulguları dinin gerçekleriyle çelişirse ne olur? Aquinas’ın cevabı açıktır: “Sonuç bir kanıtı dayanıyor olamaz; sofistlik bir yanlış olmalıdır.” (Hudayri, 2007, s. 159-160).

3.9. 2. Gerçek tektir

Aquinas’a göre, akıl ve iman asla çelişmez. Aklın vahyedilen gerçeğin doğruluğunu kanıtlamaması doğru ise, imanın getirdiğinin tam tersini kanıtlamaya çalışan her delillendirmenin safsata (yani saçmalık) ile son bulması da doğrudur. O, gerçeğin bölünemeyeceği ve parçalarının çelişmeyeceği temel ilkesine bağlı kalmaktadır.

Aquinas’a göre, uzlaşma sorununun çözümünü çok basitçe ifade etmek istersek, felsefeyi ve dini uzlaştırma felsefesinin altında yatan temel ilkenin, “felsefe teolojinin hizmetkârıdır” ilkesi olduğunu söyleyebiliriz. Şu anlama gelir bu: vahyin gerçeklerinden bir gerçekle çelişen aykırı bir akli sonuç var olduğunda, ikincisi hak olandır, başka bir ifadeyle vahiy doğru olandır. Bir tek hususta iki karşıt gerçeğin olamayacağı açıktır. Zira ikisinden birisinin mutlaka yanlış olması gerekmektedir. Akideden itikat edilenlerin mutlak kesinliğe sahip olduğunu bildiğimizden, onlar hakkında Hristiyanın şüphe etmesine izin verilmemiştir. Dini gerçeğin, bir felsefi, akli fikir ile çatışması durumunda, sonrakinin (felsefi fikir) tartışmasız yanlış olduğunu söylemekteyiz. Felsefenin veya aklın doğasında hata olasılığı hep vardır, öyleyse, akide akıl yani felsefe için zorunlu dayanaktır (*Ratio confortata fide*). Başka bir ifadeyle, akıl akideye dayanmaktadır. Akıl sadece kendi zatına dayandığında akide, akli içine düşebileceği hatadan korumaz. Fakat akide, akla erişemese de gerçeklerini önerir ve bu gerçekleri, onu yönlendiren hedefler olarak sunar. Bunun anlamı, akidenin, gerçeğin

sınırlarını belirleyen ve gerçeğin ölçüsü olan şey olduğudur. Sonunda gerçek, dinin gerçeğidir (Aquinas, 1891, s. 21).

Thomas Aquinas'ın felsefe ve dini uzlaştırma teorisini sunduktan sonra, İbn Rüşd'le arasındaki benzerlikleri veya farklılıkları gösterebiliriz. İlk adım, İbn Rüşd'ün attığı adım olmuştur. Bu ise, uzlaşma sorununun çözülmesi uğruna, Tanrı'yı tanımanın bir aracı olduğu için Şeriatın felsefi düşünceyi gerektirdiğini söylemesidir. Aquinas bu fikri ters çevirmektedir. *Summa Theologiae* adlı kitabının ilk bölümünde şöyle sormaktadır: İnsanın kurtuluşu için felsefenin bize sunduğu eğitim dışında başka bir eğitime zorunlu bir ihtiyaç hissediyor muyuz? İnsanın felsefenin (metafizik) yanında kutsal teolojiye olan ihtiyacını ispatlamak için, akla dayanan felsefi öğretilerin dışında Tanrı tarafından indirilen bir öğretiye zorunlu bir ihtiyaç bulunmaktadır (Hudayri, 2007, s. 164).

Hem İbn Rüşd hem de Thomas Aquinas felsefe ve dinin ayrımını ilan etmişlerdir. İbn Rüşd, felsefe alanına Kelam ilmi tarafından müdahale olmaması için bu ayırma gerçekten bağlı kalmıştır. Zira o, felsefeyi bozmakta ve iman, düşünce ve toplum üzerinde zararlı etkileri olan, ayrıca da kesin olmayan Kelam ilminin derin düşünceleri yoluyla halkı bozmaktadır. Thomas Aquinas ise, iki alanı (felsefi alan ve dini alan) ayırma çağrısına rağmen felsefe ve din arasında ortak bir alan olduğunu, onun da teoloji olduğunu kabul etmektedir. Aquinas'a göre, din, felsefeyi bir araç olarak kullanıp inanç ilkelerinde kapalı olanları açıklayabilir ve dine karşı olan filozofların delillerine cevap verebilir, başka bir ifadeyle dini savunabilir. Böylece Aquinas bir kez daha felsefeyi tekrar dine boyun eğdirmiştir (Aquinas, 1891, s. 11).

Hem İbn Rüşd hem de Aquinas, gerçek felsefenin Aristoteles'in felsefesi olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. İbn Rüşd'e göre, Aristoteles felsefesi, kendisini saf olmayan maddelerden arındırmaya çalışmıştır. Fakat bununla birlikte bazı Yeni Platonculuk unsurlarını saklı tutmayı sürdürmüştür. Thomas Aquinas'a gelince, gerçek felsefe saf Aristoteles felsefesidir. O, Aristoteles'in kitaplarını biliyordu ve Aristoteles'e yanlış bir şekilde atfedilen kitapları da biliyordu.

İbn Rüşd'e göre, uzlaşma yöntemi, kendisine başvuranları yanıltmaması için ona açık ve kesin yasalar koyduğu yorumdur. Aquinas ise, kendisini uygulayan kimseye büyük miktarda fikri hürriyeti veren o önemli vesileye (yorumlamaya) başvurmamıştır. Çünkü

o, Augustinus'un izinden gitmiştir ve dini metnin literal anlamının diğer bütün anlamları içerdiğini kabul etmiştir. Zira Aquinas'a göre, dini metin açıktır. İbn Rüşd'e göre ise, dini metin halkın onları görmemesi için gizli sembollerle doludur.

Hem İbn Rüşd hem de Aquinas, her iki alanda da yani felsefe ve din alanında gerçeğin bir olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd şu görüşe varmıştır: Akıl tarafından ortaya atılan ve dinin gerçekleriyle çelişiyor görünen herhangi bir felsefi akli sonuç gerçekten de öyle değildir. Zira çelişki görünüştedir. Yorum yapmak, dini metinlerdeki aynı gerçeği keşfetmenin kefilidir. Aquinas ise, dinin gerçekleri ile çelişen bir akli sonucun oluşması halinde, bunun boş söz olması ve kesin olmaması gerektiğini, bu nedenle felsefenin kesinliği ile dinin kesinliği arasında hiçbir çelişkinin olmadığını söylemektedir.

3. 10. Siger De Brabant'ta Felsefe ve Din İlişkisi

Siger De Brabant'ın görüşüne göre, Aristotelesçi öğreti, mutlak akli gerçeği sunan felsefi öğretilerdir. Bunun için, Siger'in, 13. yüzyılın tüm yazarları arasından, Aristoteles'in gerçek düşüncesini karıştırmadan, bozmadan ve silmeden bize veren tek kişi olduğunu söyleyebiliriz. Albertus Magnus'un yazılarındaki, özellikle de Aquinas'ın yazılarındaki Aristoteles felsefesi, Yeni Platonculuk boyası ile boyanmıştır. Bu iki teolog, Katolik Kilisesi öğretileri ile uzlaştırılabilecekmiş gibi görünmesini sağlamak için Aristoteles felsefesini temel meselelerinin bir çoğundan soyutlamışlardır. Siger ve İbn Rüşd ekolüne bağlanmış diğerleri, saf Aristoteles felsefesine ilaveler veya gizlemeler yapmadan başvurmuşlardır (Hudayri, 2007, s. 172).

Siger, felsefeyi dinden tamamen ayırmanın zorunluluğuna inanmaktaydı. Asıl amacı, felsefi sorunları herhangi bir dini etkiden uzak olarak çözmekti. *De anima intellectiva* kitabında, filozofun dine aykırı görüşleri olsa bile, filozofların kastının özel olarak Aristoteles'in ruh konusundaki söylediklerinin araştırılması gerektiğini söylemektedir. O halde Siger, felsefe alanındaki tek gerçeğin felsefi gerçek yani aklın gerçeği olduğunu kabul etmektedir.(Hudayri, 2007, s. 173)

Fakat görünüşe göre, Siger, Thomas Aquinas'ın, 1270 yılında yazmış olduğu *De unitate intellectus contra averroistas* kitabında kendisine ve diğer İbn Rüşd takipçilerine saldırı

başlatmasından sonra, sadece akla inanmış ve aklın otoritesine bağlı rasyonel tutumundan bir miktar geri çekilmeye başlamıştır. Kendisinin ve meslektaşlarının filozofların kastettiği şeyleri araştırdıklarını söylemeye başlamıştır. Başka bir ifadeyle onlar, sadece Aristoteles felsefesinin ve Aristoteles'ten önceki filozofların tarihçileridirler, gerçeği araştıran filozoflar değil. Kilisenin ve teologların Aristoteles'e ve onu takip edenlere saldırıları arttıkça, Siger'in cesareti de azalmıştır. Görüşünü değiştirip, Filozofun yani Aristoteles'in görüşüyle Hristiyanlık dini arasında bir çelişkinin olması durumunda Hristiyanlık dininin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini söylemeye başlamıştır. Siger, felsefe ile çeliştiği takdirde akideye öncelik verir olmuştur. Dediğine göre, o sadece Aristoteles felsefesinin tarihçisidir. Hiç şüphe yok ki, bu akide yanlılığı, bu dinsel gerçeklere inancın sonucu değil de Kilise korkusunun sonucu olmuştur (Hudayrı Z. , 2007, s. 173-174).

3. 10. 1. Bir Hakikat ya da İki Hakikat

Siger'in iki hakikat olduğunu söyleyen teorinin sahibi olduğu iyi bilinir. Bu teorinin özeti şu şekildedir: Eğer dini gerçek ve felsefi gerçek çatışırsa, her ikisinin de haklı olduğunu söyleyebiliriz. Bu teori, Kilise tarafından yasaklanmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu teori İbn Rüşd'e atfedilmiştir. Siger, “aynı şeyi söyledi mi?” diye sorabiliriz. Araştırmacılar, bu mesele karşısında Siger'in tavrı hakkında farklı gruplara bölünmüşlerdir. Bir grup, bunu söylediğini, başka bir ifadeyle iki gerçek arasında bir çelişki olması durumunda, biri dini, diğeri felsefi iki gerçek olduğunu söylemiş olduğunu iddia etmektedirler. İkinci grup ise şu görüşü benimsemiştir: Siger, dinsel gerçek ve felsefi gerçek çatıştığında, birisinin doğru, diğersinin ise yanlış olması kaçınılmazdır esasına göre bir tek hakikat olduğunu söylemiştir. Bu görüşün sahipleri rollerinde de iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup, Siger'e göre tek gerçek, felsefi, akli gerçek olduğu görüşündedirler. Bu grubun başında felsefe tarihçisi Emile Brehier gelmektedir. İkinci grup ise, Siger'e göre, tek gerçeğin dini gerçek olduğuna inanmaktadır. Bu gruba felsefe tarihçisi Etienne Gilson liderlik etmektedir (Hudayrı, 2007, s. 175).

Teologlar, onun düşüncesinde Aristoteles felsefesini teoloji lehine inkar ederken, İbn Rüşd takipçileri teolojiyi felsefe lehine reddetmişlerdir. Emile Brehier, yazdıklarında Siger'in daima aklın gerçeğine tek gerçek olarak inanan rasyonalist Aristotelesçi bir filozof gibi görüldüğünü söylemektedir. Öte yandan, zaman zaman, şiddetli dini

baskılar karşısında bunun tersini de iddia etmiştir. Felsefe ve din arasındaki ilişki karşısında Siger, tutumunda bir tek gerçeğin iki farklı ifadesi olmaları esasına göre farklılık göstermektedir. Gerçek bir çelişki bulunduğu takdirde aralarındaki çelişkinin var olduğuna ve bu durumda tek gerçeğin felsefe olduğuna inanmaktadır. Ancak, din adamlarının zulmünün kendisine dokunmaması için iki alanı uzlaştırmak kaçınılmaz olmuştur (Brehier, 1981, s. 322).

Etienne Gilson tarafından temsil edilen ikinci grup, Siger'e göre tek gerçeğin dini gerçek olduğunu savunmaktadırlar. Zira o, mutlak gerçektir. Bu grubun görüşüne göre Siger, sonuçlar karşısında iki tavrın olduğunu kabul etmektedir; bunlardan birisi vahiydir ki; bu doğru olandır, diğeri ise, felsefe ve bilim sonuçlarını temsil etmektedir. Siger, böylesi bir çelişki ile karşı karşıya kalırsa basitçe şöyle söylemektedir: Bunlar felsefedeki akılcılık yoluyla zorunlu olarak ulaştığım sonuçlardır. Ancak Tanrı yalan söyleyemeyeceğinden, onun bize vahyettiği gerçeği doğruluyorum. Başka bir ifadeyle, felsefeye değil, vahyin getirdiği gerçeklere inanıyoruz (Hudayri, 2007, s. 177).

Ancak Siger'in yazılarında, tek gerçeğin akıl gerçeği olduğuna vurgu yapan açık metinler bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Emile Brehier'in görüşü, Etienne Gilson'un görüşünden daha doğrudur.

3. 10. 2. Dinin ve Felsefenin Uzlaştırılması Bakımından İbn Rüşd ile Siger Arasında Bir Karşılaştırma

Siger, Aristoteles felsefesinin, İbn Rüşd'ün yorumladığı gibi tam gerçeği temsil ettiğine inanmıştır. Felsefe ve din arasında tam bir ayrım yapma zorunluluğu konusunda İbn Rüşd ile hemfikirdir. Bu, günümüzde düşünce özgürlüğü talebi diye isimlendirilen konudur. Ancak İbn Rüşd, açıklamalarında felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmayan saf bir filozof olarak kalmıştır. Bu uzlaşmayı çözmek için özel olarak yazmış olduğu kendi özel kitapları dışında, felsefe ve dini uzlaştırmaya başvurmamıştır. Siger'in daima bize söylediği şeyin sadece filozofların görüşlerinin bir sunumu olduğunu ve bunun için sorumlu olmadığını hatırlattığını görmekteyiz. Ancak 1270 yılından sonra bu tavrını değiştirdiğini görmekteyiz. Zira felsefi kitaplarında felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Fakat bunun nedeni, din adamlarının zulmünden korkmasıdır.

Siger, bazen dinin gerçekleriyle çelişirse felsefi sonuçları bir yana bırakmak zorunda kalıyordu. İbn Rüşd ise, Aristoteles'in felsefi kitaplarında, başka bir ifadeyle Aristoteles'in kitaplarını açıkladığı kitaplarında akılcı bir filozoftur. O, *Faslu'l Mekâl* ve *Menâhicu'l Edille* kitabında ise uzlaştırma filozofudur. Zira o, Aristoteles'in kitaplarına yaptığı açıklamalarda geçen şeyler ile akideyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Belki de ikisi arasındaki benzerlik şudur: İkisinin gerçek hedefleri uzlaştırmak olmamıştır. Aslında ikisi de filozoftu. İkisinin de tüm misyonu, Aristoteles'in felsefesini tam ve derin bir şekilde sunmaktı. Ancak, her ikisi de katı bir dindarlığa sahip bir çağda olduklarını ve din adamlarının açık hegemonyasının olduğu ve onlara muhalif olanları bastırabildikleri ülkelerde olduklarını dikkate almışlardır. Bu nedenle İbn Rüşd de Siger de felsefelerini kendilerine has yollarıyla savunmuşlardır. İbn Rüşd, felsefe ve din arasında bir çelişki olmadığını göstermek için ve felsefeye din adına saldıranların iddialarına cevap vermek için uzlaştırma kitaplarını yazmıştır. Ancak Aristoteles'in felsefesini açıklayan kitaplarındaki fikirlerden hiç geri adım atmamıştır. Siger ise filozofların özellikle Aristoteles'in teorilerini sunduğunu, bunun kendisinin onlara inandığı anlamına gelmediğini, kendisinin sadece bir tarihçi olduğunu söylemektedir.

4. BÖLÜM

SPINOZA'DA DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

4.1. Spinoza'nın Hayatı ile Felsefesi Arasındaki İlişki

Spinoza'ya göre yapılması gereken şey, düşünmede ve eserlerinin yazımında geometrik yöntemi takip etmektir. Kendi kişiliğini yazılarına dahil etmek istememiş; ortaya koyduğu açıkça belirlenmiş hakikatlere göre, bireysel kişiliğinin herhangi bir önemi yokmuş gibi yazmaya çalışmıştır. Adeta onun hakkında yazarken hayatının ayrıntılarını görmezden gelmeye ve düşüncelerini bizzat kendisinin sunduğu şekliyle yani kişiliğin yokluğu yoluyla sunmaya çağırmaktadır. Başka bir ifadeyle, düşünceleri yazarın kişiliğine veya içerisinde yaşadığı belirli özel koşullara önem vermeyen salt düşünceler olarak sunmaya davet etmektedir. Aynı şekilde Spinoza'nın yaşadığı dönemde yazdığı eserlerinin çoğunun isimsiz bir şekilde yayınlanması şöyle açıklanabilir: Spinoza okuyucunun, yazarın kişiliği veya çağı ile meşgul olmadan düşüncelerini derinlemesine düşünmesini istemekteydi.

Ancak, Spinoza gerçekten bunu amaçlamış olsa da, araştırmacı onun bu arzusunu yerine getirebilir mi? Sosyal ve bireysel yaşamında pek çok fikrini açıklayan ve gizemi aydınlatan birtakım işaretler yok mu? Nitekim Spinoza aslında toplumuyla etkileşim içindeydi ve düşünceleri o toplumun olaylarından etkilenmiştir. Fakat Spinoza, düşüncelerinin zamanının olaylarından etkilenmesini, eserlerini geometrik yöntemle veya yaklaşımla yazarak gizlemeye çalışmıştır.

Spinoza felsefesini tarihsel olarak yorumlamanın zorlukları, Spinoza'nın yaklaşımıyla bu yorumun (yani tarihsel yorumun) çelişmesi ile sınırlı değildir, aynı zamanda bizatihi felsefesinin içeriğini de kapsamaktadır. Nitekim Ernst Cassirer, buna Spinoza doktrininin tarihe göre daha üstün olduğuna ve yalnızca kendisine gereksinim duyduğuna vurgu yaparak dikkat çekmiştir. Daima mutlak anlamda akıl hakkında konuşmakta ve varlıkların değişim ve gelişimini umursamamaktadır. Aksine tarihsel veya zamansal olan her şeyi, hayal ürünü olarak tanımlamaktadır (Zakariya, 2008, s. 20).

Bununla birlikte Spinoza'nın tarihsel saymadığı bu düşünce, entelektüel içerik, çağı ile tamamen bağlantılıdır. Dolayısıyla bu felsefe çalışılırken onun çağı ile bağlantısını araştırmak zorunludur.

Spinoza'nın hayatı hakkında araştırmacının önündeki en büyük engel, kaynakların büyük ölçüde belirsiz olmasıdır. En önemli bilinen geleneksel kaynaklar şunlardır: Tabip Lucas'ın ve papaz Colerus'un yazmış olduğu biyografisi ve ayrıca Fransız filozofu Bayle tarafından derlenen “*Dictionnaire historique et critique*” adlı kitabın içinde Spinoza başlıklı bir makalede hayatıyla ilgili bir bölüm. Bu metinlerin tümü, Jakob Freuadenthal tarafından Spinoza'nın hayatı hakkında (*Die lebensgeschichte Spinozas*) isimli kitapta yazılmış ve tahkik edilmiştir. Kitapta Spinoza'nın ve ailesinin hayatıyla ilgili çok önemli belgeler, eserleri, çağdaşları ve sonrakilerin onun hakkındaki görüşler derlenmiştir.

Lucas, bir Spinoza savunucusu olarak coşkuyla yazmıştır. Fakat aktarımlarında çok hata yapmıştır. Onda kompozisyon üslubu ve abartı hakimdir. Böylece onun romantik bakışı ile uyumlu bir görünüm çizmeye çalışmıştır. Colerus, Spinoza'yı şiddetli bir şekilde eleştiriyordu, fakat onun tarzı Lucas'tan daha hassas ve gerçekçiydi. Ancak aktarımları hatalardan yoksun değildi. Ayrıca Spinoza'nın hayatının birçok önemli yönünü de gözden kaçırmıştır (Zakarıya, 2008, s. 20-21).

Tüm bu yazıların eksikliği, Spinoza'nın doğrudan kendi şahsıyla ilgili bilgiler içermemektedir. Bunlar ancak ölümünden sonra yazılmış olup bazı önemsiz kaynaklardan sağlanmıştır. Burada araştırmacı şu soruyu sorabilir: Spinoza'nın yakın arkadaşlarından biri, yayınlanmamış eserlerini yaymaya çalıştıkları halde neden onun yaşamını ayrıntılı olarak yazmamıştır? Bu soruya verilebilecek tek olası cevap, arkadaşlarının Spinoza'nın hayatının bazı gerçeklerini birtakım belirsizliklerle örtme çabaları ile ilgili olmalıdır. Bizzat Spinoza'nın kendi hayatında yayınlamadığı eserlerindeki öğretilerine birtakım gizemler dayatması gibi. Arkadaşlarının Spinoza'nın kendi isteğini yerine getirmek için, başka bir ifadeyle Spinoza'nın kendi hayatının göz önünde bulundurulmaması isteğine uygun olarak yaşamı hakkında ayrıntılı şekilde yazmamış olmaları ihtimal dışı değildir.

Spinoza'nın içerisinde doğduğu dönemde Hollanda önemli sosyal dönüşümler geçiriyordu. Spinoza'nın hayatı boyunca, Hollanda'daki yedi bölge, İspanyol yönetiminden bağımsızlığa kavuşup hızlı bir şekilde birinci sınıf bir ticari devlete dönüşmüştür. Bu, İspanyol yönetiminden bağımsız olmadan önce bile Hollanda'da görünmeye başlamış bir olgudur. Zira 1602'de devlet içinde devlet gibi bir yapı olan *Doğu Hindistan Şirketi* kurulmuştur. Aynı şekilde benzer esaslar üzerine 1621'de *Batı Hindistan Şirketi* kurulmuştur. Bu şirketler ülkeyi geniş bir imparatorluk yapmışlardır. Hollanda, Ortaçağ'da ve erken modern zamanlarda egemen olan feodal sistemden kurtulmuştur. Ayrıca Hollanda, inkar edilemez bir bilimsel ve entelektüel kalkınmaya tanık olmuştur. Hollanda artık bir hoşgörü ülkesidir. Nitekim Spinoza, o sırada diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında, Hollanda'nın, nispeten sadece düşünsel özgürleşme şeklinde olsa da, dini hoşgörüye ve düşünce özgürlüğüne teşvik ettiğine tanık olmuştur. Bu bilimsel, sanatsal ve felsefi bir kalkınmaya yol açmıştır: Bilim alanında, doğada, astronomi ve mekanikte önemli bilimsel keşifler Hollanda'da yapılmıştır. Fizikçi Huygens ve biyolog Leuwenhock, Spinoza'nın çağdaşlarındandır. Sanat alanında ise ünlü bir ressam, Spinoza'nın meşhur portresini çizen Rembrandt'ın başını çektiği Hollanda resim okulu ün kazanmıştır. Felsefe alanında ise Hollanda, Descartes'ın Fransa'dan göç ederken sığınmış olduğu ülke idi. Siyasi ve dini geleneklerin dışında özgür düşünce o zamanlar yaygındı ve hür düşünürlere rastlanılırdı. Buna rağmen onlar baskı ve zulümden de paylarını alıyorlardı (Zakariya, 2008, s. 21-22).

Bu sosyal ve entelektüel atmosferde Spinoza, 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da dünyaya gelmiştir. Spinoza ailesi, İspanyol kökenli Yahudi göçmen ailelerinin Marranos adlı bir grubundandır. Onlar, yöneticilerin baskısı altında gerçek dinini gizleyip geçici olarak Katolikliği benimsemek zorunda olan İspanyol Yahudilerindendirler. Sonra İspanya'dan Hollanda'ya göç etme fırsatı bulduklarında kendi gerçek durumlarını da ifade etmeye başlamışlardır. Spinoza'nın babası Mikhail, iyi bir ticaret şirketine sahip hali vakti iyi olan bir tüccardı. Spinoza'nın babası da Amsterdam'ın ünlü Yahudi cemaatinde önemli bir yer tutmuştur (Zakariya, 2008, s. 21-22).

Spinoza, eğitimini Amsterdam'daki bir Yahudi okulunda almıştır. Zira ailesi onu, İbranice dilini ve mirasını öğrenerek Yahudi cemaatiyle olan bağlarını kuvvetlendirmesi için o okula vermiştir. Hiç şüphe yok ki bu aksi yönde sonuçlanmıştır. Zira bu okuldaki eğitimin muhafazakâr dini yapısı o yapıya karşı isyana itmiştir. Ayrıca modern bilim dillerini özellikle de Latince'yi öğrenmesi için ailesi ona başka öğretmenler araştırmak zorunda kalmıştır. Bunların en ünlüsü Amsterdam'lı bir öğretmen olan Van den Ende idi. Bu öğretmen, öğrencilerine Latince ile birlikte ateizmi de öğretiyordu. Geleneklere isyan eden biri olarak görülen ve hiç kuşkusuz Spinoza üzerinde etkili olmuş bir öğretmendi (Zakariya, 2008, s. 22).

Amsterdam'daki Yahudi cemaati, Yahudi din alimleri tarafından Yahudi cemaati üzerinde dayatılan gerici dini muhafazakar mirasa isyan eden düşünürlerin örneklerinden yoksun olmamıştır. Aksine bu topluluk, o çağdaki dini bağnazlık ve donukluğa isyanları ile tanınan ünlü şahsiyetlerin haberlerini birbirine söyleyip naklediyorlardı. Bunların en ünlülerinden birisi, Spinoza'dan önceki nesle mensup Uriel Da Costa'dır. Muhafazakar din adamlarının karşısında durmuş, Hristiyan ve Yahudi kutsal kitaplarının tarihsel bir açıklama ile yorumlanması hareketini başlatmış ve ruhun ölümsüzlüğünü inkar etmiştir. Hiç şüphe yok ki Spinoza'nın kitapları ondan çok daha ileri gitmiştir. Ancak Spinoza'nın, bir nesil öncesindeki liberal Uriel Da Costa'nın kişiliğinin sona ermesi bakımından isyanında başlatıcı olması kaçınılmazdı (Zakariya, 2008, s. 22).

Amsterdam'daki Yahudi cemaatinin, Uriel Da Costa gibi liberal bir düşünür hakkındaki tavrı neydi? Onu iki kez topluluklarından dışarı atmışlardı. Bu kovulma sonucu, çeşitli şekillerde horlanma ve aşağılanma ile karşılaşmıştır. Yahudiler yüzüne tükürüp pislikleri ve leşleri evine atıyorlardı. Da Costa bütün bunlara tam yedi yıl dayanmıştır. Bu yedi yıl boyunca düşmanlarına bir kere teslim olmuş ve af dilemiş, düşüncelerinde yanılmış olduğunu itiraf etmiştir. Fakat buna rağmen nefret ve işkence kampanyaları artık dayanılamayacak bir noktaya kadar devam etmiştir: Tövbe ettiğini ilan edip ikinci kez af dilemiştir. Ama Yahudi dini otoriteleri bununla yetinmeyip ondan kalabalık bir topluluk önünde günahlarını ve hatalarını itiraf etmesini istemişlerdir. O da bunu yapmıştır. Sonra bu kalabalığın önünde ona otuz dokuz kırbaç vurulmuştur. Sonunda ondan tapınağın kapısının önünde diz çökmesini istemişlerdir; kalabalık aşağılanmasını

görerek onun üzerinden geçmiştir. Bu, çektiği şeyden daha fazlasıydı. Sonra evine geri dönmüş, yaşadığı tüm hakaretleri yazıp kendisini vurarak intihar etmiştir. Spinoza o zaman henüz sekiz yaşındaydı. (Zakariya, 2008, s. 22-23)

Amsterdam'daki Yahudi cemaatinin geleneklerinin, mensuplarından liberal eğilimli olan herkese karşı öfke uyandıracak kadar katı ve bağınaz olduğu gayet açıktır. Hollanda devletindeki genel koşullar, düşünce özgürlüğüne ve hoşgörüye teşvik etmesine rağmen bu böyleydi. Uriel Da Costa'nın hikayesi bu denli bir şiddet içermemekle birlikte Spinoza ile tekrar etmiştir.

Bütün bu etkiler, Spinoza'nın Yahudi cemaatine karşı isyanına ve ondan ayrılmasına yol açmıştır. Bu isyan, ilk önce cesur tartışmalar şeklide gerçekleşmiştir. Bu, bizzat okul günlerinden beri başlamıştır. Sonra Yahudi cemaatinin takip ettiği ritüellere ve birçok törenlere katılmamaya başlamıştır. İsyan ve meydan okuma işaretleri, Yahudi rahiplerinin hoş görmediği bir şekil alana kadar aşamalı olarak belirginleşmiştir. Sonunda onu Yahudi cemaatinden atmaya karar vermişlerdir (Russell, 2016, s. 141-143).

Spinoza'nın biyografisini yazan Rahip Colerus şöyle demektedir: Yahudi cemaatinin yaşlıları defalarca ona sapkınlık yolundan dönmesini teklif etmişlerdir, fakat Spinoza onlara fazla önem vermemiştir. Ona düzenli olarak alacağı bir emekliliği rüşvet olarak verecek kadar ileri gitmişlerdir. Buna karşılık ondan dinleri ile uğraşmayı terk etmesini ve din hakkındaki tehlikeli düşüncelerinden uzaklaşmasını istemişlerdir. Ayrıca Yahudi cemaatinin başka bir silahı, tehdit etmek silahını kullandığı söylenmektedir: Spinoza bir kere bıçaklı saldırıya uğramıştır, fakat yalnızca giysileri hasar görmüştür. Tüm bunlardan sonra Spinoza'nın yirmi dört yaşında (1656 yılında) Yahudi cemaatinden atılması doğaldı (Zakariya, 2008, s. 24).

O zaman Amsterdam'ın Spinoza için artık güvenli bir yer olmadığı açıktır. Böylece sakin kırsal bölgelere veya küçük ülkelere giderek kendisini yazmaya ve Amsterdam'daki tehlikeden kurtarmaya adanmıştır ve lens sektöründe çalışmaya başlamıştır. Spinoza münzevi bir hayat yaşamıştır. Burada, Spinoza'nın münzevi hayatı ile diğer münzevi hayat türleri arasında ayırım yapmalıyız: Yokluk nedeniyle, başka bir ifadeyle, mal sahibi olmadığı için münzevi hayat yaşayan filozoflar vardır. Fakat

Spinoza kendisini zengin yapacak tüm imkanlara sahipti. Buna rağmen bunları büsbütün kendi iradesiyle terk etmiştir. Ayrıca materyalizmin inkarından, zevklerden bıkkınlıktan ve yaşama karamsar bakıştan (kötümser bakıştan) kaynaklanan bir münzevi hayat da vardır. Ama Spinoza'da tüm bu eğilimler kesinlikle yoktur. Maddi dünyayı hor görmemiştir ve hayatın zevklerinden uzak durmamıştır. Aksine maddi dünya ile manevi dünyayı buluşturmayı başarmıştır. Yazılarının çoğunda hayatın zevkini tatmaya açık çağrılar bulunur. O halde onun münzevi hayatının, malı gaye edinmek ile zihinsel olgunluğa doğru çaba sarf etmek arasındaki ilişkiyle ilgili olması kaçınılmazdır. Bu ilişki, onun görüşüyle tamamen uyuşmayan bir ilişkidir. Dolayısıyla onun münzevi hayatı sanki araştırmalarına dalmış olan alimlerin münzevi hayatı gibidir. Bu türden alimler için sadece araştırmaları önemlidir. İnsan hayatının diğer yönleri hakkında olumsuz bir bakış açısı da söz konusu değildir (Zakariya, 2008, s. 26-27).

İlk resim/ imge silinmelidir. Spinoza'nın hayatını araştırmak bağlamında, yoksul filozof (yani hiçbir şeye sahip olmayan) imgesi veya münzevi hayat imgesidir bu. Silinmesi gereken ikinci resim, çağının olaylarından çok uzak olan köşeye çekilmiş düşünür imgesidir. Bu yanlış görüşlere karşın, Spinoza'nın liberal görüşlere sahip tüm entelektüel ve dini derneklerle bağlantılı olmuş ve onlarda aktif bir rol oynamış olduğunu görmekteyiz. Onun görüşleri ve yazıları, bu derneklerin dayandığı en güçlü dayanaklardandı. İkincisi, fikir, bilim ve politika alanlarında seçkin kişilerden oluşan büyük bir grup ile temasa geçmiştir. Sonunda, bu çevrelerde büyük bir üne kavuşmuştur. Hayatı boyunca Avrupa ülkelerinde takipçilerinin çoğuyla buluşmaya çalışan önemli bir kişiydi.

4. 2. Spinoza'nın Düşüncesinin Gelişimi

Spinoza'nın yaşamı ile düşüncesi arasındaki ilişkiden bahsetmeyi bitirmeden önce, Spinoza'nın düşüncesinin gelişiminin birçok aşamadan geçip geçmediğini kısaca incelemeliyiz. Spinoza'nın felsefesi tek bir felsefeydi ve bu felsefenin gelişimi bu felsefenin ifade tarzında olmuştur.

Feuer'in görüşüne göre, Spinoza'nın düşüncesi şu şekilde ayırt edilebilecek üç aşamadan geçmiştir: İlki resmi dini cemiyetlere katıldığı gençlik evresidir. Fakat o zamanda bile şüphesiz onların isyankar bir politik ve sosyal mesajı vardı. 30 yaşına

yaklaştığında bu dernekleri toplumdan izole olmakla ve olumsuz bir bakış açısına sahip olmakla eleştirmiştir. Hemen ülkesinin yani Hollanda'nın politikasına katılmıştır ve hüküm süren cumhuriyet sisteminin savunucuları arasında ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. 1672'den sonra cumhuriyetçi sistem yenilgiye uğrayıp da monarşi Hollanda'ya döndüğünde Spinoza kötümserliğe kapılmıştır. Demokrasi konusundaki güveni zayıflamıştır ve düşüncesi, herhangi bir hükümet altında özgür insanlara yer bulmak için çalışmaya yönelmiştir (Feuer, 1950, s. 39-40).

McKeon ise, tersinden, Spinoza'nın düşüncesinin tarihsel bir gelişiminin olduğunu söylemenin zorluğuna işaret etmektedir: Zira Spinoza eserlerini uzun süreler boyunca tekrar tekrar gözden geçirmiş ve revize etmiştir. Böylece, her kitabın yazılması, yalnızca hazırlık ve revizyonu bakımından yıllarca vakit almaktadır. Bu eserlerin tarihleri, her birinin belirli bir döneme nispet edilmesini imkansız hale getirecek boyutta çakışmaktadır. Böylece şu sonuca varmaktadır: Onun gelişimi, inkar edilmeyecek şekilde daha önceki düşüncelerini derinleştirmek biçimini almıştır ve her yeni aşamada temel olan bir yönde devam etmiştir. Bu temel yön Spinoza'da asla değişmemiştir. Fakat gelişim, onu ifade tarzında ortaya çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Spinoza düşüncesini kapsamlı bir şekilde değiştirmemiştir; temel düşünceleri değişmeksizin olduğu gibi kalmıştır. Aynı şekilde kullandığı yöntem de değişmeksizin olduğu gibi kalmıştır. Başka bir deyişle, Spinoza'nın bir tek fikir ve yöneme inanmaya devam ettiğini ve bu iki unsuru asla yaşamı boyunca değiştirmediklerini söylemek mümkündür (McKeon, 1928, s. 53).

Bu son görüş, kanaatimizce en doğru olandır. Feuer'in görüşü, yalnızca Spinoza'nın politik düşüncesi söz konusu olduğunda geçerlidir. Feuer'in, Spinoza'nın teorik ve ahlaki düşünme alanındaki felsefesi hakkındaki teorisi yanlıştır. Zira Spinoza'nın düşüncesi bu alanda gelişmemiştir, başka bir ifadeyle görüşlerini değiştirmemiştir. Hiç değiştirmedikliği belirli bir felsefeye sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Aynı şekilde Feuer'in bahsettiği ilk evrenin Spinoza'da farklı bir bakış açısını göstermediği de fark edilmektedir. Böylece, Spinoza'nın düşüncesini ve felsefesini net bir şekilde yargılayamayız. Başka bir ifadeyle, bu ilk aşamada geliştirilmiş veya geliştirilmemiş olduğuna dair hüküm verebileceğimiz Spinoza'ya ait önemli bir literatür / eser bulamamaktayız.

Öte yandan, *Etik* kitabının yazılması Spinoza'nın neredeyse tüm yaşamı boyunca sürmüştür. Risalelerinin toplamını derin ve kapsamlı incelersek, Spinoza'nın kendisi tarafından yazılan ilk risalede (Oldenburg'a cevaben mektup 2) cevher, Töz, Tanrı, *modus* ve *attributum* tanımlarının, Spinoza'nın son dönemlerindekiyle aynı olduğunu görmekteyiz. Onu, düşüncelerini geometrik biçimde yazmaktan, onları test ettirmek için Oldenburg'a göndermekten bahsettiğini ve bunun 1271'den beri böyle olduğunu görmekteyiz. Bu durumda düşünmesinde farklı aşamaların olduğu anlamında düşünsel gelişmeden bahsetmek zordur. Onun zamanına dair siyasi görüşünün, siyasi olayların kendisinin gelişimi ile birlikte gelişmesi ise doğal bir durumdur. Bunun hakkında Feuer kesinlikle haklıydı. Fakat onun genel felsefi konumu, düşünme yöntemi ve zihinsel özgürleşmeye yani düşünce özgürlüğüne yönelmesi, insanı yüceltmesi ve bilimsel düşünceye yönelişi; tüm bu önemli nitelikler, başlangıçtan sona kadar ona özgüydü.

4.3. Geometrik Yöntemin Neye İşaret Ettiğine Dair

Spinoza, geometrik yöntemi felsefi bir yazıda kullanan ilk kişi değildi. Zira bu yöntem / yaklaşım eski zamanlarda da kısmen kullanılmıştır. Porphyrios ve Proklos'un yazılarında ve Orta Çağın filozofları arasında yaygın bir açıklama ve kanıt yöntemi idi (Wolfson, 1958, p. 40).

Spinoza'nın çağında, matematik biliminin ilerlemesi ve astronomi ve fizik alanındaki muazzam başarısı, Descartes ve Hobbes, daha sonra Leibniz gibi birçok düşünürün felsefi fikirlerin formüle edilmesinde matematiksel kesinliği takip etmeye ve matematiği tüm alanlarda insani bilgi için bir model ve daha yüksek bir örnek haline getirmeye davet etmesine yol açmıştır.⁶ Bu nedenle, Spinoza'nın geometrik yöntemini / yaklaşımını *Descartes Felsefesinin İlkeleri* ve *Metafizik Düşünceler* ile *Etika* kitaplarında takip etmesi, felsefi düşünce tarihinde geçmişleri olmayan bir yenilik değildi. Ancak araştırmanın bu bölümünde göstermek istediğimiz şey, Spinoza'nın yazılarında bu yaklaşımı (geometrik yaklaşımı) kullanmasının sadece zamanının en yüksek hakim modeli olmasının ötesinde özel bir öneminin olduğudur.

⁶Matematik biliminin, özellikle geometri ve aritmetiğin gelişmesi, birçok filozofu felsefi konulara matematiksel veya geometrik yaklaşımları uygulamaya davet etmelerine yöneltmiştir. Bunun sebebi, genel olarak bilimin ve özellikle matematiğin gelişimidir. Halbuki, felsefi problemler üzerine filozoflar arasında bir anlaşma olmadığı gerçeği ile felsefe belirginleşmiştir. Felsefe temaları hakkında filozoflar arasında kısır bir tartışma vardır. Onun için filozoflar, bilim ve matematiğin gelişimi gibi felsefe alanında da ilerlemeyi sağlamak için bilimsel ve matematiksel yöntemin uygulanmasını önermişlerdir.

Bu yaklaşımın gerçek delaleti üzerine herhangi bir sistematik araştırma, temel bir soruyu yanıtlamalıdır. Bu soru şudur: Spinoza, -Harold A. Joachim'in söylediği gibi- düşüncesinin şeklinin⁷kendi materyaliyle yakından bağlantılı olması bakımından mı bunun felsefi görüşlerini ifade etmenin uygun bir yolu olduğuna ikna olmuştur? (Joachim, 1966, s. 12-13). Başka bir ifadeyle, onun felsefi görüşleri ile matematiçilerden ödünç aldığı yazma yöntemi arasında bir ilişki vardır. İspatlamak veya kanıtlamaya çalışmak istediği şeye ulaşmak için tanımlardan, aksiyomlardan ve önermelerden başlamaktadır. Ya da Spinoza'ya göre geometrik yaklaşım, özel amaçlara ulaşmak için ya da doğrudan ifade ile gelebilecek belirli hasarlardan kaçınmak için kasıtlı olarak yapmış olması anlamında yapay bir yaklaşım mıdır? Bu nedenle geometrik yöntemi kullanarak ifade etmeyi tercih etmiştir ve kendisini tehlikeye atabilecek doğrudan ifadelerden kaçınmıştır. Bu iki yorumu desteklemek için ileri sürülen farklı görüşleri sunarak işe başlayacağız.

4.4. Otantik bir ifade yöntemi olarak geometrik yöntem / yaklaşım

A- Bu yaklaşımı kullanmanın ilk gerekçesi, onun fikirleri tam bir doğrulukla ifade etmenin en iyi yolu olmasıdır. Nitekim bu nedenle, Lodewijk Meyer, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* isimli kitaptaki geometrik yaklaşımı övmüştür. Zira geometrik yaklaşımının, kesinliğe ulaşmanın ve önceki felsefeleri karakterize eden karışıklıktan kurtulmanın en iyi yolu olduğunu vurgulamıştır (Spinoza, 2015, s. 17). Burada Spinoza'nın bu yaklaşımı, daha önce Descartes'in dile getirdiği, matematiksel keşifler ile ve felsefede matematik yaklaşımını uygulama girişimi aracılığıyla kendisine yolu hazırladığı bir temenniyi gerçekleştirmek olarak değerlendirilmektedir. Descartes, ikinci itiraza cevaben "*Meditasyonlar*" kitabının ekinde bu temenniden bahsetmiştir (Descartes, 2007, s. 154-164).

B- Bu, Spinoza'nın genellikle düz yazı yani nesir üslubu ile yazı yazmakla ilişkili olan belâgat ve hitâbet üslubundan kaçınmak istediğini ifade eden görüşe yakındır (Spinoza, 1951, p. xxil). Spinoza bu yöntemden kaçınmak istemiştir. Bunu da onu doğrudan gerçeklere götürecek şekilde yazmasını sağlayan ve mümkün oldukça okuyucusunun aklını gerçek öznenen uzaklaştıran, duygusallığı bir ölçüde devre dışı bırakan geometrik

⁷ "Düşünce şekliyle" kastedilen, filozofun fikirlerini sunmaya çalıştığı yaklaşım veya yoldur. "Düşünce materyali" ise, filozofun inandığı temel fikirler ve ilkelerdir. Spinoza'nın "düşünce şekli" geometrik yöntemdir/yaklaşımıdır, "düşüncenin materyali" ise, inandığı temel fikirleri ifade eder.

yaklaşımı kullanma yoluyla yapmıştır. Başka bir ifadeyle, geometrik yaklaşım, okuyucuyu temel düşünceye odaklar ve metnin belâgatı / retoriği ile aklını dağıtmaz.

C- Spinoza nezdindeki düşünme şekli (geometrik yaklaşım) ile onun felsefesinin içeriği arasında güçlü bir bağlantı kuran bir görüş vardır. Bu görüş, Spinoza'nın geometrik yaklaşımı kullanmasının, bir seçenek ya da rastlantıya dayanan bir husus olmadığına vurgu yapmaktadır. Fakat bu yaklaşım, düşünmede erekselyöntemi ihtimalden uzak görmektedir⁸. Bu, Spinoza felsefesinde hakim olan akıl ve bilime olan inançla birleşmektedir. Bu yaklaşım, erekselliğin ve hayal gücünün dışlanması davet eden birdikkatli düşünmeye yol açmaktadır. Zira doğanın bir gayesi olduğunu söylemek, doğayı insana benzetmeye yol açmaktadır.

Bu görüşü Spinoza da desteklemektedir. Zira *Politik İnceleme* kitabının girişinde şöyle demektedir:

“Siyasi konuları işlerken, o halde, yeni ya da bilinmedik herhangi bir şey ortaya koymayı değil, ama sadece kesin ve kuşku götürmez kanıtlar yoluyla pratikle en iyi uyum gösteren şeyi ortaya koymayı istedim. Başka bir deyişle, bunu insan doğasının incelemesinden çıkarsamak ve bu incelemede matematikle ilgili araştırmalar yaparken sahip olduğumuz zihin özgürlüğünü bu incelemede de geçerli kılmak için insanların eylemleriyle alay etmemeye, onlara acımamaya, onlardan nefret etmemeye, ama onlara dair gelecek bir bilgi elde etmeye tüm dikkatimi verdim. Ayrıca, sevgi nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak göz önünde aldım: bunlar sıcaklığın, soğukluğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına ait var olma tarzlarıdır” (Spinoza, 2015, s. 14-15).

Tarihçi Windelband, Spinoza'daki geometrik yaklaşım ile Tanrının dünyayla olan ilişkisi hakkındaki görüşünü birleştirmektedir. Zira onun görüşüne göre, Spinoza, eşyanın tek bir Tanrıdan geldiğini söyleyen dini düşünceden etkilenmektedir. Böylesi bir fikir, Tanrı fikrinden yola çıkarak, bütün eşyanın fikirlerini içeren bir felsefi bilgi yöntemini gerektirmektedir. Gerçek felsefede, kendisi eşya için pratik sistem olan fikirler sistemi olmalıdır. Eşyanın kendisine, Tanrıdan çıktığı sürece - eşya ve dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ifade eden dinsel kavram gibi değil de - sonucu öncül

⁸Spinoza, doğada her şeyin bir gayesi olduğunu ifade eden erekselliği reddetmektedir. Spinoza'ya göre bu düşüncenin aslı şudur: insanlar, doğa insan gibi herhangi bir şey yaptığında onun bir amacı olduğunu hayal etmektedirler. Başka bir deyişle Spinoza, ereksellik fikrinin kökeninin, insanın insan niteliğini doğaya vermesi olduğuna inanmaktadır.

çıkardığımız mantıksal ilişkiye benzeterek bakılmalıdır (Windelband, 1958, p. 396). Başka bir ifadeyle, Spinoza, Tanrının dünyayla ilişkisinin bir yaratma ilişkisi olduğunu kabul etmemektedir. Üçgenin tanımından onun iki dik açısının toplamı olduğunu çıkardığımız gibi, dünya ancak zorunlu olarak Tanrının doğasından çıkmaktadır. Dünya ve Tanrı arasındaki ilişki, öncül ile sonuç arasındaki ilişki gibi, matematiksel ve mantıksal bir ilişkidir. Bu nedenle Spinoza'nın geometrik yaklaşımı felsefesinde kullanması kaçınılmazdı (Windelband, 1958, p. 418). Tanrı ve dünya arasındaki ilişki hakkında geometrik yaklaşım ile Spinoza'nın felsefesi arasında zorunlu bir ilişki vardır.

4.5. Yapay Bir İfade Yolu Olarak Geometrik Yaklaşım

Önceki görüşlerin hepsi geometrik yaklaşımın, Spinoza'nın felsefesinde zorunlu olduğuna ve ifade ettiği fikirlerin içeriği ile çok sıkı ilişkisi olan bir ifade biçimi olduğuna vurgu yapmaktadırlar.

Şimdi geometrik yaklaşımı yapay bir ifade biçimi olarak gören ikinci yorumu inceleyeceğiz. Bu görüşe göre, Spinoza'nın görüşlerini açıklığa kavuşturmak ve onlara ışık tutmak için değil de, felsefesinin belirli yönlerini bazı insanlardan gizlemek ya da onun felsefesinin bazı yönlerini metnin gerçek anlamından farklı bir şekilde göstermek için kullanılmıştır.

Bu bağlamda incelememiz gereken ilk şey, şu sorudur: Spinoza'nın düşüncelerini yazmadaki yolu, bu düşüncelerin Spinoza'nın zihninde ortaya çıkışının yolu ile uyumlu mudur? Spinoza'nın fikirlerinin kendisi, (matematikte olduğu gibi yani geometrik yaklaşıma göre) önerme, kanıt ve sonuçlar şeklinde mi oluşmuştur? Ya da Spinoza'nın zihninde düz sıralı bir şekilde oluştu da daha sonra Spinoza bu fikirleri geometrik yaklaşım şeklinde örgütleyip bu fikirleri sunmak için bu geometrik yöntemi mi kullandı?

Fikirlerin ilk önce bütün akıllarda ortaya çıktığı yolla ortaya çıkmış olması kaçınılmazdır. Ondan sonra, Spinoza onları bir geometrik şablonda formüle etmiştir. Bu nedenle yöntem, özel bir dizide fikirleri sunmak için kasıtlı bir planı temsil etmektedir. Bu, kendisi ile sunabildiği üsluba aykırı üslupla sahibinin aklında kendisi ile ortaya çıkan diziye tamamen aykırı olabilir. Onları terk etseydi, doğal seyirlerini değiştirmeden kendilerini ifade ederdi.

Bu hakikat bizi, onun bu yaklaşımı üretmesine neden olabilecek sebepleri düşünmemize götürmektedir. Spinoza'nın bu yaklaşımı eşyaya matematik ya da geometrik bakışını doğrulamak için kullanmış olduğu yorumuna gelince bu, Wolfson'un söylediği gibi, tam doğru olmayan bir yorumdur. Bunun nedeni, felsefe temalarına matematiksel bakışın, geometrik ifade etmeyi zorunlu olarak kullanmayla bağlantılı olmamasıdır. Felsefeye matematiksel bakışın yol açtığı her şey, doğanın erekselliğinin ve insan özgürlüğünün inkar edilmesidir. Ancak bunlar, sadece geometrik olarak ifade edilmeleri gerekmeyen fikirlerdir. (Wolfson, 1958, s. 45-47)

Burada açık bir gerçeği belirtmeliyiz ki, geometri hakkında geçerli olan şey, felsefe için mutlaka geçerli olmaz. Geometriyle ilgili alanlarda geometri yöntemi kullanıldığında o, tanımlar ve aksiyomlarla başlamaktadır sonra da sonuç çıkartmak yolu ile teoriye ulaşılmaktadır. Geometri bilgini, her sembolü dakik bir şekilde tanır. Geometri, her sembolün kendi özgül anlamından ayrılmaz. Felsefede kullanıldığında ise, bozulma riski her zaman var olmuştur: Felsefenin aracı gündelik dildir. Belli bir lafız kitabın başlangıcında bir anlamda kullanılabilir ve sonraki bölümlerde aynı lafız başka bir anlamda kullanılabilir.

Hegel, Spinoza'yı, ilk başta ilk fikirlerinin geçerliliğini kesin olarak kanıtlamamakla ve ancak onları sadece kabul etmekle suçlamıştır. Buna geometride izin verilmediğinde felsefede de izin verilmez. "Felsefedeki içeriğin kesin geçerli olduğu bilinmelidir" (Hegel, 1955, s. 263). Hegel, geometrik yöntemin felsefe için uygun olmadığını düşünmektedir. Zira geometrik yöntem, geometri alanlarında başarılı olmuştur ve zorunludur. Bu husus kabul edilmiştir. Fakat bu felsefi bilgide faydalı olmaz. Çünkü o, öncül varsayımları içermektedir. Felsefede ise, öncül varsayımlar olmamalıdır. Öncül varsayımlardan kastedilen, geometricilerin geçerliliklerini kabul ettiği aksiyomlar ve tanımlamalardır (Stace, 1986, s. 161).

Fakat burada ortaya çıkan şey şudur: tek başına kelimeler lafızlar olarak bilinmekte, ancak içerikleri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Alman filozof Karl Jaspers, bu eleştiriye, geometrik yaklaşımın felsefeye uygulanmasıyla karakterize edilen bir başka kusuru eklemektedir: Spinoza'nın kullandığı temel kavramların, geometrideki tanımların ve aksiyomların kendisi ile damgalandığı kesinliğe sahip olmaması (Zakariya, 2008, s. 42). Son olarak, Ueberweg, *History of Philosophy* kitabında geometrik yöntem

önceki iki eleştiriye göz önünde tutmuş, buna şunu ilave etmiştir: Spinoza, Euclides'ten farklı olarak, lafızların kullanımında kendisiyle tutarlı olmamıştır. Zira bazen lafızları, delilinin başında tanıdık anlamlarında kullanmaktadır. Sonra da delilinin sonunda lafızları özel anlamlarında kullanmaktadır. İsteddiği neticeye ancak böylesi bir mantıksal karışıklıkla ulaşmaktadır (Ueberweg, 1909, s. 56).

Spinoza bütün bunları göz önünde bulundurmamakta mıdır? *Etika* kitabında, bünyesinde kendi doktrininin aşağıdaki tüm sonuçlarını içerdiği, kabul edilmeleri için çağrıda bulunduğu tanımları koymakla mı yazmaya başladı? Başka bir deyişle, bütün doktrini, ispat olmadan kabul ettiği tanımlardan çıkarılabilir. Ancak bu, geometrik yaklaşımın temeliyle çelişmektedir. Çünkü kanıtlanması gereken her şeyi önceden varsaymıştır. Spinoza felsefesinin özellikleri, “Töz” , “Tanrı” ve “Sıfat” ile ilgili ilk tanımlar tarafından belirlenmektedir. Spinoza, bu kapsamda geometrik yaklaşımın gerçeğini göremedi mi, yoksa bunu fark etti de başka amaçlara ulaşmak için mi geometrik sunumu kullandı? Bu doğruysa, bu amaçlar nelerdir?

Wolfson geometrik yaklaşımın kullanımını, öğretim aracı olması bakımından ve okuyucunun yararına bir araç olması bakımından bu yöntemin kesinliğine başvurmuş olması ile açıklamıştır. Böylece, Wolfson'a göre, “Geometrik yaklaşım her zaman okuyucuya fayda ve bu yaklaşım hakkında kendisi ile delilin ve kanıtın sunulabileceği netlik sağlamak kullanılmıştır; yoksa felsefi doktrinin kendisi gerektirdiği için değil” (Wolfson, 1958, p. 56). Gerçekten de, Spinoza'nın düşüncesinin içeriği, mutlaka geometrik yaklaşımla ifade edilmesini gerektirmemektedir. Ancak, geometrik yaklaşımının gerçek amacının açıklık olduğunu söylemek, bizim görüşümüze göre doğru değildir. Bize göre, aynı vakıya hüküm verdiğimizde, onun bu görüşü yalanladığını görmekteyiz; herhangi bir okuyucu, geometrik yaklaşımının, Spinoza için kullanışlı veya anlaşılması kolay olduğunu düşünmüş müdür? Profesyonel yazarların çoğu da dahil olmak üzere herkes, insanın daha çok odaklaşmasını ve her zaman önceki aksiyomlara ve kanıtlara başvurmayı gerektiren, böylece çoğu zaman akli delili takip edemez kılan bu yaklaşımla Spinoza'nın yazılarının karmaşıklığından veya zorluğundan şikâyet etmektedirler.

Wolfson'un görüşünün aksine, bu yöntemin kullanıldığı amaçlardan birinin, okuyucu üzerinde kasıtlı karmaşıklık oluşturmak olduğuna inanılabilir. Bununla ne kastedildiğini

daha sonra ayrıntılı olarak açıklayacağız. Burada, tanınmış bir filozofun tanıklığına, bu konuda Wolfson'un görüşüne tamamen ters düşmüş olan Alman filozof Nietzsche'nin tanıklığına yer verilebilir. Ona göre, okuyucuyu aşırı karmaşıklıkla korkutmak isteği için Spinoza geometrik yaklaşımı kullanmıştır. Buradaki amaç, okuyucunun Spinoza'nın felsefesinde ve fikirlerinde derinleşmesini ve onun fikirlerini eleştirmeye yönelmesini engellemektir (Nietzsche, 2015, s. 20-21). O, filozofların çalışmalarının seçkin bir okuyucusu olarak kendisini gösteren bir filozoftur. Nietzsche, Spinoza'nın okuyucuyu engellemeyi amaçladığını düşünmektedir. Geometrik yaklaşımın hedefinin açıklık getirmek olduğunu söyleyen Wolfson'a göre, okuyucu için şaşkınlık noktası Spinoza'nın kitaplarıdır. Öte yandan, Spinoza'nın tüm okuyucuları Spinoza'nın takip ettiği geometrik yaklaşımın, onun kitaplarının daha kolay okumasını sağladığını düşünmüyorlar.

4.6. Geometrik Yaklaşımın Gerçek Amacı

Birinci yaklaşım taraftarı yazarların dediği gibi, Spinoza'nın geometrik yaklaşımı, kendi felsefesinin içeriği ile zorunlu olarak bağlantılı olduğu için kullanılmıştır. Ancak, daha büyük olasılıkla, geometrik yöntemin Spinoza tarafından belirli amaçlar için kullanılan yapay bir ifade biçimi olduğu da söylenebilir. Fikirler, geometrik olmayan bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Filozof bu yaklaşımı kullanarak, bu fikirleri istediği gibi düzenleyebilir. Sonuç önceden aklında zaten mevcuttur ama sonunda tanıtılarak ortaya konmuştur. İsteddiği sonuca ulaşmak için delilleri düzenleyerek istediği sonucu seçmektedir.

Geometrik yaklaşımı kullanmanın amacı ise, okuyucunun fikirlerini anlamasına ve açıklığa kavuşturmasına yardımcı olmasına imkan vermemesidir. Spinoza'nın tüm kitaplarını okumaktan çıkan sonuca göre, Nietzsche'nin, bu yaklaşımın, okuyucuyu karmaşıklaştırmayı ve gerçek görüşlerini gizlemeyi amaçladığını ifade eden görüşüne katılmak gerekir. Bununla birlikte, Spinoza'nın gerçek görüşlerini tüm insanlardan değil de bazı insanlardan gizlemek istediği de düşünülebilir. Başka bir deyişle o, görüşlerini belli bir okuyucu topluluğundan saklamak istemiştir. Bu topluluk hangi topluluktur ve Spinoza görüşlerini niçin onlardan saklamak istemiştir?

Spinoza, felsefesi için tehlikeli olabilecek bu topluluktan görüşlerini kasıtlı olarak gizliyordu. Dinsel geleneklere harfiyen bağlı aydın olmayan okuyuculardan oluşur bu topluluk. Spinoza, kendi görüşleri ile dini veya politik çevrelerde kendisine zarar verebilecek nüfuz sahibi bağnaz okuyucu aklının arasına bir perde koymak istemiştir. Gerçek hedeflerini gerçekleştirebilen ve delillerine ait karmaşık düğümlenmiş yumakları takip edebilmesini sağlayan, dikkatli düşünme ve sabırlı bir duyarlılığa sahip aydın okuyucuya gelince, işte o, Spinoza tarafından hoş karşılanan ve özel karmaşık yoluyla kendisine gerçek sırrını açığa çıkarmaya çalıştığı okuyucudur.

Geometrik yaklaşımda görüşleri saklayabilmenin iki yolu vardır:

- A- Birincisi sadece önermeler, tanımlar, kanıtlar, sonuçlar vb. yolunu kullanmaktır. Bu araçla filozof, yavaş yavaş ve belki de okuyucu açıkça fark etmeden, bu görüşleri doğrudan ifade etme riski olmaksızın, en karmaşık önermelerini kanıtlayabilir. Örneğin o, fikrini veya görüşlerini dağınık veya bir birisinden ayrı önermeler arasına dağıtabilir. Daha sonra okuyucu ikisini birkaç sayfanın ayırdığı bu önermelere yönlendirilir⁹. Bir okur, bütün bunların bir kombinasyonu, (Spinoza) bu fikri doğrudan sunması gerekmeden Spinoza'nın istediği fikre ulaşmalıdır.
- B- İkinci ve bize göre en önemli yol, geometrik yöntem / yaklaşım ya da genel olarak matematiksel yöntem tarafından atıfta bulunulan denklemler yoludur. Örneğin, matematikçi, en karmaşık matematiksel fikirleri göstermek için P gibi tanıdık bir sembol kullanmaktadır. Bu sembol, çok sayıyı, ($P = 17^{10}$) veya negatif bir sayıyı ($P = -1$) belirtmek için kullanılabilir, vb. Bütün bu durumlarda, P sembolü - açıklığa kavuşturulduktan sonra - çok kolay kullanılır. Bu sembolün söz konusu olduğu her seferinde sembolün anlamından söz etmeye gerek yoktur, çünkü bu, karmaşıklığa yol açar.

Spinoza'nın geometrik yaklaşımdaki bu özellikten faydalanmaya çok istekli olduğu görülmektedir. Matematiksel denklemlerde, istediğimiz herhangi bir anlamda anlayabileceğimiz sembol olan bir tanıdık taraf vardır ve daha sonra bu sembolün gerçek anlamı olan başka bir taraf vardır. Felsefede bu denklem yöntemini uygulayarak

⁹Spinoza'nın *Etik* kitabında -kitabının son sayfalarında- kitabın başında yer alan önermelere atıfta bulunduğunu görmekteyiz. İşte böyle okuyucudan sürekli aralarında onlarca sayfa olan önermelere yönelmesi ve odaklanması istenmektedir.

Spinoza, aradığı çözümü bulmuştur. Bu, onun zamanının en cesur ve en sıra dışı görüşlerinin genelin / halkın anlamadığı bir şekilde sunumunu da garanti etmektedir. Bu görüşleri anlamak için gelecek olan özel kesimler ise, onlar aydın oldukları için tehlike oluşturmazlar.

Matematikteki denklem iki yönden oluşmaktadır: İlk yön, P gibi bir semboldür. Denklem ikinci tarafı, $P = -1$ gibi ilk sembole verdiğimiz anlamdır. Spinoza'nın felsefesine denklem yöntemini uygularsak, denklem ilk kısmında Spinoza'nın Töz, Tanrı ve diğerleri gibi teolojik ve dini terimleri ve ortaçağlardaki terimleri kullandığını görmekteyiz. Fakat denklem diğer tarafında Spinoza, bu terimlere yeni, devrimci anlamlar vermektedir. Kitaplarında, bu terimlerin kendisini Hristiyan ve Yahudi din mirasından uzaklaştırdığını gösteren ifadelerle karşılaşmaktayız. Fakat hala kitabında din bilginlerinin terimlerini kullanmaktadır. "Tanrı" dini bir terimdir, fakat Spinoza bunu din bilginlerinden tamamen farklı bir şekilde yorumlamış ve ona farklı bir anlam vermesine rağmen yine de kullanmaya devam etmiştir. Bunun nedeni, "Tanrı" ve "alem" hakkındaki görüşlerini din adamlarından gizlemek istemesidir.¹⁰

Geometrik yaklaşımın delaletine dair bu yorumun ilk kanıtı, herkesin Spinoza'nın geleneksel terimleri yeni anlamlarda kullandığını kabul etmesidir. Eski yazarlardan, Bayle'nin şöyle dediğini görmekteyiz: "Eğer kişi, onun ne demek istediğini anlayamazsa, bunun nedeni hiç şüphesiz ki, onun okuyucuyu uyarmadan, lafızlara tamamen yeni anlamlar yüklemiş olmasıdır" (Zakariya, 2008, s. 46).

Açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir nokta da şudur: Spinoza, eski terimleri yeni anlamlar ile kullanırken, okuyucuyu da bu hususta uyarmaktadır. Aynı şekilde Alman şair Goethe (Spinoza'nın en büyük hayranlarından biriydi), herkesin Spinoza'nın yazılarını, diğerlerini anladığı şeyden başka bir şekilde anlayabileceğini söylemiştir. Schopenhauer ise, Spinoza'nın büyük bir hata yaptığını söylemiştir. Onun bütün dünyada başka isimlerin atıfta bulunduğu tasavvurlara delalet etmek için lafızları kötüye kullanmıştır. Böylece, herkesin kendisine atfettiği anlamı o lafızlardan kaldırmıştır.

¹⁰ "Tanrı", "alem", "yaratılış" ve diğer kelimeler, Yahudilik ve Hristiyanlıkta din adamları tarafından kullanılmaktadır. Bunlar geleneksel dini kelimelerdir. Spinoza, bu geleneksel kelimeleri kullanmaktadır ancak bunları geleneksel anlamlarından tamamen farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bunun nedeni, din adamlarının ve halkın gazabından kaçınmak istemesidir. Zira bu geleneksel kelimeleri kullanarak onları aldatmaktadır. Halbuki onlarla o, şiddet yanlısı bağnaz din adamlarının onaylamadığı başka anlamları, yeni bilimsel, devrimci anlamları kastetmektedir.

Başka bir deyişle, bütün insanlar bu lafızları belirli anlamlarla kullanmaktadırlar, fakat Spinoza bu kelimeleri insanların nezdinde yaygın olan anlamdan farklı yeni anlamlarda kullanmaktadır (Zakariya, 2008, s. 46).

Spinoza, bu yaklaşımı kullanırken şu iki amacı gerçekleştirmek istemiştir:

- 1- Yeni görüşlerine masum bir görünüm vermek. Zira fanatiklerin baskı ve zulmüne maruz kalmamak ve kitaplarını güvenli bir şekilde yazmaya devam etmek için din adamlarını ve halkı kışkırtmak istememiştir.
- 2- Eskilerin yanlış anladıkları felsefenin geleneksel problemlerini daha tutarlı ve rasyonel bir yorumla açıklamak istemiştir.

Geometrik yaklaşımın bu yorumu ışığında, yaklaşımın sadece *Etika* kitabıyla sınırlı olmadığını söyleyebiliriz. Önergeler şeklinde yazmış olduğunu kitabın – Spinoza’nın olgun kitapları arasındandır – matematiksel olarak kanıtlı tek kitap olduğu doğrudur. Ancak diğer çalışmalarda, Spinoza tanıdık lafızlara yeni tanımları sunması anlamında yine denklemler yöntemini kullanmaktadır ve bu anlamları sürekli takip etmede okuyucunun ussal yetilerine itimat etmektedir. Bunun için *Teolojik -Politik İnceleme* kitabından örnekler vereceğiz.

Örneğin, şöyle bir tanımlı düşünelim:

“Tanrı’nın yardımı derken, doğa olaylarının sabit ve değişmez düzen ya da zincirini kastediyorum... Böylece her şeyin doğa yasalarına göre olduğunu söylemek ve her şeyin Tanrı’nın buyruk ve düzeniyle olduğunu söylemek aynı şeydir... Öyleyse insan doğasının kendi çabalarıyla kendisine kattığı şeylere, uygun olarak, Tanrı’nın iç yardım denirken, insanın kazancını dış nedenlerle arttıran her şeye Tanrı’nın dış yardım denilebilir “(Spinoza, 2008, s. 68).

Başka bir yerde Spinoza, “Tanrı buyruğu” ve “tanrısal irade/ istenç ve kaderi” şöyle tanımlamaktadır:

“Kutsal kitap’ın (Kutsal Kitap’tan örneklerle kanıtlayacağım üzerine) buyruklar ve istençlerle ve son olarak Tanrı’nın kayrasıyla doğanın sonsuz yasalarından zorunlu olarak kaynaklanan düzeninden başka bir şey anlamak istemediğini” (Spinoza, 2008, s. 122).

Spinoza, ilahi itaati, sadece insanlara iyi muamele olarak tanımlamaktadır. Ondan sonra da inancı şöyle tanımlamaktadır:

“İnanç, o olmadan Tanrı’ya boyun eğmenin olanaksız olacağı ve O’na boyun eğme gerçeğini içeren Tanrı’nın bilgisinden oluşur” (Spinoza, 2008, s. 270).

Bariz sonuç şu ki, bu durumda inanç sadece insanlara iyi muameleye eşit (matematik bilimcilerinin dilinde: eşdeğer) olmaya dönüşmektedir. Başka bir deyişle, inancın -bu, din alanında kullanılan geleneksel bir lafızdır - geleneksel kullanıma aykırı bir anlamı olmuştur.

Bu durumlarda *-Teolojik-Politik İnceleme* kitabı, bahsettiğimiz bu gibi örnekleri bolca içermektedir. Spinoza bu kitapta da denklemler yöntemini kullanmaktadır. Zira onlarda “Tanrı’nın buyruğu”, “Tanrısal kader” ve “Tanrı iradesi / istenci” gibi geleneksel terimleri, akıl ve zamanının bilimiyle uyumlu bir şekilde sunmaktadır. Ardından, bunlarla neyi kastettiği meselesi üzerinde derinleşmiş okuyucunun dikkatini çektikten sonra, bu lafızları ve geleneksel ifadeleri kullanmaya devam etmektedir. *Teolojik - Politik İnceleme* kitabında Spinoza’nın gerçek görüşlerini saklamak için uğraştığına dikkat çekmiş olan bazı yazarlardan örnekler verebiliriz. Onlardan örnek olarak şu ikisinden bahsedeceğiz:

- A-** Mathew Arnold, şu sonuca varmıştır: Herhangi bir zeki okuyucu, kitabın bir desteğe ihtiyacı olduğunu hissetmeden Spinoza’nın *Teolojik-Politik İnceleme* kitabını okuyamaz. Ancak bu destek, bu kitapta mevcut değildir. Bu yüzden diğer Spinoza kitaplarında yer alan fikirlerin çoğunun, *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında bulunan yorumuna bakmalıyız (Arnold, 1865, s. 240).
- B-** İkinci yazar, Spinoza’nın yaşamını tehdit edebilecek din adamları ve halktan oluşan bir kesimden görüşlerini kasten gizlediğine vurgu yapmış olan Leo Strauss’tur. Şöyle demektedir: *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında Spinoza bütün gerçeği açıkça söylememiş olması anlamında ihtiyatlıydı. Daha sonra *Teolojik - Politik İnceleme* kitabını okumak isteyen herkes için önemli bir kural belirlemiştir. Bu kural şudur: Bu kitaptaki görüşlerde çelişki durumunda, genel kamuoyunun görüşüne aykırı görüşü almalı ve bu görüşün Spinoza’nın gerçek görüşü olduğu kabul edilmelidir. Okurken bu kurala uymak, bize Spinoza’nın gerçek düşüncesini anlama imkanı veren tek araçtır (Strauss, 1932, s. 183).

4.7. Spinoza'nın İhtiyatının Nedenleri

Her ne kadar Spinoza hayatının bir dönemini aydınlanmış bir cumhuriyetin (De Witt dönemi cumhuriyeti) gölgesinde yaşamış olsa da, bu hoşgörü eğilimine direnen güçler de o dönemde çok sayıdaydı. Zira bir yandan dini çevreler, bir yandan da kendi amaçlarına ulaşmak için en radikal dini hareketleri ve gericiliği cesaretlendiren siyasi tiranlık çevreleri var olmuştur. Gerçekten de bu gerici politika, De Witt ve kardeşinin öldürüldüğü kesin zaferini kazanmıştır. Fanatiklik ve dar görüşlülük, Orange ailesi yoluyla tekrar galip gelmiştir. Bazı yazarların, Spinoza'nın De Witt dönemindeki cumhuriyetçi rejimin bir filozofu olduğunu söylediklerini dikkate alırsak, onda yönetimle uyumlu olma arzusu veya dalkavukluk olmasa da, onun bu kısa süreli fikir özgürlüğü dönemini savunduğunu söyleyebiliriz.

Buna rağmen, Cumhuriyet döneminde bile tehlikeler mevcuttu ve şiddetliydi. Bu dönemdeki yani cumhuriyet sistemi dönemindeki yöneticiler özgür düşüncülere yönelik saldırıları geri püskürtmeyi üstleniyordu. Bugün bile, yirmi birinci yüzyılda, birçok topluluğun, Spinoza'nın bu gibi görüşlerine benzer görüşlerin yayılmasına izin vermeyi çok tehlikeli saydığını da görmekteyiz. 17. yüzyılda, Spinoza'nın içerisinde yaşadığı özel koşullarda, bu gibi tehditlerin olması kaçınılmazdır.

Spinoza dönemindeki zulüm iki yönlü olmuştur: Hükümet ve resmi dini otoritelerin tehlikesine ek olarak, bir de onu saflarından uzaklaştırıp kitaplarını dini anlamda yasaklayan bir Yahudi topluluğu tehlikesi vardı. Bu topluluk, onun tavrından geri adım atmadığını ve liberal düşüncesiyle onlara meydan okumaya devam ettiğini görünce, bir yandan siyasi otoriteleri, diğer yandan da Hristiyan dini yetkililerini ona karşı kışkırtmaya çalışmışlardır. Bu topluluk, onun görüşlerinin kendi varlığını tamamen tehdit ettiğini ve Spinoza'nın görüşlerinin, Yahudi azınlığın aralarında yaşadığı Hristiyan toplumunun gazabını kendilerine çekebileceğini düşünüyordu. Bu nedenle Yahudi topluluğu, topluluğa mensup oluşundan dolayı kendilerine zararın bulaşmaması için, Spinoza'yı aralarından kovmaya ve görüşlerine karşı siyasi ve dini otoriteleri uyarmaya teşvik etmiştir. O halde, Spinoza'nın kritik pozisyonu, en geniş ölçüde dikkatli olmasını gerektiriyordu. Dininden ayrıldığının söylenmesi sebebiyle ilk önce topluluğundan kovulmuştur. Başka bir deyişle, şüpheler başından beri etrafında dolaşıyordu. İkincisi, daha sonra son derece cesur görüşleri, özellikle cesurca zamanının

en liberal görüşlerini aşan *Teolojik-Politik İnceleme* araştırmasında dile getirmiştir. Üçüncüsü ise, kendisine yönelik zulüm işaretlerini fark etmiş olmasıdır. Dolayısıyla onun dikkatli ve ihtiyatlı olmaya başvurması doğaldı.

Freudnethal, Hristiyan ve Yahudi kiliselerinden, siyasi kurumlardan, bilimsel ve üniversite enstitülerinden elliden fazla belge sunmuştur. Bunların tümü Spinoza'nın kitaplarını, özellikle de *Teolojik-Politik İnceleme*'yi kınamaktadır ve kitabı yasaklamakta ya da sahibini resmi olarak dinden çıkmakla yargılamaktadır. Bayle, Spinoza hakkındaki ünlü yazısında, "Spinozacılar" isminin, "bunu saklamaya çoğunlukla önem vermeyen dinsizler" olarak adlandırılmış olduğunu söylemiştir (Zakariya, 2008, s. 50). Görünen odur ki, Spinozacılık suçlaması, bastırılmak istenilen her düşünceye ya da caydırılmak istenilen her kişiye gelişigüzel yapılmaya yada ister din ister ise siyasette hakim sistemden her sapmaya isim olmaya başlamıştır. Durum artık öyle bir noktaya ulaşmıştır ki, yazarlar Spinoza'nın doktrini eleştirme ve yoldaşlarına hakaret etme konusunda baskın otoritelere yaltaklanmak için yarışıyorlardı. Bu nedenle, o zamandaki atmosfer, yazarın ya hakim görüşlere uymasını ya da yazılarında dikkatli olmasını gerektiriyordu. Leibniz ilk yolu seçmiştir. Spinoza ise, ikinci yolu seçmiştir. O, zamanının egemen otoritelerinin öfkesine maruz kalmamak için mümkün olduğu kadar çabalayarak fikri özgürlük yolunda devam etmeyi tercih etmiştir.

4.7.1. Spinoza'nın Mektuplar'daki İhtiyatlılığı

Şimdi, ihtiyatlılık nedenlerini inceledikten sonra, Spinoza'daki bu ihtiyatlılık örneklerine geçelim. Bu örneklerin çoğunun mektuplarına dayanması doğaldır. Zira karşılaştığı problemler konusunda kişisel konumunu diğerlerinden daha fazla açığa vuran onlardır. Nitekim onun eserleri, hayatının kişisel yönlerinden mümkün olduğunca uzaktı. Genel olarak söylenebilir ki, Spinoza'nın mektuplarının tamamı, ihtiyatın onun hayatında temel bir gerçeklik olduğuna ve onun başkalarında sürekli olarak bir tehlike gördüğüne, dolayısıyla onlara asla sırlarına göstermediğine dair kanıt olmayı temsil etmektedirler.

A-Burada, ihtiyat görüntülerinden dikkatimizi çeken ilk şey, doğal olarak Spinoza'nın isminin yazılarında gizlenmesidir. Hayatı boyunca ismi ile çıkan tek kitap, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* kitabıdır. Bu, kendi özel felsefi görüşlerini içermeyen tek kitaptır. Bununla birlikte Spinoza, bu kitabı yayınlamakla, belki de yöneticilerden biri, diğer görüşlerini korku olmadan yayınlamasını garanti eder diye, filozof olarak felsefi konumuna yöneticilerin dikkatini çekmeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, Spinoza'nın bu kitabı yayınlama amacı, gelecekte diğer kitaplarını yayınlarken onu koruması için yöneticilerden biri tarafından beğenilmektir. Zira 13 numaralı mektubunda şöyle demektedir:

“Bu yayın sayesinde ülkemdeki makam sahibi kişilerden, altına imzamı attığım başka yazıları görmek isteyecek ve sorun yaşamadan yayınlamamı sağlayabilecek olanlar çıkabilir. Böyle bir durumda, kuşkusuz, yazdığım şeylerden bazılarını derhal yayımlarım. Aksi takdirde, yurttaşlarımla istediği hilafına kendi görüşlerimi onlara dayatıp düşmanlıklarını toplamaktansa sessizliğimi korumayı yeğlerim” (Spinoza, 2014, s. 110).

Teolojik-Politik İnceleme adlı kitabını kendi ismiyle yayınlamamıştır. Kitapları ölümünden sonra yayınlanırken, arkadaşları, tehlike ile karşılaşmamaları için Spinoza'nın çağdaşı Hollandalıların isimlerini silme konusunda özen göstermişlerdir.

B-Spinoza ile Oldenburg arasında uzunca mektuplaşmalar olmuştur. İkincisi, ondan kitaplarını yayınlamasını ısrarla istiyordu. Spinoza ise, dikkatli olmak gerektiğine vurgu yapıyordu, çünkü o, bunların tehlikelerini Oldenburg'dan daha çok biliyordu. Bu ısrar ve ret birçok kez tekrarlanmıştır.3. mektupta, Oldenburg, Spinoza'dan kendisine “Tanrı”, “Töz” fikri ve diğerleri hakkında bazı sorulara açık bir cevap vermesini istemiştir. Oldenburg, soruşturmasına verdiği tüm cevaplarının gizli kalacağına ve asla açıklanmayacağına vurgu yapmaktadır (Spinoza, 2014, s. 66-67).

Spinoza, gelecekteki projelerinden bazılarını Oldenburg'a 6. mektupta bildirmektedir. “İlk illet” (ilk neden) ve “zihnin temizlenmesi” (anlama yetisinin düzeltilmesi) konusunda bir kitap yazmak istediğini, ancak, görüşlerinin, kendisine saldırarak olan din adamlarını kızdırmamasından korktuğunu söylemektedir (Spinoza, 2014, s. 82). Fakat Oldenburg, yedinci mektupta, ona yazdığı her şeyi yayınlamasını ısrarlı şekilde isteyerek cevap

vermektedir ve onu dar ufuklu kişileri görmezden gelmeye davet etmektedir (Spinoza, 2014, s. 85).

4.8. Spinoza ve Yaygın İnançlar Karşısında *Teolojik-Politik İnceleme*

Spinoza'nın zamanının yaygın inançlarına dair görüşleri *Teolojik-Politik İnceleme* isimli kitapta incelenmiştir. Bu bölümde kitabın amacı, çağdaşları ve Spinoza'dan sonra gelen araştırmacılar arasında oluşan etkiler ele alınacaktır.

Spinoza, (1665'te) karşılıklı yazıştıkları Oldenburg'a mektubunda, aşağıdaki sebeplerden dolayı Kutsal Kitap hakkında araştırma yapmakta olduğunu söylemiştir:

1- İlahiyatçıların önyargılı davranışları. Zira onlar, insanlar ile felsefi düşünmede akıllarını kullanmak arasında bir engel oluşturmaktadırlar. Spinoza bu önyargıyı ya da hoşgörüsüzlüğü ortaya çıkarmaya ve akılları onlardan kurtarmaya çalışmıştır:

“Teologların önyargıları: Çünkü biliyorum ki insanları zihinlerini felsefeye vermekten alıkoyan başlıca engeller bu önyargılardır. Ben de bu önyargıları ifşa ederek, basiretli kişilerin zihinlerini bunlardan temizlemeye çalışıyorum” (Spinoza, 2014, s. 189).

2- Spinoza'yı kitabı yazmaya iten ikinci sebep, Spinoza hakkında halkın görüşüdür. Zira onlar, onu ateizimle/ inançsızlıkla suçlamaktan vazgeçmiyorlardı. Bu yüzden Spinoza, bu fikir ile olabildiğince savaşmak zorunda kalmıştır: “Beni ateizmle suçlamayı bırakmayan sıradan insanların benim hakkımdaki görüşleri: Bu ithamı da elimden geldiğince bertaraf etmek zorundayım” (Spinoza, 2014, s. 189).

3- Spinoza, felsefi düşünce özgürlüğünü ya da genel olarak düşünce özgürlüğünü her şekilde savunmak istemektedir. Din adamlarının etkisi ve saldırgan doğası, düşünce özgürlüğünü ve felsefi düşünce özgürlüğünü bastırmaktadır: “Felsefe yapma ve hissettiklerimizi ifade etme özgürlüğü: İşte her yönden savunmak istediğim şey bu, çünkü burada ölçüsüzce uygulanan otorite ve vaizlerin haşinliği bunu bir şekilde bastırıyor” (Spinoza, 2014, s. 189).

Teolojik-Politik İnceleme kitabının girişinde, Spinoza, kendisi için kitabın yazımında, Mektuplarda söylediğine benzer bir takım amaçlar belirlemektedir: O din adamlarını eleştirmektedir. Çünkü onlar Kutsal Kitap hakkında yaptıkları çalışmalarda, Kutsal Kitabın ve onun ilahi kaynağının geçerliliğini başlangıçtan itibaren varsaymaktadırlar.

Halbuki, Kutsal Kitabın geçerliliği, şüpheyi yerbırakmayacak şekilde dikkatli bir incelemenin sonucu olmak zorundadır¹¹.Din adamlarının bu bakış açısından kaynaklanan zarar, onların bu kutsallığı, düşünce özgürlüğünü boğmak için hatta siyasi hegemonya için istismar etmeleridir. Sanki dinin çıkarları, ancak özgürlüklerin bastırılması ve düşünce özgürlüğünün önlenmesiyle gerçekleşebilir (Spinoza, 2008, s. 16).

Spinoza'nın *Teolojik- Politik İnceleme* kitabında savunduğu şey, dini konularda ve siyasette düşünce özgürlüğüne izin verilmesidir. Bu özgürlük, içerisinde yaşadığı ve bu kitabın yazıldığı vakit olan Cumhuriyet döneminde nispeten verilen, devletin çıkarlarıyla çatışmayan ve dinin kendisinin çıkarlarıyla çatışmayan özgürlüktür. Spinoza'nın görüşüne göre, en iyi sistem, dinin devletten tamamen ayrıldığı ve insanların sosyal, politik ve entelektüel yaşamıyla ilgili tüm meselelerden yalnızca devletin sorumlu olduğu sistemdir. Spinoza kitabın girişinde bu hedefi şöyle dile getirmiştir:

“Herkesin istencinin özgür ve serbest olduğu, herkesin Tanrı’ya vicdanının söylediği gibi tapınabildiği ve özgürlüğün her şeyden daha değerli sayıldığı bir cumhuriyette yaşıyor olmanın az rastlanan mutluluğunu yaşıyoruz. Şimdi bunu görerek, sadece kamu huzuru zarar görmeden böyle bir özgürlüğün verilebileceğini gösterme bakımından değil, ayrıca böyle bir özgürlük olmaksızın ne dindarlığın gelişeceğini ne de halkın huzurunun güvende olacağını gösterme bakımından nankör ve yararsız bir işe kalkışmadığıma inandım “ (Spinoza, 2008, s. 13-14).

Spinoza'nın yorumcularından bazıları bunda, kitabın girişinde bahsettiği o coşkulu savunmayı bulmuşlardır. Onda her söylediğinin mevcut cumhuriyet sistemi ile çatışmadığına ve bunu kanıtlamaya ve bilfiil bu sisteme aykırı olduğu teyit edilen şeyi geri çekmeye hazır olduğuna vurgu yapmışlardır. Onlar bunda hakim otoritelere bir tür dalkavukluk görüntüsü görmüşlerdir. Bu sözü, dini batıl inançları ve otoritelerini düşünce özgürlüğünü engellemek için hatta sık sık çok kötü amaçlar için kullanan din adamlarının kötülükleri karşısında daha önceden yaşadıklarını yansıtmaktadır. Bütün bunlar, onun bu konumunu mevcut otoriteyi desteklememesi sonucu verebilir. Çünkü o mevcut otorite de, özellikle din işlerinde fikir özgürlüğünü desteklemektedir. Bu

¹¹ Spinoza'nın, halk arasında geniş bir yayılıma sahip olan ya da insanlar arasında kutsallığa sahip olan fikri, bu fikir akılla kanıtlamadıkça kabul etmemesi hiç şüphesizdir. Bu görüş Descartes'ın söylediği ilk kuralın bir uygulamasıdır.

nedenle, onun bu desteği sadece ikiyüzlülük ya da o otoriteye dalkavukluk olarak değerlendirilemez. O kitap yazarken, sadece hakim olduğu için hakim sistemi desteklemek amacı gütmemektedir. Ancak o, bu sistem Spinoza'nın selim / düzgün saydığı ilkeleri takip ettiği için onu desteklemektedir. Böylece, asıl amacı o sistemi değil de ilkelerin kendilerini savunmak olmaktadır.

Spinoza'nın tam olarak gerçekleştirmekte başarısız olduğu hedef, başlangıçta kendisinden aktardığımız mektupta bahsettiği şeydir. Onunla kastettiği şey, kamuoyu tarafından kendisine yöneltilen ateistlik suçlamasını gidermek ya da reddetmektir. Bu kitabın, bu suçlamayı desteklediği ve reddetmediği kesinleşmiş bir husustur. Aslında, Spinoza'nın mevcut din ve kültürel yetkililerle olan sıkıntılarının çoğu aynı kitaptan kaynaklanıyordu çünkü; Etika kitabı ancak ölümünden sonra yayınlanmıştır.

Bu mektubun muhatabı Oldenburg geniş ufuklu bir alimdi. Nitekim Spinoza ile yazışmalarının son aşamasında, o, *Teolojik -Politik İnceleme* kitabını örtülü bir şekilde eleştirmeye başlamıştır: Spinoza, bu kitapta dinî duyguları incitebilecek fikirleri tanımlamasını ondan istediğinde o, 71 nolu mektupta şunları söylemiştir:

1. Tanrı ve doğanın iç içe olması yani Tanrı ve doğanın bir tek şey olması.
2. Hristiyanların neredeyse tümünün, ilahi vahiy gerçeğini doğrulayan tek şey olduğuna inandıkları mucizelerin reddedilmesi.
3. Spinoza'nın Mesih'e karşı konumunun ve insanın imgesiyle Mesih'in cisimlendirilmesi ve kurban edilmesi karşısındaki konumunun belirsizliği.

Oldenburg'un gözünde bu fikirler Spinoza için birçok sorun çıkararak ve onu din adamlarının ve halkın eleştirisine maruz bırakacak fikirlerdir (Spinoza, 2014, s. 332). Aynı şekilde 74 No'lu mektupta Oldenburg, Spinoza'nın çağdaş okuyucularının gözünde, İnsan dahil her şeyin kendisine boyun eğdiği determinizm¹² fikri olduğu için, bu fikrin ahlaki erdemin yok edilmesine yol açtığına inandığı noktaları belirlemiştir. Zira insan fiillerinde yasalara boyun eğer, onlara aksi tavır sergilemez. Sevap ve cezanın bir anlamı yoktur. Oldenburg, Spinoza'yı bu fikrin kendisini din adamları ve halk tarafından zulüm görme riski altına sokacağına ikna etmeye çalışmıştır.

¹² Determinizm: insanın isteme ve eylemleri salt bir istenç özgürlüğü olamayacağını savunan görüş.

Benzeri eleştiriler, Lambert de Velthuysen tarafından Jacob Osten'e gönderilen ve kitabın ilk görüşlerini içeren bir başka mektupta tam olarak tekrarlanmaktadır. Zira o da "evrensel gereklilik" fikrini, başka bir ifadeyle, ödül ve cezanın imkansızlığına, yaratılış ve mucizeleri reddetmeye, ibadetin değerini inkâr etmeye yol açması bakımından din üzerine determinizm fikrinin tehlikesini belirterek aynı fikri tekrarlamaktadır. Bütün bunlardan, -kitap hakkında Spinoza'nın çağdaşlarının hükmüne örnek sayılabilecek bir hükümde- bu araştırmanın tüm inançları ve tüm dinleri yok ettiği ve tüm temelleri alt üst ettiği sonucu çıkmaktadır. Zira o, Lambert de Velthuysen'in görüşüne göre, halkı açık olmayan bir şekilde ateizme davet etmektedir; gizli ifadelerle konuşmaktadır ve bu nedenle insanlar onun bu yönünü fark edememektedirler: Zira Spinoza'nın Tanrısının bizzat kendisi kadere boyun eğmektedir (Zakariya, 2008, s. 175).

Bu, *Teolojik- Politik İnceleme* kitabı için eski bir eleştiri örneğidir. Fakat bu kitaba bakış, o günden bugüne kadar değişmiştir. Nitekim ondokuzuncu yüzyıldan beri, Spinoza döneminde hiç gözlemlenemeyen bir takım meziyetler / özellikler açığa çıkmıştır. Zira dini olgular da dahil olmak üzere, sosyal olgulara tarihsel bakışın zirveye ulaştığı bir çağ dışında, onları açığa çıkarmak imkânsızdır. Böylelikle, Spinoza dönemindeki kötüleme ve sert eleştiri on dokuzuncu yüzyılda sınırsız bir övgüye dönüşmüştür. 19. ve 20. yüzyıldaki çağdaş yazarlar, inançların tarihsel araştırmasının öncüsü olarak Spinoza hakkında konuşma yarışına girmişlerdir. Onu yani Spinoza'yı, Kitab-ı Mukaddes'e tarihsel eleştiriye başlatan birisi olarak nitelendirmişlerdir.

Zakariya Fuad'a göre, bu, *Teolojik-Politik İnceleme* kitabının çağdaş eleştirmenlerin gözünde yorum biliminin temellerini atmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kitapta Spinoza, elde edilecek gerçek hedefin, herhangi bir ön fikir yani metinlerin kutsal olduğuna ya da bu metnin güvenilir olmadığına dair önyargı olmadan, metinlerin bizzat kendisini anlamak olduğunu, hatta metinleri anlamak için objektif ve tarihsel bir yaklaşımı izlemenin gerekliliğini belirlemiştir. Spinoza, bu yöntemle, yalnızca derin araştırmacıların keşfettiği bazı sonuçlara ulaşmıştır (Zakariya, 2008, s. 176).

Fransız filozof Leon Brunschvicg, Spinoza'nın kitabı hakkında şöyle söylemektedir: Descartes analitik geometrinin temellerini attığı gibi, Spinoza da modern yorum biliminin temeli olan psikolojik ve sosyal yöntemi belirleyen kişi olarak

değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle, Spinoza Kutsal Kitap metinlerine yönelik bilimsel eleştirinin temellerini atmıştır (Zakariya, 2008, s. 176).

Şüphe yoktur ki, Spinoza'nın bu kitapta izlediği bu yorumsal yaklaşım ve onun dini metinlere vakıf oluşu, duygularının meyletmesine değil de aklının meyletmesine dayanarak hüküm veren objektif bilimsel araştırmacının konumu, bu kitabın hedeflediği düşünce ve araştırma özgürlüğü çağrısıyla çok sıkı ilişkilidir. Bu son çağrıyla bağlantılı olarak damodern zamanların en liberal eğilimlerinin öncüsü olduğunu söyleyebiliriz. O, ancak en azından Fransız Devrimi döneminden beri netleşmeye başlamış fikirleri müjdeleyen bir kitap olarak değerlendirilebilir.

4.9. Teolojik - Politik İnceleme Kitabındaki Üslup

İlk bakışta, Spinoza'nın bu kitaptaki üslubu, *Etika* kitabındaki geometrik yöntemini büyük ölçüde desteklediği dolaylı yazma yöntemini takip etmeye izin vermiyor gözükmektedir. Nitekim Spinoza'nın *Teolojik - Politik İnceleme* kitabındaki görüşleri oldukça açıktı. Söylediğimiz gibi, bu kitap, zamanındaki ve hemen sonraki dönemdeki Spinoza'nın şöhretinin önde gelen sorumlusuydu.

Bununla birlikte, bu kitapta da yazımda bir tür çekincenin olduğu kolayca görülebilir. Kişi kendisini tamamen bu kitabı okumaya verdikçe, Spinoza kendisine herhangi bir kısıtlama koymadan, kendisini gerçek görüşlerini doğrudan ifade etmeye terk etseydi, mevcut haliyle onun zamanına nispeten en cüretkâr kitaplardan olan bu kitap çok daha şiddetli gelirdi ve ondaki her türlü dini duyguyu silmiş olurdu. Daha önce aktardığımız gibi, bu görüşü Leo Strauss desteklemektedir (Strauss, 1932, s. 183). İngiliz yazar Arnold Mathew da bu görüşü, başka bir ifadeyle, Spinoza'nın bu kitabında da ihtiyatlı olduğunu desteklemektedir. Arnold Mathew'a göre, Spinoza kitabın hiçbir yerinde İncil'in hakikatine ilişkin görüşünü açıklıkla ifade etmemektedir. Önerdiği kendi varsayımları hakkındaki görüşünü açıkça ortaya koymamaktadır. Spinoza'nın kitabının entelektüel okuyucusu onun bu tavrını şaşkın ve hoşnutsuz bir biçimde fark etmektedir (Arnold, 1865, s. 243).

Nitekim *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında, destekleyen veya karşı çıkan herhangi bir tartışma yapmaksızın, kabul edilen temel unsurların ortaya konduğu görülmektedir. Özellikle *Etika* kitabına başvurulmazsa, Spinoza'nın buradaki temel görüşü de

anlaşılamaz. Bu temelde iki kitabın birbirini tamamlayıcı olduğunu, *Etika* kitabının kelimenin tam anlamıyla kendi kendine yeterli olduğunu, başka bir ifadeyle, anlaşılması için Spinoza'nın diğer kitaplarına başvurmanın gerekmediğini söyleyebiliriz. Bu kitap, kuramsal düşünce ve etiğin temellerini incelemektedir. *Teolojik -Politik İnceleme* kitabı ise, devlette dinin konumunu sorgulayan uygulamalı bir alanı ele almaktadır. Ancak cevapsız bırakılan sorunların çoğu sadece *Etika* kitabında söylenenlere başvurmakla anlaşılabilir.

Teolojik - Politik İnceleme kitabının ilk bölümünde Spinoza, Tanrı'nın insanlarla iletişim kurduğu yollarla ilgili araştırmasını kendilerine dayandırdığı kaynaklardan bahsetmektedir. O, bu kaynakların peygamberlerin kitapları olduğunu söylemektedir ve doğal olarak Yahudilerin peygamberlerini kastetmektedir:

“Bildiğim kadarıyla şu anda yaşayan hiçbir peygamber olmadığından, mecazlardan sonuç çıkarmamaya ya da kendilerinin kesin olarak belirtmediği hiçbir şeyi yazarlarımıza mal etmemeye dikkat ederek ölmüş olan peygamberlerin kitaplarını okumaktan başka seçeneğimiz yok...” (Spinoza, 2008, s. 24).

Şu kesindir ki, bu cümlede özellikle “bildiğim kadarıyla” ibaresi bir tür küçük görmeyi yansıtmaktadır. Spinoza'nın buradaki bu ifadesi, örtülü bir şekilde, kitabın tamamına yansımaktadır: Yahudilerin peygamberlerinin görüşüne zahiri bir şekilde saygı duyulması görüntüsü, sadece Spinoza'nın fikri konumlarının çoğunda yaptığı gibi, insanları akılları kadar ele almak içindir.

Bu kitapta Spinoza'nın dolaylı üslubunun kanıtlarını saymayı sürdürmeye gerek yoktur. Şunu söylemek yeterlidir: “İlahi itaat”, “komşuyu sevmek” vs. sayılmazsa, din hakkındaki tüm konuşması yepyeni bir anlam kazanmaktadır. Onun görüşüne göre, dinsel vahiy ikincil öneme sahip olduğundan, dinin ritüelleri ve törenleri - daha sonra göreceğimiz gibi - sadece pratik değerleri açısından yararlıdır. İlâhi yasa ya da ilahi buyruk sadece eşya için gerekli düzeninin ifadesi olduğunda, Spinoza'nın din veya inanç lafzını kullanması sadece din adamları ile uyuşmak ve onları sakinleştirmek içindi ve gerçek anlamı tamamen başka bir yönde idi. Bununla birlikte bu dolaylı yöntemin bu kitapta hiç başarılı olmadığını kabul etmek kaçınılmazdır. Zira kitabın sözü uzatma yolu, gerçek anlamının çok fazla zahmet olmadan açığa çıkmasına yol açmaktadır. Bu,

kitabın özellikle zamanındaki dini çevrelerde meydana çıkarttığı büyük gürültüyü açıklamaktadır. Bu gürültünün etkilerine Spinoza hayatı boyunca katlanmıştır.

4.10. Spinoza'nın Hristiyanlığa Karşı Konumu

Spinoza'nın yazma tarzı hakkında söylemiş olduğumuz her şeyden sonra, Spinoza'nın görüşlerini ifade etmede dolaylı yaklaşımını takip etmesinin en büyük kanıtının, yorumcuları arasında onun dini konulardaki konumu hakkındaki ihtilafları olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza'nın Musevilik ve Hristiyanlık hakkındaki görüşünü ayrı ayrı yorumlamaktan kaynaklanan bu ihtilafın doğasının izah edilmesi kaçınılmazdır. Spinoza'nın ilk önce Hristiyanlık hakkındaki görüşünü izah edeceğiz ve daha sonra genel olarak din hakkındaki görüşüne döneceğiz ve sonra Musevilik konusundaki konumunu göstereceğiz.

Teolojik-Politik İnceleme kitabında dikkat çeken olgu, Spinoza'nın Yahudilikten ziyade Hristiyanlığa iltimas geçmesidir. Başka bir deyişle, Spinoza'nın Musevilik eleştirisi oldukça şiddetlidir, Hristiyanlığa yönelik eleştirisi ise ılımlıdır, hatta Hristiyanlığın bazı yönleri için övgü şeklinde kendini göstermektedir.

On Emir'de Musa'nın öğretileri, onun düşüncesine göre, Yahudilerin zihinlerine ve mizacına uygun bir şekilde yazılmıştır ve yalnızca Yahudi Krallığı'nın yararını gerçekleştirmeye yöneliktir. Başka bir deyişle, Musa Yahudilere yasa koyucu ve yargıç olarak hitap ediyordu. Mesela Musa, Yahudilere cinayetin ve hırsızlığın haram kılınmasını fakihin ya da Peygamberin öğrettiği gibi öğretmiyordu. Fakat daha ziyade bunu onlara yasa koyucu ve yönetici tarafından emredildiği şekiliyle emrediyordu. O, yasamasında insan davranışının zahir / görünen yönünü ele alıyordu. Mesih'e gelince, o, öğretilerinde insanın batin / içsel hayatını ele alıyordu. Mesih'e göre, cezalandırmak veya ödüllendirmek, bedensel olandan daha ziyade ruhsaldı. Musa ise, hatalı kişiyi ruhsal cezalandırma ile değil de bedensel cezalandırma ile cezalandırıyordu (Spinoza, 2008, s. 103).

Spinoza, İncillerde geçen Tanrı ve peygamberler arasındaki çeşitli iletişim yollarını analiz ederken, İncillerde yer alan vasıfların, ilahi akıl ile Mesih dışındaki herhangi bir peygamber arasında doğrudan bir bağlantıya işaret etmediğini görmektedir. Musa söz konusu olduğunda ise, ilahi iletişim, hitap etmek ya da konuşmak şeklindeydi. Başka bir

ifadeyle, Tanrı ile Musa arasındaki vasıta konuşmaktı. Tanrı'nın peygamberlerin geri kalanı ile bağlantısı ise rüyalar ya da işaretler yolu ile oluyordu; başka bir ifadeyle, daima bir vasıta ile sağlanıyordu. İlâhi zihnin dil veya hayal gücüne aracılık etmeden peygamberin zihniyle doğrudan bağlandığı tek durum, Mesih'in durumudur (Spinoza, 2008, s. 30-31).

Teolojik - Politik İnceleme'deki Hristiyanlığa bu denli açık iltimas, Spinoza'nın Yahudiliği dışlarken Hristiyanlığı gerçek bir inanç olarak düşünmeye yönelmiş olduğuna ya da onun öğretilerinden ve diğer inanç ve dinlere olan üstünlüğünden etkilendiğine dair bazı yorumcular nezdinde bir inancın oluşmasına yol açmıştır. Bu görüş, Hristiyanlığın etkisini Spinoza'nın entelektüel yönünü belirlemede ilk etken sayan Papa Dunin Borkowski'nin yazılarında ortaya çıkmıştır. Benzer bir görüş, Spinoza'nın Mesih'in kişiliğine hayranlığını dile getirdiği metinlere büyük ilgi gösteren Fransız filozof Brunchvicg tarafından ortaya konmuştur. Brunchvicg Mesih İsa'nın Spinoza'ya, manevi hayatı ve fedakârlığı ile örnek oluşuna ilaveten Yahudiliğe karşı çıkışı ve maddi doğası olan ibadetleri reddetmesine de örnek oluşturduğunu iddia etmiştir (Zakariya, 2008, s. 181).

Hatta bazı Yahudi yazarlar bile, *Teolojik - Politik İnceleme* kitabında Hristiyanlığa açık bir eğilim bulmuşlardır. Heller, "Spinoza'nın Eski ve Yeni Ahit teolojisi hakkındaki araştırmasının Hristiyanlığa karşı açık bir iltimas geçtiğini" vurgulamıştır (Heller, 1927, s. 34).

Leo Strauss'a göre, bu kitap bir Hristiyanlık bakış açısıyla ya da Hristiyanlığın ilk sırada olduğu bir bakış açısıyla yazılmıştır. Bunu şu sözlerle ortaya koymaktadır:

"Kişi onun sadece Hristiyanlara aşağıdaki tavsiyeyi vermek istediğini düşünebilir: Başından beri Hristiyanlığı bozan maddi Yahudi etkilerden vazgeçsinler ya da orijinal Hristiyanlığın saf manevi öğretilerine geri dönsünler... Dolayısıyla *Teolojik - Politik İnceleme* kitabının temel amacı Hristiyanlığı Yahudi mirasından kurtarmaktır." (Strauss, 1932, s. 167).

Fakat Spinoza'nın Hristiyanlığa karşı çok eğilimli ya da yanlı olduğu inancını ve Yahudiliği terk etmesinden sonra Hristiyanlığa inanmaya çok yaklaşmış olduğu inancını (Oldenburg'a yazdığı) 73. Mektup'ta söylediği husus kesin bir şekilde yalanlamaktadır. Bu mektupta, Tanrı hakkındaki görüşü ile modern Hristiyanların görüşleri arasındaki farkı şöyle anlatıyor: "Tanrı'nın bütün şeylerin, onların dediği gibi

aşkın değil, içkin nedeni olduğunu savunuyorum. Diyorum ki, bütün şeyler Tanrı'dadır ve nedeni olduğunu savunuyorum”(Spinoza, 2014, s. 335).

Spinoza, Mesih'in Tanrı'nın ebedi oğlu olduğuna dair Hristiyanlık düşüncesini şöyle yorumlamaktadır: Bu Mesih'in, her şeyde özellikle de kurtuluşa yol açan insan bilgeliğinde temsil edildiği gibi, ilahi bilgeliği ifade etmektedir. “Tanrı'nın insanın doğasına sahip olduğu yollu öğretiyeye gelince, ne dediklerini anlayamadığımı açıkça belirtmiştim. Doğrusunu isterseniz, bu bana bir çemberin karenin doğasına sahip olduğunu iddia eden bir adamın söyledikleri kadar saçma geliyor” (Spinoza, 2014, s. 336).

Spinoza'nın mektuplarındaki görüşlerini kitaplarındakinden daha açık ifade ettiğini göz önünde tutarsak ve bu mektupta yer alan itirazların Hristiyanlık inancının temel unsurlarıyla ilişkili olduğunu bilirsek, bizim için, Hristiyanlık hakkındaki gerçek görüşünün, *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında ifade edilen görüşten farklı olduğu açığa çıkmış olur. Zira bu kitapta, bu inancı ilahi öğretilere en yakın inanç saymıştır ve Hristiyanlık inancına bir tür hayranlık göstermiştir.

Nitekim Spinoza felsefesinin yorumcularının birçoğu, Hristiyanlık hakkındaki kitaplarında bu çelişkinin varlığını fark etmiştir. Bazıları, Spinoza'nın kitlelere iltifat etme arzusuna dikkat çekmiştir. Bu anlamda, Julien Weill, Spinoza'nın Mesih'i ve onun görüşlerini övdüğünü ve bilimsel metodu Tevrat'a uygularken İncilleri eleştirel bir şekilde incelemeyi söylemektedir. Leo Strauss ise açıkça şöyle söylemektedir: Spinoza, Hristiyanlığı Yahudilik'ten daha üstün saymıyordu, fakat iktidardaki yetkililerin ve mevcut çoğunluğun Hristiyanlığa inanmış olduklarının farkındaydı ve onun görüşüne göre Yahudilere saldırmak Hristiyanlığa saldırmaktan daha az tehlikeliydi. Leo Strauss ayrıca şuna vurgu yapmaktadır: Bilinçli okuyucu, Yahudiliğe yönelttiği eleştirisinin aynı zamanda Hristiyanlık için de geçerli olduğunu anlamalıdır (Strauss, 1932, s. 190-191).

4.11. Spinoza'ya Göre Akıl ve İman

Teolojik - Politik İnceleme kitabında Spinoza, akıl ile iman arasında ya da felsefe ve ilahiyat arasında bir ayırıcı çizgi koymuştur ve şuna vurgu yapmıştır: Her ikisinin de, bir diğerinin alanına aşmayan kendine özgü alanı vardır. Akıl ve iman arasında ya da

felsefe ve din arasında bir bağlantı yoktur. Zira felsefe ya da ilahiyat gibi her bilim, diğerinin temel aldığı ilkelerden tamamen farklı ilkelere sahiptir. Felsefenin gayesi hakikattir, iman veya dinin gayesi itaattir. Felsefe, yalnızca doğadan türetilen gerçek ilke ve fikirlere dayanmaktadır. İman ise, tarih ve filolojiye dayanmaktadır ve sadece Kutsal Kitap'tan ve vahiyden beslenmektedir. Spinoza'ya göre, Kutsal Kitabı akla veya akli Kutsal Kitaba boyun eğdirmeye çalışmamamız gerekmektedir (Spinoza, 2008, s. 277-283).

Akıl ve iman arasındaki ilişki hakkında böylesi görüş, Spinoza yorumcularının birçoğunun onun felsefi düşünce ile dini imanı aynı seviyede saymış olduğuna, her birisini kendine özgü alanında gördüğüne, felsefe ve dini aynı derecede savunduğuna inanmalarına sebep olmuştur. Örneğin Victor Brochart şunları söylemiştir: “Hiç kimse böylesi bir güçle aklın haklarını savunmamıştır. Kimse böylesi saygıyla imandan söz etmemiştir. Eğer Spinoza, vahyin yeterli olmadığını gördüğü için şüpheci / septik olarak görülüyorsa o, vahye iman eden bir şüphecidir” (Brochart, 2000, s. 390).

Aynı yönde, Fransız filozof Brunschvicg, Spinoza'nın düşüncesini, felsefeyi - Descartes'in felsefesi temelinde-Hıristiyanlık'ta temsil olunan inanç veya dinle uzlaştırmak için bir girişim olarak anlamıştır. “Spinoza'nın amacı, Descartes'in felsefesini ve dini arındırmaktır. Başka bir ifadeyle, Descartes'in doktrininden akli olmayan unsuru uzaklaştırarak arındırmaktır. Dinin arındırılması, Mesih'e benzeyerek olur. Mesih, fosilleşmiş ve biçimselleşen tüm ibadetlere son vermek için gelmiştir ve dinin özünün maddi değil, ruhi olduğuna vurgu yapmıştır. Spinoza'nın başarmak istediği görev, Descartes'ı gerçek Mesih ile uzlaştırmaktır.” (akt. Zakariya, 2008, s. 183-184).

Akıl ve din arasındaki ilişki sorununa karşı Spinoza'nın konumuna yönelik böylesi bir açıklama, Spinoza'nın konumunu yanlış anlamaktır. Aslında bu yorum, Spinoza'nın kendi kitabındaki bazı görüşlere dayanmaktadır. Fakat bu görüşler, gerçek bağlamlarına yerleştirildikleri takdirde, aslında tamamen farklı bir çağrışım kazanırlar. Spinoza'nın bu metinlerine yönelik aceleci bir yorum, onun birbirlerinin haklarını diğerine karşı korumak için akıl ve vahiy alanlarını ayırmış olduğunu düşünecektir. Fakat gerçek şu ki, onun çağının koşullarından kaynaklanan gerçek amacı, bilgi ve felsefeyle ilgili tüm konularda din adamlarının otoritesinin uzaklaştırılmasıydı. Bu konularda din adamları kendilerinin tam yetkili olduklarını iddia etmekteydiler. Onlar, son söze sahip oldukları

esasına göre bilgi alanında müdahale etmekteydiler. Başka bir ifadeyle, bilim ve bilgiye müdahale etmekteydiler ve görüşlerine aykırı şeyler söyleyenlere zulmetmekteydiler. Din adamları otoritesinin hakim olduğu bir çağda, akli vahiyden ayırma çağrısı çok önemli bir hale gelmektedir. Zira akli savunan taraf vahyi savunan taraftan daha güçlü hale gelir. Eğer böyle bir çağrı mesela aklın tüm insani bilgi alanlarını kontrol ettiği yirminci yüzyılda ortaya çıksaydı, yarattığı çağrışım, önceki çağrışımın aksi olurdu yani akıl yerine vahiy savunulurdu. Başka bir deyişle, aklın vahiyden ayrılması çağrısının yorumlanması, her asrın koşulları çerçevesinde, onlardan en zayıf olan tarafı (din ve felsefe, akıl ve iman) savunmak şeklinde düşünülmelidir. Spinoza'nın dönemini göreceli düşünce özgürlüğü olmasına rağmen dini hoşgörüsüzlüğün birçok unsurunu içermeye devam etmiştir. Din adamlarının sözü baskındı. Rasyonalist yazarlar görüşlerini temkinli bir şekilde ifade etmek zorunda kalmaktadırlar ve görüşlerini doğrudan açıklamamaktadırlar. Şüphe yok ki, felsefeyi ve dini ayırma çabası, vahyi ve dini savunmak değil de akli savunmak demektir. Başka bir deyişle, din ve felsefe arasındaki ayırım, felsefenin savunulması mıdır yoksa dinin savunulması mıdır? Bu sorunun cevabı, bu sorunun ortaya çıktığı çağın koşullarına bağlıdır. Eğer çağ din adamlarının yetkisinin büyük olduğu Spinoza ya da İbn Rüşt dönemine benziyorsa cevap, din adamlarının otoritesine karşı felsefeyi ve akli savunmaktır. Ancak, aklın ve bilimin gücünün büyük olduğu yirminci yüzyılda soru gündeme geldiğinde cevap, vahiy ve dini savunmak şeklinde olacaktır. Spinoza'nın gerçek amacını anlamak için bu tür analiz ve çıkarımlara gerek yoktur. Zira yazıları bizzat, onun amaçlarının anlaşılmasında hata yapılmasının önüne geçen metinlerle doludur. Çünkü onların hepsi akla açık övgüler ve yüceltmelerle doludur. O, vahye göre akla ikincil bir yer verme girişimini şiddetle reddetmektedir. Şöyle demektedir:

“Dahası şimdi bir insan aklına ters düşen her şeyi kabul etmek zorunda mıdır? Yadsıma aklın kabul ettiğini reddetmek değil de nedir? Kısaca, birinin yeteneklerin en yücesi ve Tanrı'dan bir ışık olan akli, insanın kötü niyetiyle bozulmuş olabilecek geçersiz yasaya bağımlı hale getirmek istemesine; Tanrı'nın sözünün gerçek el yazısından, akıldan saygısızlıkla söz etmenin hiçbir suç teşkil etmediği düşünülüp onu bozuk, kör ve kayıp olarak anarken aynı şeyi sadece Tanrı'nın sözünün yansıması ve görünümü olan yasa için soylamanın suçların en büyüğü olarak düşünülmesine şaşıyorum” (Spinoza, 2008, s. 282).

Spinoza'nın, Blyenbergh ile yazıştığı mektuplarının bir koleksiyonunda bu son konu hakkında şunlar söylenmiştir: O durumda vahiy, akıldan üstün olmaktadır. Doğa bilimi içinde, Kutsal Kitap'a ve Tanrı Sözüne aykırı olan fikir ve prensiplerin var olması halinde, doğa biliminden şüphe duyulacaktır. Çünkü o durumda Tanrı'nın sözü, akıldan ve doğa biliminden daha kesindir (Spinoza, 2014, s. 137). Spinoza'nın 21 numaralı mektupta şiddetli bir şekilde ona saldırmasının sebebi bu sözdü. Zira o, dayanağı temel ne olursa olsun, Kutsal Kitap ile tutarlı değilse hiçbir kanıtın Blyenbergh'in gözünde hiçbir değere sahip olmadığını fark ettiğini söylemektedir. Spinoza, insan aklının insanı kesinleşmiş bilgilere ulaştırdığına vurgu yapmaktadır. Kutsal Kitabın ise, bunun aksine akli bilgiden kesinlikle daha az derecede bir bilgi olduğuna vurgu yapmaktadır (Spinoza, 2014, s. 153-154). Blyenbergh, 22. mektubunda, akli vahye boyun eğdirdiği yönündeki pozisyonunda ısrar edince, Spinoza, temel ilkelere göre farklılık gösterdiği sürece, mektuplaşmaya devam etmenin faydasız olduğunu söyleyerek 23'üncü mektupta ona yanıt vermiştir. Onun yanıtı şöyleydi:

“Dahası, ikinci mektubunuzun sonunda tek arzunuzun inanç ve ümidinizi sebatla korumak olduğunu, doğal anlama yetimize ilişkin olarak tartıştığımız diğer meselelerinse sizi ilgilendirmedığını söylediğiniz için, ben bu yüzden yazdıklarımın size hiçbir fayda sağlayamayacağını, dolayısıyla kimseye bir fayda sağlamayacak olan şeyler için çalışmalarımı aksatmamanın (çünkü aksi takdirde bunları aksıya almam gerekecek) daha akıllıca olduğunu düşündüm, halen de aynı fikirdeydim. Burada da ilk mektupta söylediklerimle çelişen bir yok, çünkü o mektubu yazdığım sırada sizi (kendini Hristiyan sayan birçok kişinin de onayladığı gibi) anlama yetisinden başka hiçbir hakikat ölçüsü tanımayan halis bir filozof olarak görüyordum, bir teolog olarak değil” (Spinoza, 2014, s. 167-178).

Spinoza ile misyonu felsefe ve dini uzlaştırmak olan ortaçağ filozofları arasında yakın bir ilişki kurmak bir hatadır. Zira onlar dini metinlerde Aristoteles'in felsefesini bulma çabalarına odaklanmışlardır. Başka bir deyişle, Aristoteles'in fikirlerini, yorumlama yoluyla dini metinlerden çıkarmak istemişlerdir. İlk bakışta Spinoza, Descartes'ı Aristoteles'le değiştirerek aynı amaca ulaşmayı hedeflemektedir. Başka bir ifade ile o, Descartes'ın felsefesini Kutsal Kitap ile uzlaştırmak istemiştir. Ama düşüncelerinin dikkatli bir şekilde incelenmesinden, onun akli her şeyin üstüne çıkardığı açığa ortaya çıkmaktadır. O, akıl ile vahiy arasında bir seçim olanağı olsaydı, akli seçmekte tereddüt etmezdi. İnsanların akıllarını pratiğe dökmekten aciz kalmaları dışında, vahye başka bir

alan tanımamıştır. Spinoza tarafından tasarlanan dini inancın işlevi hakkında konuştuğumuzda bu gerçek daha açık görünecektir.

4.12. Dini İnancın İşlevi

Spinoza'ya göre, bilgi ile ilgili olarak dini inancın kuramsal bir işlevi yoktur: Felsefe ve bilimden bilginin tüm alanlarına, rakipsiz olarak akıl hakim olmaktadır. Fakat inançların sadece pratik bir işlevi vardır. Bu inançların dayandığı kuramsal temelin, gerekli olan pratik işlevlerine zarar verdikleri sürece, hiç bir önemi yoktur:

“İnanç, felsefi düşünmede suçlama olmadan her şey hakkında istediğimiz düşünmemize izin vererek en büyük özgürlük verir. İnatçılık, nefret, kava ve kırgınlık doğurmaya eğilimli görüşleri öğretenleri kâfir ve bölücüler olarak ayıplarken diğer taraftan akılları ve el verdiğince bizi adalet ve yardımseverliği takip etmeye ikna edenleri inançlı olarak ele alır” (Spinoza, 2014, s. 277).

O başka bir yerde bundan daha açık konuşmaktadır. O, kuramsal dini mezheplerin önemsizliğine şöyle diyerek yorum yapmaktadır: “Tanrı’nın ya da doğru yaşamın örneğinin ateş, ya da ruh ya da ışık ya da düşünce ya da başka bir şey olup olmadığının artık doğru yaşamın örneği olduğu sorusu kadar inançla ilgisiz olduğunu söylerim” (Spinoza, 2008, s. 275).

Böylece Spinoza’nın, inancın pratik amaçları yerine getirildiği sürece, inanç hakkındaki tüm teorik farklılıklara izin verdiği -ve dolayısıyla teorik temellerin herhangi bir değerini veya önemini kabul etmediği - görülmektedir.

Ancak, teorik temeli ne olursa olsun, pratik davranışı inanç için tek ölçü yapmaya eğilimli bir düşünürün, bu görüşü ile inanç için belirleyici olan şeyi yok edebileceği açıktır: Zira bu esasa göre, tamamen inancın dışında olan bir çerçevede elde edilen erdemli davranış, dini çerçevede elde edilene eşit olmaktadır.¹³ Ya da başka bir deyişle, ister inançla gerçekleşsin ister inançsız gerçekleşsin erdemli davranış kendi başına bir amaç haline gelmektedir. Birçok dindar insan pratik davranışların dinde en önemli şey olduğu öncülünü kabul ettiklerinde, hepsinin ondan çıkan zaruri sonucu kabul edeceğini düşünmek zordur. O sonuç, bu davranışın, dinin kendisine davet ettiği aynı amaçları

¹³ Spinoza’nın şunu amaçladığı açıktır: Erdemli davranış, kendisi zatından dolayı önemlidir ve bu erdemli davranışı yapmış olan kişinin, herhangi bir semavi inanca veya dine ya da semavi olmayan dine ait olması önemli değildir. Zira davranış, inanan olsun ya da olmasın, onu gerçekleştiren kişinin dinine bakılmaksızın erdemlidir.

uyguladığı sürece, dini esaslar üzerine kurulmuş olsun ya da olmasın peşinden koşulan amaca uygun sayılmasıdır. Spinoza bu sonuca vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle, erdemli davranışı kişinin dini esaslara göre yapmasının ya da dini olmayan esaslara göre yapmasının bir önemi olmadığına vurgu yapmaktadır. Zira şöyle demektedir: “Tanrı’nın, adalet ve yardımseverlik uygulamasını, doğal yeteneklerimiz aracılığıyla öğrettiği ve buyurduğu ve özel vahiyler gönderdiği durumlar arasında hiçbir fark görmüyorum” (Spinoza, 2008, s. 356).

Dini ayin ve ritüellere gelince, onlar hakkında Spinoza şunu söylemektedir: “Dışsal ibadete gelince, bunun Tanrı’nın gerçek bilgisine ve bunun zorunu neticesi olan gerçek Tanrı sevgisine hiçbir katkısı olmadığı muhakkaktır, aksine, onlara zarar verebilir; o halde, bu ibadete barışı ve kamu düzenini bozacak ölçüde değer vermemek gerekir” (Spinoza, 2015, s. 31).

Kutsal Kitabı bilmeyen ancak yine de hayat hakkında geçerli görüşlere sahip olan ve hayatında erdemli bir şekilde davranan bir insan, Tanrı katında kutsanmıştır. Erdemli pratik davranış, Spinoza’nın gözünde dinin yüce hedefidir. Bu davranışın temeline bakılmaz. Başka bir deyişle, erdemli davranışı yapan kimse ister Yahudi olsun ister ise Hristiyan olsun, erdemli ve doğru bir kişi olarak kabul edilir (Spinoza, 2008, s. 101-117).

Burada kişinin şunu sorma hakkı vardır: Spinoza inançsız olsa da erdemli davranışın kişinin mutluluğa ulaşmasına kefil olduğunu vurgulama konusunda neden bu kadar hırslıdır? Kişi bunda, kendi özel konumundan dolayı bir tür kendini savunma ya da haklı çıkarma olduğunu göremez mi? Aslında o, kendisinin zamanının yaygın dinlerinden (Yahudilik ve Hristiyanlık) kopmakla suçlayanlara, bu durumun kendisini aynı derecede dindarlık mutluluğundan alıkoymadığını söyleyerek cevap vermek istemiyor muydu? Bu yorumun geçerliliğinin kanıtı şudur: İster bir dine ait olsun, isterse ait olmasın erdemli davranışın önemini vurguladıktan sonra, bu düşüncesini Yahudilerin görüşüyle karşılaştırmakta olduğunu görmekteyiz. Zira diyor ki:

“Eğer doğru görüşler ve doğru bir yaşam yoluna sahip olanlar onlara vahiy yoluyla Musa’ya belli edilen belgelerle değil de sadece aklın ışığıyla ulaşırlarsa, Yahudiler

doğru görüş ve yaşam yolunun kutluluğa ulaşmada hiçbir yararı olmadığına inandıkları için, böyle insanların tam tersi bir düşünce biçimine sahiptirler” (Spinoza, 2008, s. 116).

Ancak Spinoza, elbette, uzun zaman önce Yahudi inancını terk etmiştir. Düşünceleri ve rasyonel mantığıyla çeliştiği sürece Yahudilerin böylesi görüşlerinin çoğunu reddedecektir. Mesele bu kadarla da kalmıyor: O, sadece, ister dini ister din dışı olsun erdemli davranışın kastedilen amacın gerçekleştirilmesine yol açtığını söylemekle yetinmiyor. Fakat o, daha ileri gidip şöyle diyor: İnançlar, yalnızca genelin / halkın davranışlarını değerlendirmek veya düzeltmek için faydalıdır. Özele yani mantıksal akıl sahiplerine gelince, onlar tamamen bunlara ihtiyaç duymayabilirler. Hatta dakik mantıkla düşünürlerse onlara ihtiyaç duymamaktan başka seçenekleri yoktur.

İnsanlardan genel ve özel kesimin ihtiyaçları arasındaki bu ayrım, tarihçilerin çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır: Spinoza, çocuklara kiliseye gitmeleri ve ebeveynlerine itaat etmeleri tavsiyesinde bulunmuştur ve oturduğu evin kadın sahibi Spinoza’ya, inandığı inancın kendisine kurtuluşgetireceğine inanıp inanmadığını sorduğunda Spinoza, kadının inancının iyi bir inanç olduğunu ve ondan başkasını aramaya ya da inancının kurtuluşuna yol açmasından şüphe etmesine gerek olmadığı ancak inancının huzura yol açması gerektiği cevabını vermiştir. Bu rivayet, insanların huzur içinde yaşamalarına yol açtığı sürece inandıkları inanç türüne Spinoza’nın önem vermediğini ortaya koymaktadır. Spinoza, geneli/halkı inandıkları şeylerle baş başa bırakmayı tercih etmektedir. Bu, ona göre, bu inançların halkın akıl ve entellektüel düzeyleri bakımından yararlı işlevlerinin olduğu, bu inançların halkın seviyesine uygun olduğu anlamına gelmektedir (Zakariya, 2008, s. 188-189).

Nitekim Spinoza, genelin / halkın ve özelin ihtiyaçları arasındaki ayrım hakkındaki bu görüşünü açıkça belirtmiştir. Dini yazıların sadece halkı tatmin ettiğini vurgulamıştır. Halbuki, düşünür onlara ihtiyaç duymayabilir ve buna rağmen halk arasındaki dindarların ulaşmadığı bir seviyeye ulaşabilir. Bu noktada Spinoza, Yahudilerin peygamberlerinde meydana gelen bilgi hatalarından birçok örnek vermeye başlamıştır. Onlardan birisi de Musa’nın kendisidir. Bu hatalar halk tarafından kabul edilebilir, ancak düşünürler onları eleştirmeden kabul edemezler.

Spinoza'nın bu bağlamda inandığı gerçek görüş şudur: Biz, Tanrı'nın kudretine dair bir delil bulmak ve aynı zamanda kendimizle tutarlı olmak istemiştizdir. Zira sahip olduğumuz beşeri aklımızın kendisinde en büyük delil vardır. Bu ilahi kudretin tezahürü olması için; mesela Peygamberlerin haber verdikleri olağan dışı varsayılan bilgiye ve doğa yasaları dışında yani doğa yasalarına uymayan mucizelere ihtiyaç yoktur. Fakat kendi aklımız bir mucizedir. Bizim doğayı anlamak ve kontrol altına almak için uğraşımız bir mucizedir. Spinoza'nın görüşüne göre, bu kudreti yani ilahi kudreti ispatlamak için akla karşı çıkan ve doğanın dışına çıkan mucizeleri kabul etmenin bir anlamı yoktur.

Bununla birlikte, doğru bir şekilde nasıl kullanacağını bilmedikleri için aklın mucize oluşunu anlamayan genele / halka kendi dillerinde konuşulmalıdır; Spinoza'nın Blyenbergh'e yazdığı 19 numaralı mektubunda söylediği gibi, dini metin de böyledir:

“Kutsal kitap, bilhassa sıradan halka uygun düşüğü ve hizmet ettiği için sürekli insani bir tarzda konuşur, zira sıradan halk yüksek mevzuları algılayabilir değildir. Zaten ben de bu yüzden, Tanrı'nın peygamberlere selamet için zorunlu olduğunu vahyettiği her şeyin yasa biçiminde yazılmış olduğunu inanıyorum. Ve bu şekilde peygamberler de eksiksiz meseller oluşturmuşlardır. Biricisi, selamete ve mahva götüren yolları vahyetmesinden ve bunların neden olmasından ötürü Tanrı'yı bir kral ya da yasa koyucu gibi tasvir etmişlerdir. Böylece peygamberler birer nedenden başka bir şey olmayan bu yolları yasa diye adlandırmış ve yasa şeklinde yazıya dökmüştür. Kaza, bu yolların zorunu neticesinde başka bir şey olmayan selameti ve mahvı da ödül ve ceza diye ifade etmişlerdir. Peygamberler bütün sözlerini hakikatten ziyade bu mesel çerçevesinde uyarlamıştır. Onlar Tanrı'yı bazen öfkeli, bazen merhametli, bazen gelecekte medet umar, bazen kıskanç ve şüpheli, hatta şeytan tarafından ayartılan bir insan biçiminde tasvir etmiştir sürekli. Dolayısıyla filozoflar ve onlar gibi yasanın üstünde olan hiç kimse, yani onu bir yasa saydıkları için değil, çok değerli bir şey sayıp sevdikleri için erdem peşinden giden hiç kimse, bu gibi sözlerden rencide olmamalıdır” (Spinoza, 2014, s. 134).

Böylece Spinoza, halkın dini meselelerde insan biçimciliği kullanmaya eğilimi olarak adlandırdığı şeyi eleştirmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme* kitabının mukaddimesinden itibaren o, insanların kurbanlarla ya da dualarla kötülüğü uzaklaştırma girişimini ve felaketleri tanrıların gazabı olarak yorumlanmasını kınadığını ifade etmektedir. İnsanın kapsamlı doğa yasalarını bilmesinin bu tür hataları önleyebildiğine vurgu yapmaktadır: Çünkü ona göre, hurafe ancak cehalet ve korkunun ürünüdür.

O, şöyle ifade edilen görüşe saldırmaktadır: “İlahi kudret, mucizelerde olduğu gibi, doğayı normal seyrinden dışarı çıkarmakta kendi ifadesini bulur.” Ona göre, bu olayların ilahi kudrete atfedilmesi sadece onlarla ilgili kanunları bilmemekten kaynaklanmaktadır. Mucizelerin var olduğunun söylenmesi, Tanrı ve doğa şeklinde iki kuvvetin var olduğu ve iki kuvvetten her birisinin, diğeri çalışmayı durdurduğunda çalıştığı inancını zımni olarak içermektedir: Zira doğa yasaları durunca Tanrı’nın gücü mucizelerde ortaya çıkmaktadır. Tanrı istediği için ateş İbrahim’i yakmamıştır. Doğanın gücü, ilahi irade mucizeler durumunda doğa yasalarının durdurulmasına müdahale etmediğinde ortaya çıkmaktadır.

Bu görüşün sahipleri, yani İbrahim’in öyküsünde ateşin yakmaması gibi doğal yasaların durdurulmasına ilahi müdahale söz konusu olunca mucizelerin gerçekleştiğini söyleyenler nasıl uzlaştırabilirler? Bu düşüncenin sahipleri, Tanrı’nın doğanın yaratıcısı ve içindeki her şeyi kontrolünde tutan olduğuna dair inançlarını bununla nasıl uzlaştırıyorlar? Bu son inanç, doğada meydana gelen her şeyde kapsamlı yasaların dışına çıkmanın olanaklı olduğu anlamına gelmektedir. Onda zaruri olarak ilahi emrin dışına çıkmak söz konusu olmaktadır. Tanrı’nın, doğanın kanunlarına aykırı bir biçimde davrandığını doğrulayan kimse (ki burada kastedilen mucizedir) aynı zamanda, Tanrı’nın kendi doğasına aykırı bir biçimde davrandığını da doğrulaması gerekmektedir. Bu husus mantıksal olarak kabul edilemez.

Spinoza, bu mucizelere inancı, mantıksal analiz ve açıklama olarak ileri sürmektedir: Mucizeler fikri ilk Yahudiler arasında ortaya çıkmıştır. Çünkü onlar, etraflarındaki Yahudi olmayanların güneş, ay, toprak, hava, ağaç, deniz gibi görünen tanrılara taptıklarını görünce, etraflarında yaşayan bu insanları, bu tanrıların zayıf ve kendileri için yararsız olduğuna ikna etmek istiyorlardı. Yahudiler, o insanlara kendilerinin görünmez bir Tanrı’ya ibadet ettiklerini ve bu Tanrı’nın doğanın efendisi ve kontrol edeni olduğunu ve bu görünmez Tanrı’nın, insanların ya da Yahudilerin çıkarları için doğaya düzen vermiş olduğunu gösteren birçok mucizeye sahip olduğunu göstermişlerdir. Başka bir deyişle, mucizeler Yahudilerde ortaya çıkmıştır. Çünkü görünür tanrılara tapan Yahudi olmayanları, bu tanrıların Yahudilerin görünmez Tanrısına boyun eğdiğine ikna etmek istemişlerdir (Spinoza, 2008, s. 121-122).

Spinoza, Musa'nın bildirdiği gibi Adem ve Havva'nın hikâyesini, sadece pratik yararı olan bir mit / efsane olarak yorumlamaktadır. Başka bir deyişle, Adem'in öyküsü ve aynı zamanda Eyüb'ün öyküsü sadece bir örnek veya bir hikayedir (Spinoza, 2008, s. 97-98). Spinoza, Adem'in hikayesinin anlamını açıklamaya çalışırken şöyle diyor: “Eğer insan özgür doğmuş olsaydı, ne iyiyi ne de kötülüğü bilemezdi” şeklinde söylenilen fikrin bir ifadesidir bu. Zira Adem, ancak bilgi ağacından yedikten sonra iyiyi ve kötüyü tanımıştır.”(Spinoza, 2013, s. iv.lxviii. Not).

Ama onun toplum düşüncesi, hatanın veya kötünün genel olarak doğanın halinde, başka bir deyişle, kendi yasaları ve sistemleri olan bir toplumun oluşmasından önceki durumda var olamayacağına onu ikna etmektedir. Zira kötülük sadece toplum içinde ve bu toplumun özel değerleri yolu ile anlaşılmaktadır. Bu nedenle, “doğal durumda günahın var olduğunu düşünemezdik ya da Tanrı'yı insanın günahlarını cezalandıran bir hakim olarak hayal edemezdik, bu durumda ne adalet ne de yardımseverlik olasılığı olduğu için dindar ve dinsiz olan, ahlaklı ve ahlaksız olan arasında hiçbir fark olmadan...” (Spinoza, 2008, s. 358-359).

Nerede olursa olsun adalet ve hayırseverliğin varlığı tasavvur edilmeyince, kötülük ve hatanın da tasavvur edilmediği açıktır. Kötülük düşüncesinin insandan bağımsız bir varlığı yoktur. Zira insan ya da daha doğrusu toplum olmasaydı, kötülükten söz edemezdik. Buna göre yeni temel şöyle olmaktadır: “Tanrı'ya karşı günah işlediğimizi söylediğimizde uygunsuzca ya da, tıpkı insanların Tanrı'yı kızdırdığını söylediğimize olduğu gibi, insana özgü tarzda konuştuğumuzu da iddia ediyorum” (Spinoza, 2014, s. 132).

Bunun nedeni, doğada meydana gelen her şeyin zorunlu yasalara göre olmasıdır. Kötülük olarak isimlendirilen şey, sadece belirli bir olayın belirli bir bakış açısından yapılan beşeri bir yorumudur. Doğanın yasaları - veya ilahi emirler – hiçbir kimse tarafından ihlal edilemez. O halde, hata sadece beşeri bakış açısından var olur. İlahi bakış açısından ya da evrenin kapsamlı sistemi (ve bu iki ifade Spinoza'ya göre eş anlamlıdır) açısından, böyle ahlaki hükümlerin olması mantıksal olarak imkansızdır.

4.13. Dini Olgunun Göreceliliği

Spinoza, dini olgu ile eşyaya ait genel düzen arasında bir tür uyumsuzluk belirlemiştir. Zira dini olgu, her şeyden önce bir beşeri olgudur. İnsan, belirli bir güvenlik elde etmeye ve özel korkuları önlemeye çalışır. Eşya için geçerli olan külli sistem ise, insan ya da başka bir varlığın taleplerini dikkate almayı hedef edinmeyen zaruri bir sistemdir. Böylece Spinoza, doğa yasalarının dini olgularla uyummadığı yani farklılaştığı sonucuna varmaktadır. Çünkü birincisi kapsamlıdır, insanın isteklerine göre yürümez, ikincisi ise sadece insanın yararını amaçlar. Başka bir deyişle, dinin amacı insanın çıkarlarını sağlamaktır. Spinoza, ilk görüşte çarpıcı görünebilecek bir fikre ulaşmaktadır. Ama bu fikrin yorumlanması, onun felsefesinin ilkeleri ışığında kolaydır: bu fikir, dini olgunun ilahi iradenin ürünü olmadığı sonucunu açığa çıkarır. İlahi irade, - Spinoza'ya göre bu kelimenin özel anlamıyla - doğanın ve yasalarının toplamıdır. Dini olgu, yalnızca insanın faydasını hedefleyen bir beşeri olgudur, insanın durumlarını ve ilişkilerini düzenlemeyi amaçlamaktadır, insan toplumunun dışında da bir varlığı yoktur (Spinoza, 2008, s. 308-309).

Dini insan doğasına dayandırmak, onun göreceli olduğu sonucuna götürmektedir. Zira o, bir bütün olarak, bir beşeri olgudur. Bir tarihsel bir başlangıcı vardır ve buna göre gelişir. Bu tarihi sayesinde tam bir şekilde yorumlanabilir. *Teolojik - Politik İnceleme* adlı kitap, tarihsel ve sosyal bir olguyu ifade etmesi açısından, - özellikle de Yahudiliği - kutsal kitapları sunmak için ve öğretilerini ortaya çıktıkları zamanlarının doğasıyla ilişkilendirmek için ayrıntılı bir girişi içermektedir. Başka bir deyişle, onlar zamanlarının ürünüdürler, insan toplumunun dışında dinin hiçbir varlık sahası söz konusu değildir.

Fransız filozof Brunschvicg, şöyle demektedir: Spinoza, bilimsel araştırmacılar tarafından uygulanan yöntemle, çağdaş bilim tarafından onaylanan bilimsel sonuçlara ulaşmış, bunu Yahudi kitaplarına uygulamıştır (Zakariya, 2008, s. 193). Doğal olarak, dinsel olgu ile toplumsal ve tarihsel koşullar arasındaki bu bağ, dinlere bakışta geniş bir ufka yol açmıştır. Böylece Spinoza'nın akli, tüm inançları hoşgörü içerisinde derin ve kapsamlı incelemekte ve her birini kendi özel şartları ışığında anlayabilmektedir. Spinoza, bu geniş ufku, sıkı dini görüşü dile getiren Ahbert Burgh ile yazışmasında dile getirmiştir. Bu kişi 67. Mektupta, Spinoza'ya sorular biçiminde çeşitli eleştiriler

yöneltmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Doğu ve batıdaki tüm filozofların doktrinlerini ve felsefe dünyasında nelerin ortaya çıktığını ve gelecekte neyin ortaya çıkacağını gördünüz mü de kendiniz için en iyi felsefeyi aldığınızı iddia ediyorsunuz? Neden Mesih'e inanmıyorsunuz? Senin aklın Mesih'e inananların tümünden ve tüm peygamberlerden daha mı üstündür? Senin aklın Mesih'in aklından daha mı üstün? (Spinoza, 2014, s. 315-316) Spinoza, 76. Mektupta onun sorularına ve eleştirilerine şöyle cevap vermektedir: “En iyi felsefeyi benim bulduğum gibi bir iddiam yok; anladığım şeyin doğru olduğunu biliyorum, o kadar. Bana bunu nereden bildiğimi sorarsan, sen üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu nasıl biliyorsan ben de bunu öyle biliyorum, derim” (Spinoza, 2014, s. 344).

Diğer sorulara da aynı şekilde şöyle diyerek cevap vermektedir: Sen, inancının en iyi bir inanç olduğunu düşünen kişi, bunu nasıl biliyorsun? Doğu ve Batı'nın tüm inançlarını, ortaya çıkanları ve çıkacak olanları gördün mü? Diğer inanç sahibi de, inancını en iyi inanç olarak görmek hususunda aynı hakka sahip değil midir?

Dolayısıyla açıktır ki, Spinoza'nın dine bakışı, herhangi bir inancın zatına, ya da herhangi öğretilerin kendisine karşı bağınazlıkla daralmasını sağlayan husustan kopuk olarak geniş ufuk, bilimsellik ve objektiflik yoluyla ayırt edilmektedir. Kişi onun yazılarını derin ve kapsamlı incelemeden, onun gerçek duyguları hakkında dakik bir hüküm çıkartamaz. Ama eğer doğruysa -Nietzsche'nin dediği gibi - tarihsel eleştiri en son devrime uygulanan kesin eleştiridir. A. Rivaud'nun da vurguladığı gibi, Spinoza'nın tüm dinlere karşı ayakta durması kaçınılmazdır. Bu nedenle, on yedinci yüzyılda, Spinoza'nın muhaliflerinin ona her vesile ile zulmetmeye çalışmış olduklarını görmekteyiz (Zakariya, 2008, s. 194).

Spinoza'nın dehasını kanıtladığı önemli bir nokta vardır: O, dini metinlerin incelenmesinde modern tarihsel metodolojiyi önceden uygulamıştır. Eski Ahit yani Tevrat ile ilgili ilk eleştirel çalışmayı yapmıştır. Spinoza, sorunu nasıl sunacağını ve çalışmanın hedefini nasıl belirleyeceğini bilmiştir. Dahice bir sezgiyle, on dokuzuncu yüzyılda bilim adamlarının bulgularına önceden ulaşmıştır. Bu demek oluyor ki o, zamanının en az 200 sene ilerisindeydi. Hatta kutsal metinleri incelemek için tarihsel metodolojiye öncülük eden kişi olarak değerlendirilen Richard Semon bile, daha çok Spinoza'dan yararlanmıştır.

Spinoza'nın, *Teolojik - Politik İnceleme* kitabını yazmasındaki nihai hedefi, onu doğru anladığımızda, kutsal yazıların bağnazlığı öğretmediğini, ancak hoşgörü ve sevgiyi öğrettiğini kanıtlamaktır. Bu nedenle onları cinayet, suikast, fanatizm, sivil ve dinî savaşımlara izin veren teolojik fetvaları başlatmak için kullanmamalıyız. Bu kitaplar bize hayattaki davranışlarımız için gerekli olan bazı temel hakikatleri, Tanrı'nın, kendisini hayal ettiğimiz her yerde var olduğunu öğretmektedirler. Spinoza'ya göre din, her şeyden önce ve sonra sevgi, iyi muamele ve düzgün davranıştır. Fakat tüm bunların dışında kalan ayinler ve törenler, bu dinden farklıdır ve özde etkili olamazlar. O halde Spinoza'nın gözünde dinin bir öz tarafı var, bir de dış kabuk ve kalıplar var. Önemli olan, kabuk değil özdür. Önemli olan, dinler tarafından öğretilen ve iyi amellere davet eden ruhsal mesajdır.

Spinoza'ya göre felsefe, aynı hakikatlere iman ve teslimatla değil de akıl ve kanıtla ulaştırmaktadır. Bu nedenle, hakikate ya da kurtuluşa giden iki yol vardır: felsefenin yolu ve dinin yolu. İlki sadece aydınlara hastır. İkincisi ise, akıl ile hakikate ulaşamayan halkın geneline hastır. Bu söz, İbn Rüşd'ün sözüne benzemektedir.

Spinoza'ya göre Tanrı'yı tasavvur etmenin iki yolu vardır: Tanrı'yı Musa, İsa ve genel olarak peygamberler vasıtası ile insanoğlunun hayal gücüne ve tutkularına hitap eder bulduğumuz dinin yoludur. Bir de şu vardır: Tanrı, felsefî ve rasyonel algıya göre doğaya eşit ve onunla uyumludur. Böylece, Kutsal yazılar bize, Tanrı'ya, sıfatlarına ve insanlarla ilişkilerine dair felsefî anlayışın doğası hakkında hiçbir şey veremezler. Zira bunlar sadece felsefeye has kılınan şeylerdir.

Aslında, Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı kitabıyla, bağnaz teologların irrasyonel yorumuyla karşı karşıya olduğu Kutsal yazılara rasyonel bir yorum sunmayı hedeflemektedir. Böylece Spinoza'nın savaşı, tüm fanatiklerle olmuştur.

4.14. Richard Semon'a Göre Kutsal Metinlerin Tarihsel Eleştirisi ve Spinoza ile Karşılaştırılması

Richard Semon, dini düşünce tarihide, en az Galileo'nun fizik ve astronomik düşünce tarihinde meydana getirdiği o devrim kadar önemli olan bir devrim meydana getirmiştir. Nitekim tarihte ilk defa kutsal metinler için bilimsel temelli tarihsel eleştiriye kurmuştur. Tabii ki, Spinoza ondan kısa bir süre önce bunu yapmıştı. Fakat Spinoza, felsefî sezgi

yoluyla sonuçlarına ulaşan bir filozoftu ve Richard Semon gibi profesyonel bir akademisyen ya da tarihçi değildi (Salih, 2010, s. 107).

Richard Semon, 1638 yılında Fransa'da Dieppe şehrinde doğmuştur. Babası bir demirci olduğundan çok mütevazı bir ailedendi. O, rahiplik okuluna girebilmiş, zekası ve güçlü iradesi nedeniyle öğrenme merdiveninde yükselebilmiştir.

Richard Semon, bir dil ve tarihbilginiydi. Şu temel prensipten hareket etmiştir: Orijinal metin bozuk veya yanlışsa, üzerine kurduğumuz bütün teolojik fetvalar veya felsefi derin düşüncelerin hepsi kendiliğinden çökecektir. Bu nedenle, herhangi bir dini veya teolojik yargıya varmadan önce Kutsal Yazılar (Tevrat ve İncil) hakkında bilimsel bir araştırma yapmak kaçınılmazdır. İşte onun içerisinde uğraştığı ve tüm hayatını kendisine adadığı misyon budur. Fakat tehlikeli bir misyonla / görevle uğraştığını bilmiyordu. O, çoğunluk mezhebine mensup hevesli bir Katolik olmasının, kendisini fanatiklerin gazabından korumak için yeterli olduğunu düşünüyordu. Fakat yanılmıştı. Zira onlar tarafından gelen şiddetli bir saldırıya maruz kalmıştır.

Richard Semon'a göre, bir metni anlamak için sadece metni okumak yeterli değildir; onun hakkında şu soruları da sormamız gerekmektedir: Bu metni yazan tam olarak kimdir? Metin eski olması itibarı ile orijinal sahibine atfedilmiş midir, değil midir? Hangi şartlarda ve hangi asırda onu yazmıştır? Hangi amacı gerçekleştirmek için yazmıştır? Ayrıca metnin başına daha sonra bazı değişiklikler ve dönüşümler gelmiş midir? Antik çağdaki metinlerin - yani matbaanın icat edilmesinden önce - el ile yazıldığını bilmemiz gerekmektedir. Bu nedenle, metinleri kopyalayanlar bazen gözden kaçırmakla veya gafletle bazı kelimeleri unutuyorlardı ya da cehalet yoluyla bazılarını başkasıyla değiştiriyorlardı. O kitaplar gelmelerinden itibaren basılmış olsalardı bu olmazdı. Bunu, zaman zaman bazı basılı hataların da meydana gelmesine rağmen söylüyoruz (Salih, 2010, s. 108).

Bütün bu sorular ve soruşturmalar, örneğin Homeros'un veya Platon'un metinleri gibi şiir ve düzyazı edebi metinler için önemlidir. Peki, Kutsal Kitap gibi kutsal metinler niçin? Onlar temelde daha fazlasını ifade ederler. Zira hayatımızı düzenleyen ve yürüten teolojik yargıların hepsi o kutsal metinlerden kaynaklanmaktadır. Ancak, edebi ve sıradan metinlere uyguladığımız aynı yaklaşımı kutsal metinlere uygulama hakkımız var

mıdır? Bu soru Richard Semon tarafından ortaya atılmamıştır. Durum ne olursa olsun Kutsal Kitap, garip ve çelişkili öyküler ve efsanelerle dopdolu büyük bir karışım gibi görünmektedir. Bu nedenle, bu çelişkiyi ortadan kaldırmak ve doğru orijinal versiyonuna ulaşmak için derinlemesine tarihsel ve dilbilimsel bir çalışma ve araştırma yapmak kaçınılmazdır. Richard Semon'un yaptığı ve din adamları tarafından yapılan şiddetli eleştirilere maruz kaldığı şey budur. İlk önemli kitabını 1678'de şu başlıkla yayınlamıştır: *Eski Ahit İçin Eleştirel Tarih*. Daha önce de söylediğimiz gibi bu gerçek bir devrimdi. Richard Semon, girişte projesini açıklayarak şöyle söylemektedir: Kutsal Yazılardaki hakikatlerin kaynağı ilahidir, başka bir ifadeyle, doğrudan Tanrıdan gelmişlerdir. Bu yazıların Tanrı'nın sözü olduğunu reddeden herhangi bir Yahudi ya da Hristiyan yoktur. Ama sorun başka bir yerde saklıdır. O da şudur: Kutsal Kitabı koruyan ve onu nesilden nesile aktaran insanlardır sorunun kaynağı; dolayısıyla Kutsal metinler bozulma ve değişime uğramıştır (Salih, 2010, s. 108-109).

Burada Spinoza'nın pozisyonu ile Richard Semon'un pozisyonu arasında temel bir fark vardır. Spinoza, kutsal yazıların kutsal kökenini sorgulama noktasına gelip onları basit Yahudi yazarların yazdıklarından daha fazla hayal gücü ile yazdıkları beşeri yazılar olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle onun cemaati onu saflarından ayırmıştır ve hatta onu öldürmeye çalışmıştır ve diğerleri de onu dışlamışlardır. Aksine, Richard Semon, sadece Kutsal Kitaba inanan Protestanlara karşı Katolik mezhebini savunmaya çalışmaktaydı. O, Kutsal Kitaplarda tahrifin, bozulmanın meydana geldiğini, söylediğimiz gibi, sadece İncil'e inanan Protestanları eleştirmek için iddia etmiştir. Bu eleştiri Katolikleri kızdırmıştır. Zira onlar Kutsal Kitabın tarif edilemeyeceğine inanmaktadırlar. Richard Semon'ın kitabı mahkûm edilmiştir ve kitap yakılmıştır.

Bu olaydan sonra Richard Semon, polis tarafından gözetim altına alınmıştır ve neredeyse gizlice yaşamıştır. Daha sonra Paris'ten ayrılıp sorunlardan uzak durmak için Normandiya'daki köyüne dönmüştür. Ancak, devlet güvenliğini tehdit eden tehlikeli bir insan gibi, polis tarafından gözetim altında tutulmaya devam edilmiştir ve düzenli olarak sorguya çekilmiştir. Bütün bunlar, onun kilisenin Kutsal Kitapla ilgili eleştirel olmayan görüşlerine karşı çıkan bir kitap yazmış olmasından kaynaklanmıştır (Salih, 2010, s. 110).

Ama Richard Semon'a ulaşan ve tüm bu laneti ve kızgınlığı kendisine çeken şey nedir? Yahudilerden ve Hristiyanlardan milyonlarca insanın inandığının aksine Tevrat'ın Musâ tarafından yazılmadığı ispatlanmıştır. Bunun kanıtı, Musâ döneminde ve zamanında bilinmeyen birçok tanıklıklar, hüküm, emsal ve ifade üslubunu içermesidir. Onlar ancak ondan uzun bir süre sonra ortaya çıkmıştır. Özellikle bilimde derinleşmiş profesyonel bilim adamları tarafından uygulandığında tarihsel yaklaşımın önemi işte burada saklıdır. Buna ek olarak Tevrat, Musa'nın cenazesinden ve bu cenazede ne olduğundan bahsetmektedir. Herhangi birisi kendi cenazesi hakkında nasıl konuşabilir? Beş Bölümü ile Tevrat, Musa'nın ardında kademeli aşamalarda yazılmıştır. Aslında, Semon'un eserlerinde dini makamları rahatsız eden şey, edebi metinlere uygulandığı şekilde dini metinlere tarihsel yöntemi / yaklaşımı uygulamacesaretine sahip olmasıdır. Bu yöntem / yaklaşım, antik Yunan ve Roma el yazmalarını incelemek için araştırmacılar tarafından geliştirilmiştir. Semon'dan önce bunu dini metinlere uygulamak için kimse cesaret edememiştir. Bu, geleneksel inanan kimseye göre affedilmezdir. Çünkü temel inançlarına dokunmaktadır (Salih, 2010, s. 112).

4.15. Felsefe ve Din Arasında Spinoza

Spinoza dönemindeki ana sorun nedir? Hatta Avrupa modernitesinin oluşumundan beri üç yüz yıl boyunca temel sorun nedir? Bu, din ve dini köktencilik sorunudur. Eğer bu noktayı anlamazsak, bunu yeterince özenle araştırmazsak, modernitenin ve büyük savaşlarının özünü asla anlayamayız. Spinoza, 1670 yılında *Teolojik-Politik İnceleme* kitabını yayınladığında bu onun, 200 yıl ve daha uzun süren şiddetli savaşlardan birine dahil olduğu anlamına geliyordu. Nitekim o, din ve siyaset arasındaki ilişkileri ya da din adamları ve hükümet yetkilileri arasındaki ilişkileri sınırlandırmak istemiştir. Ayrıca, birinci derecede, şu temel şeyi kanıtlamak istemiştir: Felsefi düşünce özgürlüğü, vicdan, inanç ve konuşma özgürlüğü, devletin genel huzuruna asla zarar vermez ve ilahiyatçıların iddia ettiği gibi ahlaksızlığa ve bozgunculuğa yol açmaz. Aksine bu özgürlükler, bu huzurun gerçekleşmesi ve toplumda dürüstlük ve ahlaki eğilimin yaygınlaşması için temel bir şarttır. Sonuç olarak, kendilerini yasaların sınırları içinde ifade ettikleri sürece entelektüel ya da felsefi özgürlüğe baskı yapılmamalıdır (Spinoza, 2008, s. 13-14).

Aslında bu kitap, Spinoza'nın zamanının dini ve siyasi ilişkilerine ilk müdahalesini temsil etmektedir. Dolayısıyla bu, onun çalışmaları arasında özel bir yeri işgal etmektedir. Zira o, Hollanda tarihinde kritik bir aşamada ortaya çıkmıştır. Çoğunluk dinini oluşturan Protestanlık başta olmak üzere çeşitli Hristiyan mezhepleri arasında teolojik tartışmalar bu dönemde çok şiddetliydi. Bu, Katolikliğin neredeyse tamamen egemen olduğu Fransa, İspanya veya İtalya'nın aksinedir. Çeşitli Protestan mezhepleri arasındaki bu teolojik çatışmalar önce Calvinist doktrininin zaferine yol açmıştır. Bu farklı topluluklar arasında oldukça barışçıl bir birlikte yaşam oluşmadan öncedir. Çoğu ülke kendi bölgelerinde sadece bir mezhebi kabul ederdi ve diğer tüm Hristiyan mezheplerini, Hristiyan dininin doğru çizgisinden sapmış olarak damgalayıp yasaklıyordu. Bu yüzden onlar, heretik / kafır veya sapkın mezheptirler ve onların kafır sayılmaları, takipçilerinin kınanması, siyasi ve medeni haklarından men edilmesi helal sayılmaktadır. Katolik mezhebinin Fransa, İspanya, İtalya ve Portekiz'de Protestanlara yaptığı şey budur. Sadece İngiltere, mezhepçilikten ve grupçuluktan kurtulma yönünde, başka bir deyişle Hollanda'nın izlediği yönde yürüyordu (Salih, 2005, s. 201).

Bahsedilen teolojik çatışmalara ek olarak, bir de otorite çatışmaları vardı. Bunlar, Orange kraliyet ailesi ile şehirleri ve bölgeleri yöneten yerel konseyler arasındaki çatışmalardır. Kral Gollauwe II'nin ölümünden sonra, "J.De Witt" adında aydınlanmış bir insan otoriteye / yönetime gelmiştir. Onun döneminde Hollanda bilim ve üniversitelerde bir yükselişe tanıklık etmiştir. Buna modern felsefenin yani Francis Bacon, Descartes ve Thomas Hobbes'un felsefesinin dahil olmasıyla tamamlanmıştır. Kültürel hayat canlanmıştır ve yayın evleri büyük bir etkinliğe tanıklık etmiştir. Hollanda, Avrupa çapında bir düşünce ve edebiyat feneri haline gelmiştir. Peki neden Spinoza kitabını yayınlamıştır? Avrupa'nın en hoşgörülü ve liberal ülkelerinde neden düşünce özgürlüğünü ölümü göze almış bir şekilde savunmuştur? Çünkü hoşgörü tam ve kamil olmamıştı. Spinoza'nın arkadaşları ve yayıncıları bu özgürlüğün ne kadar kısıtlı olduğunu biliyorlardı. Nitekim onlar yüksek bedel ödemişlerdir. İkincisi, devlet hoşgörülü olsa da, Kilise öyle değildi. Aydınlığı ve akılcılığı ile tanınmış yönetici De Witt ile fanatik Hristiyan din adamları arasında büyük bir farklılık vardı. Bu farklılık son aşamada Hollandalı liderin öldürülmesine yol açmıştır. Son olarak, Hollanda'nın yaşadığı hoşgörü atmosferinin tehdit edilmiş olduğunu ve Spinoza'nın bunu eleştirel felsefi hissi ile ilk bilen kişi olduğunu söyleyebiliriz. Protestan fanatiklerin, devrik

kraliyet rejimine bağılı oldukları ve onun geri dönmesini istedikleri bilinmektedir. Çünkü özgürlük ve hoşgörü atmosferinden nefret ediyorlar ve Hristiyan mirasını eleştiren yayınlanmış felsefe kitaplarına tahammül edemiyorlardı. Spinoza düşünce tarihindeki bu önemli kitabı yazdığında liberal sistemin yerleşmekte olduğu doğrudur. Onun dostu ve koruyucusu olan Hollanda'nın lideri, müreffeh ve görünüşte sağlam kurumlara sahip bir cumhuriyete başkanlık ediyordu. Fakat bu tarihten sadece iki yıl sonra, Hollanda'ya Fransız saldırısı gerçekleşmiştir, liberal yönetim tasfiye edilmiştir ve radikal monarşi iktidara geri getirilmiştir. Böylece Spinoza'nın tüm hayalleri çökmüştür ve böyle isimlendirilmelerinden hoşlandıkları gibi köktencilere veya ilahiyatçılara hakkındaki kötümser tahminleri doğrulanmıştır. Hastalığın ve belanın aslı, başka bir ifade ile tiranlığın ve felsefi özgürlüğün ortadan kaldırılmasının kökeni onlardır (Salih, 2005, s. 201-202).

Ancak Spinoza'nın kitabı, herhangi bir büyük felsefi kitap gibi, Avrupa'yı ve belki de tüm dünyayı kapsayacak şekilde Hollanda ortamını aşmaktadır. Birkaç çatışma seviyesini yansıtmaktadır. İlk önce teoloji ve siyaset arasındaki çatışma vardır. Buradan dolayı kitabın başlığı: *Teolojik-Politik İnceleme* şeklindedir.

Avrupa'da Rönesans'tan beri Kutsal Kitap ile tarihsel yaklaşım arasında ve dil bilimi veya filoloji bilimi denilen arasında ikinci bir çatışma vardır. On altıncı yüzyıldan beri, bazı aydınlanmış yazarların, Kutsal Kitabın doğru ya da doğruya en yakın versiyonuna ulaşmak için dilbilimsel ve tarihsel araştırma yapılması çağrısında bulundukları bilinmektedir. Bu, elbette Kutsal Kitabın yorumunu etkileyecek bir araştırmadır. Dolayısıyla bu, rahipler ve muhafazakârlar çevresinde öfkeli tepkilerin uyanmasına neden olmuştur. Spinoza bu büyük tartışmaya geri dönmüştür ve netleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

Son olarak, felsefe ve teoloji arasında var olan ebedi mücadele söz konusudur. Bu, İslam'ı ve fanatik din adamlarını içerecek şekilde Avrupa Hristiyanlığını aşan bir çatışmadır. Bu anlamda, Spinoza'nın kitabı evrenselidir ya da evrensel meseleleri ele almaktadır.

Aslında, Spinoza bu kitapta, Descartes'ın din adamları korkusu yüzünden 30 ya da 40 yıl önce kaçındığı sorunları tartışmıştır. Descartes ile karşılaştırılarak Spinoza'nın

cesurluğu ve çabası görülmektedir. Onun Leibniz (1646-1716), Malebranches (1638-1715) gibi Kartezyen / Descartesçi felsefenin öğrencisi olarak kabul edildiği doğrudur. Fakat o, üstadı Descartes'ı aşarak, akılcılık yöntemini üstadın cesaret edemediği başka bir alana uygulamıştır. Bu bağlamda, Fransa'da önde gelen tarih felsefecilerinden biri Ferdinand Alquie şöyle demektedir:

“Biliniyor ki, Descartes, gerçekliğin iki alanının öte dünyadaki ruhlarımızın kurtulmasına yol açan kutsal yazıların alanı ve fiziksel doğa alanı şeklinde ayrılmasına çok önem veriyordu. Burada, doğayı kontrol etmek ve insanın yararına kullanabilmek için olguları bilimsel olarak inceleyebiliriz. Descartes'a göre, bu iki alan birbirinden ayrılırsa asla çelişkili olmazlar. İşte bu doğrultuda, Descartes, dine maruz kaldığında ve akılcı yöntemini ona uygulamaya çalıştığında onu kırmak için yolun ortasında bekleyen ilahiyatçıların öfkelerinden tüm hile ve kurnazlıkla sakınmıştır” (Akt. Salih, 2005, s. 203).

Şimdi Spinoza ne diyor? Kitabının önsözünü okuduğumuzda, ilk bakışta bize öyle geliyor ki, o, üstadı Descartes ile aynı çözümü takip etmektedir. Çünkü o, felsefi özgürlüğü korumaya, inancı kurtarmaktan çok daha fazla önem veriyordu. Birbirine saldırmaması için felsefeyi kendi alanında ve dini de kendi alanında sınırlandırmaya çağırmıştır. Örneğin şöyle demiştir:

“Kutsal kitap akli bütünüyle özgür bırakır ve onda felsefeyle ortak olan hiçbir şey yoktur. Tersine kutsal kitap da, felsefe de kendilerine özgü temellere dayanırlar. Bunu mutlak olarak kanıtlamak ve sorunu baştan sona çözmek için, kutsal kitap'ın nasıl yorumlanması gerektiğini ve manevi şeyler hakkında içerdiği tüm bilginin, tabii ışıqla bildiğimiz şeylerden değil de, yalnızca ondan çıkarılmasının zorunlu olduğunu gösteriyorum... Vayedilmiş bilginin itaatten başka hedefi yoktur. Dolayısıyla, hedefiyle olduğu kadar, temelleri ve araçlarıyla da tabii bilgiden ayrılır. Böylece onda tabii bilgiye ortak olan hiçbir yan bulunmaz. Bunlardan her biri, diğerine aykırı düşmenden ve ona hizmet etmek zorunda kalmadan, kendi alanında sürer” (Spinoza, 2010, s. 49).

Bu pasajı ve diğerlerini okuduğumuzda, Spinoza'nın sorunu kendisinden kaçınarak çözdüğünü sanabiliriz. Zira akılcı filozof, felsefi düşüncüyü uygular ve kutsal yazıları hiç dikkate almadan doğayı inceler. Bir din adamı (ya da inanan), vahyin ötesine geçen felsefi ilkeleri ya da rasyonaliteyi / akılcılığı hesaba katmadan kutsal yazıları okur ya da yorumlar. Bu iki büyük kutup arasındaki ilişkinin, yani felsefe ile din arasındaki ilişkinin çözümü ilişkisizlik yolu ile olmaktadır anlamında, başka bir deyişle, felsefe ve din arasında tam bir ayrılık ve mutlak kopmadır. Fakat bu mümkün müdür? Din adamları, Galileo'yu hevasına göre doğayı yorumlamasına terk ettiler mi? Kutsal

Yazılar (Tevrat) tersini söylediği için onlar, “dünya güneş etrafında dönüyor” sözünden geri dönmeye onu zorlamadılar mı?

Aslında Spinoza bütün bunları biliyordu. Ama tehlikeli bölgede ilerliyordu. Yapacağı herhangi bir hatanın Hristiyan ve Yahudi radikallerin kendisine saldırımları için kullanılacağını biliyordu. Zira onlar, Descartes’ten şüphelendikleri gibi ve ondan da şüpheleniyorlardı. Spinoza, bu yüzden çok dikkatli olması gerektiğini düşünüyordu. Düşüncenin büyüklüğü, yükselen direnişlerin büyüklüğünde ya da meydana okuduğu ve her yönden çevrelediği tehlikelerde saklıdır.

Öte yandan, Spinoza’nın “*Politik Teoloji*” kitabını okumaya devam ettiğimizde, girişte belirlediği temkinli ve belki de kamuflaj prensiplerine uymadığı dikkatimizi çekmektedir. Zira o, maskeli olarak ilerlemek ve çevresindeki genel atmosferi dikkate almak zorundaydı. Hegel’in dediği gibi, felsefe zamanının ve asrının çocuğudur. Tamamen çağına karşı çıkamazsın ya da yaşadığın çağın tarihsel koşullarını ihmal edemezsin. Ne kadar dahi ve zamanından ileri olsan da sen zamanının şartları, dili, izin verilebilirliği ve yasakları ile kısıtlısın.

Spinoza, kitabının ilk bölümüne peygamberliği kesin bilgi olarak tanımlamakla başlamaktadır (Spinoza, 2010, s. 53). Ancak ikinci bölümden sonra bize şunu söylediğini görmekteyiz: Vahiy, doğasına, mizacına, hayal gücüne ve çağının koşullarına göre bir peygamberden diğerine farklılık göstermektedir (Spinoza, 2010, s. 63). Bu nedenle, biz onların sözlerinin anlamlarını anlamak için akılcı eleştiriyi kullanmaya mecburuz.

Her ne kadar Spinoza, Kutsal Kitabı sadece Kutsal Kitabın kendisi aracılığıyla açıklayacağını ve dışarıdan ona herhangi bir yöntemi uygulamayacağını söylese de, gerçekte ona Kartezyen yöntemini yani rasyonalizmi uygulamaktadır. Biz bunu derken biliyoruz ki, Descartes, yöntemini, doğal olguları incelemekle sınırlandırırken ve onun din veya inanç alanına uygulanmasını engellerken kendisi buna cesaret etmemiştir. Durum ne olursa olsun, Spinoza’nın Kutsal Kitaba, Kartezyen felsefinin yaklaşımını uygulama cesareti onu din adamlarının ve halkın gazabına karşı savunmasız bırakmıştır. Örneğin, Tevrat’ta geçen hikayeye Kartezyen yaklaşımını uygulamakta tereddüt etmemiştir: “Tanrı güneşe yerinden hareket etmemesini emretti. Onun için o gün

gündüz uzadı.” Bu pasaj, peygamber Yûşa’nın seferiyle ilgilidir. Spinoza, bu hikayenin akıl ve doğanın yasalarıyla çeliştiğini söylemektedir. Bu hikayeyi Spinoza gibi akılcı bir filozof nasıl yorumlar? Peygamber Yûşa’nın modern astronomiyi bilmediğini, çünkü o zaman bu bilimin henüz bulunmadığını söylemiştir. Bu yüzden Tanrı’nın güneşi olağanüstü biçimde durdurduğunu sanmıştır. Bunun nedeni, onun günün uzamasının ve gecenin gecikmesinin gerçek sebebini bilmemesidir. Aslında, kar ve buz miktarı o anda havada çoktu, bu yüzden ışık ışınlarının olağanüstü bir yansıması vardı ve bakanlar güneşin gökyüzünde durduğunu ve artık hareket etmediğini sanmışlardır (Spinoza, 2010, s. 73-74).

Spinoza’nın bu hikâyeyi veya mucizeyi inkar etmediğini görmekteyiz. Fakat o, onları doğaüstü sebeplerden ziyade doğal nedenlere bağlamaktadır. Buradaki fark, mucize doğanın kanunlarını ihlal ettiğinde daha çok seven geleneksel inanan ile onun arasında yatar. Durum ne olursa olsun, Spinoza şunları söylemeye cesaret etmektedir: “Yûşa peygamber doğanın kanunlarından habersiz olduğu için, kendi gözleriyle tanıklık ettiği bu olağanüstü olgunun gerçek manasını anlamamıştır”.

Dolayısıyla rasyonel eleştirinin önemi şurada saklıdır: Peygamberin bilmediği yasaları, fizik bilimi keşfetmektir. Fakat Spinoza’nın tanımına göre mucize, doğa yasalarının, başka bir deyişle, evrenin hareketini düzenlemek için kendisinin yarattığı yasaların Tanrı tarafından geçici olarak askıya alınmasını varsaymaktır. Dolayısıyla mucize imkansızdır. Zira Tanrı, kendi koyduğu yasaları ihlal edemez. Burada, Spinoza’nın sadece Tevrat’ın yeni bir yorumunu sunmakla kalmayıp meseleyi orada geçen mucizeleri inkar etmeye kadar götürdüğünü görmekteyiz. İşte burada Spinoza’nın mutlak akılcılığı saklıdır. Bu, onu yine akılcı olan Malebranche ve Descartes’in dahil olduğu zamanının tüm düşünürlerinden ayıran husustur. Fakat o, istisnai bir sebepten dolayı mucizeleri dışlamamıştır. Bu, Yahudiler ve Tevrat ile ilgilidir. Hristiyanlık ve İncil ile ilgili olana gelince, Spinoza, Katolik mezhebinin temel inançlarını reddetmeye cesaret etmiştir: Mesela, Mesih’te Tanrı’nın enkarnasyonu, ölümden birkaç gün sonra Mesih’in dirilişi veya Kutsal Kurban gibi inançlar, ya da İsa’nın bedeni ve kanının, rahiplerin ayin duası sonunda ibadet edenlere verdiği ekmek ve şarapta bulunduğu inancı. Bunlar, Spinoza’nın görüşüne göre batıl inançlardır ve akıllı olan hiç kimse onlara inanamaz. Öte yandan Spinoza, Hristiyanlar için bir çıkış yolu bırakmak için, bu

inançların gerçek olmaktan ziyade sembolik temelli olduğunu söylemiştir. Zira ölümden sonra Mesih'in dirilişi fiziksel değildi, ancak sembolik ya da ruhaniydi; bedenlenmiş Tanrı da semboliktir; küçük ekmek ve şarap parçaları hakkında da aynı şey söylenebilir. Böylece, Kutsal Kitap ile mantık ve akıl arasında korkunç bir çelişki oluşturmamak için sembolik ya da mecazi yorumlama zorunlu olmaktadır. Spinoza, arkadaşlarından birine şunu söylemekte tereddüt etmemiştir: Kutsal Kitap olmasa da, en azından ondan bizim anladıklarımız karşısında akli tercih etmemiz gereklidir. Fakat bu, Spinoza'nın dinin önemini ya da daha doğrusu yararlılığını inkar ettiği anlamına mı geliyor? Tabii ki, hayır. Gerçekten de halk, sadece dine boyun eğerek kurtuluş bulabilir. Ondan şu hikaye anlatılmıştır: Evini kiraladığı ev sahibi kadın bir gün ona şunu sormuştur: Kurtuluşumu dinimle, ritüellerini ve ibadetlerini uygulayarak bulabilir miyim? Spinoza ona şöyle cevap vermiştir: “Dininiz iyidir, hanımefendi. Huzur ve barış içinde yaşamaya devam etmek ve kimseye zarar vermemek koşuluyla başka bir dine ihtiyacınız yoktur” (Salih, 2005, s. 205-206).

Aslında Spinoza, dinin basit insanlara başka hiçbir yerde bulamadıkları psikolojik huzur verdiğini biliyordu. Bu nedenle, onsuz yaşayamayacağı bu huzurdan insanı mahrum etmek, gereksizdir. Fakat insan dinden başka bir yolla da ona ulaşabilir. Bu nedenle dinin reddedilemeyen olumlu yönleri vardır. Fakat dinde korkulan şey, bağnazlıktır. Özellikle kitabını yazdığı zamanlarda, bu bağnazlığın Hollanda'da mezhepçi ya da dini çatışmalar şeklinde kendisi gösterdiğini ve bunun da oldukça şiddetli olduğunu biliyoruz. Hakim resmi mezhep, kendisi gibi Hristiyanlığa mensup olsalar bile diğer mezhepleri küçümsüyordu. Çünkü onlar yani bu mezhepler Hristiyanlığı anlamakta liberaldiler, ritüellere ve ayinleri uygulama gereğine inanmıyorlardı ve onlara göre dinin özü, sadece başkalarını sevmek ve iyilik yapmaktı. Onlar, temel Hristiyan inançlarına inanmamışlardır. Örneğin, “üçleme”ye ya da İsa'nın Tanrı olduğuna iman gibi... Bu nedenle, liberal Protestan mezheplerinin mensupları zulme ve kovuşturmaya maruz kalmışlardır. Bu durum, Spinoza'nın canını çok sıkmıştır, çünkü birçok arkadaşı o mezheplerin üyesiydiler. Ayrıca ona göre din, iyi muamele, sadelik, fakirlere yardım etmek ve dinimize veya topluluğumuza ait olmasa da ötekini sevmektir. Birinci derecede ahlakilik olan bu geniş din anlayışı, dini bir dizi dışsal şekilsel tören ve ritüele, bir dizi yasak ve tabuya ve aklın kontrolünden çıkan bir dizi teolojik inanca indirgeyen katı bağnaz radikallerin aklına göre çok gariptir (Salih, 2010, s. 206).

Böylece, Hristiyanlığın içinde iki din kavramı olduğunu görmekteyiz: köktenci, değiştirilemez, fosilleşmiş bir kavram ve açık görüşlü bir liberal kavram. Köktenciler, liberalleri Satanistler olmakla suçluyorlar! Neden? Çünkü onlar din adamlarının rollerini reddediyorlar, törenlere ve ritüelleri gerçekleştirme gereğine inanmıyorlar. Din anlayışlarında rasyonel ya da ruhani oldukları için, onları zındıklık, hatta ateistlik ve küfür ile suçlamışlardır. Köktendinci kimse, dinin özü veya içeriği ile değil de kabuğu ve dışsal ayinleri ile ilgilenmektedir. Köktenci din anlayışı genellikle katı olmaktadır. Bu nedenle o, din anlayışlarında çok hoşgörülü olan bu toplulukların varlığını taşıyamaz. Onlardan birisi, İngiltere’de de yaygın olarak bulunan “Arkadaşlar” topluluğudur (ya da *Quaker*’lardır). 18’inci yüzyılın başlarında İngiltere’ye gittiğinde Voltaire onları övmüştür. Aynı şekilde hoşgörü ve insanlıklarını övmüştür ve bunu Fransa’daki Katoliklerin hoşgürsüzlüğü ile karşılaştırmıştır. Onlar, “Arkadaşlar” olarak çağrılmışlardır, çünkü başlangıçta uzun süreli sessizlikle meditasyon yapmak için düzenli aralıklarla buluşan Dostlar ve Arkadaşlar Derneği’ni kurmuşlardır. Onlar, kimseyi rahatsız etmiyorlar, kimseye dindarlıklarını empoze etmiyorlar ve mezheplerine veya din anlayışları yoluna mensup olmayanlar da dahil olmak üzere tüm insanları seviyorlardı. Onların, dernekleri 16. yüzyılın ortalarında kurulmuştur ve Protestanlığın bir kolundan ibarettir. Bugün onların varlığı İngiltere, Hollanda ve özellikle Amerika ile sınırlıdır. Dünyanın çeşitli yerlerindeki sayıları 200.000 kişiyi aşmamaktadır. Bunlardan başka liberal Protestan mezhepleri de vardır. Genel olarak Spinoza’nın arkadaşları, fanatizmden uzak bu dini akımlara mensup idiler.

Bu topluluklar arasında Hollandalı rahip Simon Menno’ya (1496-1561) nispet edilen Mennonitler vardır. Bu rahip, din özgürlüğü çağrısında bulunuyordu ve sabit inançların, ritüellerin ve dışsal ibadetlerin dışavurumlarının yararsızlığına inanıyordu. Öte yandan, ona göre en önemli şey, iyilik, komşu sevgisi ve hoşgörü eyleminde temsil edilen kalbin saflığıdır. Bu topluluğun üyeleri silahların herhangi bir çeşidini kullanmayı reddetmişlerdir ve bazıları savaşta kan dökmek zorunda kalmamak için kamu sorumluluklarını yerine getirmekten dahi kaçınmışlardır (Zakariya, 2008, s. 26-27).

Spinoza, liberal Hristiyan akımlarından çeşitli arkadaşlara sahip olmasına rağmen, bazen onların arasında yaygın olan batıl inançlara da karşı çıkmıştır. Bu hurafeleri nefislerden söküp atmak zordur, çünkü onlar uzun zamana yayılacak şekilde

kökleşmişlerdir. Burada bununla Kutsal Kitaptan kaynaklanan yaygın fikirleri kastediyoruz. İhtiyaç duyulduğunda, inananlar akla karşı onları delil olarak kullanmaktadırlar. Böylece nakil, genel olarak inananların aklına baskın gelmektedir. Ya da, yüzyıllar boyunca insanların zihninde kurulan bir saygınlık olan Kutsal Kitabın saygınlığı, felsefenin veya mantıksal düşüncenin saygınlığına zorunlu olarak baskın gelmektedir.

Spinoza, yalnız yaşamaya devam etmesine ve din hakkındaki görüşlerini yayınlamamaya dikkat etmesine rağmen, şöhreti yayılmıştır ve bu şöhret, onun içerisinde yetiştiği Yahudi dini de dahil olmak üzere herhangi bir dine inanmayan bir ateist olduğuna dair bir kanı oluşturmuştur. Bu şöhret, o zamanlarda korkutucuydu, çünkü ateist olmak aynı zamanda bir suçtu. Avrupa hukuku bunu şiddetli bir ceza ile cezalandırıyordu. Tabii ki, Spinoza onların kastettikleri anlamda bir ateist değildi, fakat onun geniş din anlayışı, zamanının halkının dini anlama seviyesinin üstündeydi (Salih, 2010, s. 207).

Aslında Spinoza dine saldırmamıştır, ancak ilahiyatçılara ve onların din yorumlarına saldırmıştır. Elbette burada iki şey arasında büyük bir fark vardır. Fakat halk din adamları arasında ayırım yapmamaktadır. Eğer köktencilere ya da din adamlarına saldırılacak olursa, dine de saldırıldığını düşüneceklerdir. Her ne olursa olsun, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* kitabını yazmasının ardındaki hedefi, din ve kutsal metinler için yeni bir yorum sunmaktır. O, bu yorumun cumhuriyetçi siyasal sistemle ya da mutlak düşünme özgürlüğü ile çatışmadığını söylemeye özen göstermektedir. Sadece dinin köktenci yorumu bununla çelişmektedir. Bazıları Spinoza'nın Tanrı anlayışının tek tanrılı din anlayışından çok uzak olmadığına inanmaktadırlar. Fakat diğer birçokları tam tersine inanmaktadırlar. Zira onlara göre o, Panenteizme daha yakındır. Bununla birlikte, onun konumu, kelimenin tam anlamıyla ateizme kıyasla, dinsel inanca daha yakın olabilir. Her halükarda, hiç kimse onun yaptığı gibi Tanrıdan bahsetmemiştir ve kitaplarında Tanrı kelimesini tekrar etmemiştir. Eğer ateist ise, bu, kelimenin sıradan, bilindik, kolay veya ucuz anlamında değildir.

Bahsi geçen kitaptaki ilk başlangıç noktasının herhangi bir tartışma olmaksızın tanıdığı vahiy olduğu bilinmelidir. Eski Ahit peygamberleri ve Yeni Ahit havarileri, bu hayatta insanlara rehberlik etmek için gerekli olan küçük bir dizi temel gerçekliğe

ulaşabilmişlerdir. Onlar ona felsefenin yolundan başka bir yolla ulaşmışlardır. Bu gerçeklerden ilki, bir Tanrının varlığıdır. O Tanrı, lütfuyla insanları kollayandır ve onlara birbirlerini sevmelerini emredendir. Spinoza, her dini teolojiyi bu temel fikre indirgemıştır. Bunun doğru olduğuna inanmak, senin bir inanan bir kişi olman anlamına gelmektedir. Ve bu hususu pratik hayatta uygulamak, senin dindar olduğun anlamına gelmektedir. Spinoza, Tanrıya itaatın, ona imanın ve onun başkalarını sevmekle özetlenen emirlerini uygulamanın, insanın veya onun ruhunun kurtuluşu için yeterli olduğuna, başka bir şeye inanmaya veya herhangi bir ayin veya tören yapmaya gerek olmadığına inanmaktadır. Böylece o, dini mümkün olduğu kadar sadeleştirmiştir ve onu gerçek özüne geri getirmiştir: dindar olmak, takvalı olmak, dürüstlük ve başkalarını sevmek. Aslında, Spinoza'nın sunmuş olduğu Kutsal Kitap için akılcı / rasyonel yorum, öncelikle insanları mezhep ve grup çatışmalarından sakındıran toplumsal ahlak türünü netleştirmeyi amaçlamaktadır. Onun belirlemiş olduğu teolojik ilke, herhangi bir din veya doktrin tarafından reddedilemez. Başkalarını sevmek ya da onlara yardım etmek ve onlara iyilikle muamele etmek ilkesini reddeden bir din yoktur. Fakat bir dinden diğerine farklılık gösteren ritüeller, törenler ve inançlar insanları ayrıştıran, mezhep savaşlarını ve mezhepçi fanatizmi ateşleyen şeylerdir. Böylece Spinoza, Hristiyanların ve aynı şekilde Yahudilerin tüm mezheplerinin yaşadıkları Hollanda'yı tehdit eden ciddi bir toplumsal sorun olduğunu görmüş ve bu sorunu çözmeye çalışmıştır. İşte bunlar, bölünmelerden ve çatışmalardan kaçınmak için, hepsinin ortak paydası konumunda olan tek bir ilkede bir araya gelmelidirler. Ondan sonra toplumda kamu barışı sağlanır. Böylece filozoflar, halkın gürültüsünün safiyetlerini bozmadan veya güvenliklerini tehdit etmeden kendilerini çalışmalarına hasredebilirler. İşte o zaman, gerçeğe giden diğer yol başlar: felsefe yolu, teslim ve din yolu değil. Aslında, Spinoza'nın sorunu çokluktur: Başka bir deyişle, tutku ve fanatizmin hızla kışkırttığı, kurunun yanında yaşı da yakmak için ayağa kalkan halkın çoğunluğudur. Bu, felsefeyi anlayamayan veya felsefi bilgi düzeyine yüksilemeyen bir çoğunluktur. Bu nedenle, onlara inanç ve hoşgörölü din temelinde pratik bir ahlak önermek güzel bir yoldur. Bunun için Spinoza, dinlerinde, ritüellerinde ve ritüellerin pratiğinde huzurlarını bulan arkadaşlarının veya komşularının zihniyetini değiştirmeye çalışmamıştır. Huzur ve güvenlik içinde yaşadıkları ve kimseye zarar vermedikleri sürece, dinleri iyidir; Tanrı katında kabul edilebilirdir. Fakat başkalarına saldırmaya veya ritüelleri ve ayinleri uygulamaya

zorlamaya ya da aynı inançları benimsemeye zorlamaya çalışırlarsa, dinleri kabul edilemez bağnazlığa dönüşür. Bu, farklı gruplar ve mezheplerle dolu bir ülkede sosyal barışı tehdit eden bir bağnazlıktır.

Aslında o, ister Hristiyan ister Yahudi olsun, tüm törenleri ve ritüelleri kişisel olarak reddetmiştir. Neden? Çünkü dinin özü başka yerde saklıdır. Çünkü onların bu dinden o dine ve bazen bu mezhepten o mezhebe değişen farklılıkları, salt tarihsel karakterlerini ve amaçlarını göstermektedir. Bu nedenle onlar, özellikle filozof için bağlayıcı değildirler. Halka gelince, psikolojik rahatlık sağlaması durumunda onları uygulayabilirler.

Fakat Tevrat'ın bir bölümü ile akıl arasında bir çelişkinin olduğunu fark edersek ne yapacağız? Spinoza, aklın üstün oluşu, sözü edilen pasajın ihmal edilmesi ve onun Kutsal Kitabın nüshasını yazarların eklediği bir şey olarak kabul edilmesi, dolayısıyla Kutsal Kitaptan olmadığı ve bizi hiçbir şekilde bağlamadığı konusunda bir an için bile tereddüt etmemektedir.

4.16. Spinoza'nın Nazarında Akıl ve Vahiy:

Alman filozof Karl Jaspers'a göre, Spinoza ve çevresinin zamanında var olan baskın dini topluluklar, Katolik, Protestan ve Yahudi topluluğudur. Bütün bu toplulukların meşruluğu ilahi vahye inanmaya bağlıdır. Peki bu konuda Spinoza gibi katıksız rasyonel bir filozofun konumu nedir? Aslında ve bazılarının söylediğinin aksine, o, çoğunlukla Kutsal yazıları ve vahyi takdir ediyordu. Bunu da bu ikisinin sosyal faydaları ve halk için gereklilikleri bakımından yapıyordu. O, insanları iki kısma ayırmaktadır: İnsanların çok küçük bir kesimi sadece aklın rehberliğine göre erdemli ve adil bir hayatı takip edebilmektedir, çok büyük bir kesimi ise bunu yapamamaktadır. Bu nedenle büyük çoğunluğun iyi bir yaşam sürmek için vahiy veya dinin yardımına ihtiyacı vardır. Öyleyse, bilimsel olarak ispatlayamadığımız için vahyi reddetmeli miyiz? Bu yönde Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* kitabında, vahyin felsefi yönden imkânsız olduğunu kabul etmesine rağmen, bu konuyu tartışmaktadır. Böylece, vahye sadece pratik faydası açısından, başka bir ifadeyle, çoğunluk veya genel halk için ahlaki ve yönlendirici faydası açısından bakmaktadır. Ama filozof elbette ona ihtiyaç duymayabilir. Çünkü o, kendisini hakikate ve ahlaki doğruluk yoluna yönlendirecek başka bir şeye sahiptir, o da

akıldır. Spinoza, vahyi tanımlayabildiğini ya da birçok dünya olgusundan bir olgu olarak inceleyebildiğini, fakat nasıl olduğunu açıklayamadığını söylemektedir. Ya da vahyin kurgusal bir şey olduğuna, başka bir ifadeyle, Peygamberler denilen büyük insanların bereketli hayallerinde oluşan bir olgu olduğuna inandığını söylemiştir. Spinoza vahiy sorununu çözümlerken, ona sıkıca inanan çoğunluğun bakış açısından çözümlemektedir. O, bu kitabı yazdığında zamanının entelektüel ve politik savaşına katılıyordu. Bu yüzden filozoflar da dahil olmak üzere insanların büyük çoğunluğuna yöneliyordu. Bağnaz yorumlamalarla yüzleşmek için vahiy ve dinin rasyonel bir yorumunu sunmak istiyordu (Salih, 2005, s. 211).

Fakat Spinoza'yı vahye saygı göstermeye iten başka bir neden daha vardır ve belki de bu en önemlisidir: Hayırseverlik, adalet ve ahlaki değerlerle ilgili vahyin belirlemiş olduğu ilkelerin tam olarak aklın ilkelerine uygun olmasıdır. Bu nedenle, “Tanrı kelimesini / sözünü”, Tevrat ve İncil adı altında bilinen kitap koleksiyonu değil de bu yüksek ahlaki prensipler olarak değerlendirmek meşrudur. Başka bir ifadeyle, ahlaki ilkeleri içeren konuşma da “Tanrı Sözü” olarak kabul edilir. Ama burada kendisi bir soru ortaya atmaktadır: Felsefe varsayımları ve dinin varsayımları arasında bir çelişki olursa ne yaparız? Burada Spinoza, tamamen felsefenin yanında yer almaktadır ve din veya teolojinin rasyonel bir bilgi olduğunu reddetmektedir. Bunun kanıtı ise, Yahudilerin ve Katolik, Protestan Hristiyanların tamamının vahye inanmalarıdır. Buna rağmen birbirlerini inkârcılıkla suçlamaktadırlar. Hatta ilahiyatçılar, din adamları, genel halk arasında bölünme ve nefret duygularını yaymaktadırlar ve toplumu dayanılmaz bir cehenneme dönüştürmektedirler. Bu, Spinoza döneminde ana sorundu. Bu çelişki nasıl çözülebilir? Yahudi alimler neden Hristiyanlarla savaşmak için Kutsal Kitabı kullanmaktadırlar? Hristiyanlar da neden Yahudilerle savaşmak için aynı Kutsal Kitabı kullanmaktadırlar? Her bir taraf, diğer tarafın pozisyonlarını çürütmek için Tevrat veya İncil'den uygun şahitlikleri seçmektedir. Ancak durum aynı dinde de gerçekleşmektedir. Bu, Hristiyanlığın iki ana mezhebi, Katolik mezhebi ve Protestan mezhebi arasındaki şiddetli mücadelede kendisini belli etmektedir. Kutsal Kitap, bir dinin üyeleri arasında bölünme ve nefretin nedeni nasıl olabilir? Burada Spinoza, kutsal metinler için yeni bir yorumu, ilahiyatçıların yorumundan tamamen farklı bir yorumu sunma ihtiyacını sezdirmektedir. İşte burada, Spinoza'nın bu kitabının devrimsel niteliği saklıdır. Bunu açıklamak için, tamamen karşıt iki tez ile başlayabiliriz. Birincisi, Kutsal Kitabın, İncil

ve Tevrat'ın Tanrı Sözü olduğu söylenmektedir. O halde bu, insan sözünden tamamen farklıdır. Bu nedenle Tanrının Sözü çelişki veya hata içeremez. İçerisinde bulunan her şey tam anlamıyla doğrudur. İkinci tez ise, Kutsal Kitabın, peygamber olsalar bile, insanlar tarafından yazılmış bir metin koleksiyonu olduğunu söylemektedir. Bu nedenle, başka herhangi bir insan yazısından farklı değildirler. Diğer metinler gibi dilsel metinlerdir (Salih, 2005, s. 211-212).

İlk tez, şu engellerle karşılaşmaktadır: Çelişkilerle dolu olduğunu bildiğimiz halde Kutsal Kitapta çelişki olmadığını nasıl söyleyebiliriz? Aksine onda ahlak, bilinç ve hatta zevkle çatışan pasajlar veya ayetler bulunmaktadır. Burada yorumcular hileli bir şekilde, bu pasajlara metne uygun yorumlamayı değil de mecazi yorumlamayı uygulamaktadırlar. Fakat Spinoza yorumdaki bu yöntemi reddetmektedir. Biz Kutsal Kitapta saçma veya kurgusal bir metin ile karşılaştığımızda, İlahiyatçılar bize onun içyüzünü anlayamadığımız Rabbâni bir gizemi gösterdiğini, bu yüzden bu saçmalığın bizi çok etmemesi gerektiğini, dolayısıyla onların akıllarımızın ötesinde bir gerekçesi ya da sebebinin olduğunu söylemektedirler. Spinoza, bu çözümü de reddetmektedir. Son olarak, ilahiyatçılar Platon veya Aristoteles'i kullanmak yoluyla kutsal yazılar ile akli uzlaştırmaya çalışmaktadırlar. Zira onlara göre, Kutsal yazılar ilâhidir (yani Tanrıdandır), dolayısıyla tamamen doğrudurlar ve hata veya çelişki içermezler. Bu nedenle, onu incelediğimizde, daha önce felsefe ile bulduğumuz şeyi bulmalıyız (Salih, 2005, s. 212).

Bu, Spinoza'nın Jaspers'in açıkladığı ifadesinin içeriğidir. Onun ana rakibinin, Yahudi Arap filozofu İbn Meymûn olması dikkatimizi çekmektedir. Zira ondan çok bahsetmektedir, çünkü onda bu hilenin olduğunu görmektedir. Bununla yorumlamadaki yanlış yaklaşımlar kastedilmektedir. Zira İbn Meymûn, şu şekilde ifade edilen fikirden hareket etmektedir: “Peygamberler kendi aralarında tüm noktalarda ve konularda müttetikler ve hepsi de büyük filozoflar ve büyük ilahiyatçılardır. Onlar mecaz ve imgeler kullanma yoluyla gerçek düşüncelerini halktan saklıyorlardı. Bu nedenle Kutsal Kitabı metin anlamıyla yorumlamamalıyız. Bu ancak kıdemli din adamlarının yazdığı yorumlar yoluyla olur” (Salih, 2005, s. 212).

Fakat Spinoza, bu görüşü reddetmektedir ve akla tamamen aykırı olduğunu söylemektedir. Zira Kutsal Kitabın uygun bir yorumuna varmak için eskilerin mirasına güvenmek sadece aklımızın kaldırılması anlamına gelir.

Tüm bu nedenlerden dolayı Spinoza, tarihte ilk defa şu önemli kararı vermiştir: Kutsal Kitap, diğer insan metinleri gibi doğal bir dilde yazılmış metinlerden ibarettir. Ona diğer herhangi bir doğal olguda olduğu gibi doğal olarak bakmalıyız. Spinoza'nın çağında bu söz, tehlikeli bir cüret ya da tamamen kendini riske atmak demektir. Çünkü bunu söyleyen kimse, halkın ve Yahudi ve Hristiyan fanatik din adamlarının baskı ve zulmüne maruz kalmaktaydı. Fakat ilahiyatçılar arasında gerçekleşen boş tartışma ve onların din ve Kutsal Kitap adına meydana gelen iç savaş ve katliamları haklı çıkarmaları, Spinoza'yı bu cesur duruşu almaya iten hususlardır. Büyük bir düşünür olarak Spinoza, bu sorunu ancak cerrahi yol ile halledebilirdi. Spinoza, Kutsal Kitapları okumak veya yorumlamak için yöntemsel kurallarını şöyle açıklamaktadır:

1. Metnin ne zaman ve hangi yerde ve hangi tarihsel ihtiyacı karşılamak için ortaya çıktığını bilmek gerekir.
2. Metni kim yazmıştır? Bu metin kim için yazılmıştır?
3. Yazarın (yani Peygamberin) biyografisini veya hayatını ve ayrıca metni yazmakla gerçekleştirmek istediği hedefi olabildiğince bilmeliyiz.

Bu, Tevrat'ın peygamberlerini, zamanlarını ve çevrelerini doğru bir şekilde tanımamız için kapsamlı bir tarihsel araştırma yapmamız gerektiği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Kutsal Kitabın metnini anlamak için İbranice dilini dakik bir tarihsel yolla incelemeliyiz. Zira o, başka herhangi bir metin gibi doğal yani beşeri dilde yazılmış bir metindir (Salih, 2005, s. 212).

Özet olarak, Spinoza, belki de farkında olmadan kutsal metinlerin tarihsel eleştirisi dediğimiz alanı kurmuştur. Bu tarihsel metodoloji daha sonraki zamanlarda büyük gelişmelere şahit olacaktır, hatta ondokuzuncu yüzyılda zirvesine ulaşacaktır ve Kilisesi'nin büyük öfkesine neden olacaktır. Din adamları buna şiddetle karşı koymuşlardır, çünkü bunu kutsal metinlerin kutsallığını atmak eylemi olarak görmüşlerdir. Üç yüzyıl boyunca Spinoza'dan sonra Batı medeniyetinin tüm tarihi, bu çekirdek noktanın etrafındaki bir mücadele başka bir şey olmayacaktır. Aslında bütün

bunların arkasında Spinoza'nın amacı, Kutsal Kitabı birkaç basit ilkeye hatta şu bir tek ilkeye indirmektir: Adaleti, sevgiyi ve başkalarına iyi muameleyi uygulamak yoluyla, bütün kalbimizle Tanrıya itaat etmek. İşte bu, bir tek cümle ile özetlenen dindir, bunun dışında her şey önemsizdir (Salih, 2005, s. 212).

Böylece Spinoza, Tevrat ve İncil'in birçok ilkesini ortadan kaldırmıştır. Onlardan sadece toplumsal hayat ve ilişkilerle ilgili bazı ahlaki ilkeler kalmıştır. Örneğin, On Emir haricinde Musevilik ya da Yahudilik Şeriatını atmıştır. Çünkü On Emir, bizi hayatta doğru yola götürmektedir. Peki, şeriatı neden atmıştır? Çünkü bu şeriat, Antik çağdaki İbrani devletine özgüdür ve şu anda Hollanda gibi gelişmiş bir liberal devlette bize bir şey ifade etmemektedir. Böylelikle insanlar, Şeriatın sayısız ve sayılmayan prensiplerinden ve hayatı, yaratıcılığı ve insanı felce uğratan yasaklarından ve zorlayıcı emirlerinden kurtulmuşlardır.

4.17. Spinoza'nın Yahudi Topluluğundan Kovulması

Feuer, Yahudilikten kovulması cezasının uygulanmasına yol açan sebepleri tartışmaktadır. Bu nedenlerin sadece dini olmasını pek olası görmemektedir. Sadece teolojik inançlardaki farklılıklar, onun görüşüne göre, bu kovulma için yeterli açıklama değildir. Nitekim ona tutumunu değiştirmesi için rüşvet teklif etmişlerdir. Sorun sadece inançla ilgili bir ihtilaf olsaydı, Yahudi topluluğu ona bu rüşveti vermeye çalışmazdı. O halde, mesele inançlarla değil, eylemlerle ilgili olmalıdır. Ona göre, bu kovulmanın asıl nedeni, Spinoza'nın sosyal politik görüşlerindeki liberalizm eğilimidir. Bu, Yahudi din adamları arasındaki muhafazakâr eğilimleri tehdit eden bir eğilimdir.

“Spinoza'nın evrensel bir eğilimi vardı. O, Tanrı'nın seçilmiş halkı fikrini küçümsemektedir. Her şeyden önce, liberal dini görüşler onu cezbetmiştir. Onun politik ve ekonomik görüşleri tamamen Yahudi topluluğunun liderlerinin görüşlerine karşıydı. Yahudilerin ileri gelenleri, Orange ailesine sadık krallık eğilimine sahip kimselerdi. Yahudilerin Doğu ve Batı Hindistan şirketlerinde hisseleri vardı. Spinoza ise, bir Cumhuriyetçi ve ticari şirketlerin tekellerine karşı duran J. De Witt'in taraftarlarından idi.” (Feuer, 1950, s. 5) Feuer şöyle devam etmektedir: “Ticari ahlak, Amsterdam'daki Yahudi topluluğunun değerlerine öyle sızmıştır ki, borsa emirleri ilahi emirlere

yaklaşıyordu, hatta Doğu ve Batı Hindistan Şirketleri neredeyse kutsaldı.” (Feuer, 1950, s. 5)

Amsterdam Yahudi liderleri teolojik anlaşmazlığı hoş görebiliyorlardı. Fakat politik ve ekonomik olarak liberal bir kişiye tahammül edememişlerdir. Feuer, bu görüşünü açıklamak için, Spinoza’nın kovulmasına hükmeden kıdemli Yahudi din adamlarının hayatının tarihini araştırmıştır ve onların büyük varlıklı Yahudiler grubunu temsil ettikleri sonucuna varmıştır: Onlardan bir kısmı, Batı ve Doğu Hindistan Şirketlerinin en büyük hissedarlarıdır, Amsterdam Bankası’nın ve borsanın önde gelen üyeleridir ve ayrıca fanatik din adamlarıdır (Feuer, 1950, s. 25).

Bu analizden çıkan net sonuca göre, Spinoza sadece inançları ve görüşleri nedeniyle kovulmamıştır. Ama aynı zamanda, ekonomik ve sosyal düşünceleri doğrudan Amsterdam Yahudilerinin ticari çıkarlarını tehdit ettiği için kovulmuştur.

Bu analiz dikkate alınmalıdır. Fakat o, gerçeği tam olarak ifade etmemektedir. Spinoza’nın toplumunda meydana gelen olaylardan uzak köşeye çekilmiş bir düşünür olmadığını tamamen kabul etmemize rağmen, Spinoza’nın Yahudilerin mali çıkarlarını tehlikeye atacak şekilde pratik bir harekete gerçekten katkıda bulunduğuna inanmak güçtür. Hatta kendi yazılarında en tehlikelisi genel felsefi düşünceleridir; bu düşüncelerin içerdikleri ekonomik veya sosyal görüşler değil. Spinoza’nın bu tür görüşlerini ifade ettiği özel görüşmelerde bulunması mümkündür; hatta kendi özel görüşlerinin muhtemelen bu türden olduğuna delalet eden birçok ipucu da vardır. Fakat bu görüşler asla zenginlerin çıkarlarını tehdit edecek bir düzeye ulaşmamıştır. Spinoza köşeye çekilmemiştir ancak politik bir devrimci, ekonomik bir reformcu ya da durumu değiştirmeye çağrı yapan bir eylemci de değildi. Fikirlerle sınırlı kalmıştır ve mevcut durumun değiştirilmesine yönelik eylemsel sürece geçmemiştir. Bu nedenle, böylesi sebeplerin Yahudi toplumundan kovulmasının sebebi olduğunu düşünmek zordur.

Bir Yahudi yazar olan Jacob Teicher, Spinoza’nın Yahudi cemaatinden kovulmasının olası nedenlerini “Spinoza Niçin Kovulmuştur?” başlıklı makalesinde incelemiştir. Bunu aşağıda özetleyeceğiz. Bu makalenin yazarı, İngiltere’de Manchester kütüphanelerinin birisinde bulunan belgelere dayanmaktadır. Bu belgeler, o dönemde Amsterdam Yahudileri arasında aklın ölümsüzlüğü meselesiyle ilgili keskin bir

anlaşmazlığın varlığını ortaya çıkarmıştır. Yazar, bu anlaşmazlığı, Spinoza'nın yetiştiği dönemde Yahudiler arasında hakim olan ruhun, felsefi düşünceye düşman olduğuna delil olarak ileri sürmüştür. Spinoza'nın kovulmasına bu ışıktaki bakılmalıdır (Teicher, 1957, s. 45). Yazar, bu belgelerin, Yahudi din adamlarının, Hristiyanların kendileri hakkında dinlerinin rükünlerini ihmal ediyorlar diye düşünmelerinden çekindiklerini açıkça ifade ettiğine atıfta bulunmaktadır. Aslında bu, sadece Hristiyanların, Yahudiler hakkında kötü bir görüşe sahip olma korkusu değildi. Fakat aynı zamanda Hristiyan yetkililerin, Yahudilere karşı politik, ekonomik veya cezai önlemler alacağı korkusudur (Teicher, 1957, s. 45-47).

Jacob Teicher, Hollanda devletinde tüm Yahudilere uygulanan temel yasayı açıklamaktadır. Onun adı, 1618'de Grotius tarafından geliştirilen Remonstrantis Yasasıdır. Yasa şunu belirlemektedir: "Tüm yetişkin Yahudiler; kendisine ibadet edilmesi gereken kâinatın Yaratıcısı bir Tanrıya, Musa'ya, peygamberlere, ölümden sonra iyilerin ödüllendirileceği ve kötülerin cezalandırılacağı diğer yaşama iman ettiklerini yetkililerin önünde açıkça itiraf etmelidirler." Kanunun bir diğer maddesi de şöyledir: "Bunu reddeden her Yahudi, suçun ciddiyetine göre ölüm veya bedensel cezalandırmaya maruz kalır." Bu yasanın amacının, Yahudiler arasındaki ateistleri caydırmak olduğunu söylemiştir. Jacob Teicher, Spinoza'nın kovulduğu Cumhuriyet döneminde uygulanan politikanın oldukça hoşgörülü bir politika olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte, Yahudi topluluğundaki rahipler ve din adamları, herhangi bir sapmadan korkarak yasanın metnine bağlı kalıyorlardı. Böylelikle, Yahudi din adamları, o dönemde Hollanda'daki cumhuriyet hükümetinin yeni hoşgörülü politikasına aykırı olarak Spinoza'ya kovma hükmü vermişlerdir. Bunun, Cumhuriyetçi lider olan De Witt'in, Yahudiler tarafından kovulduktan sonra Spinoza'ya emekli maaşı vermiş olmasından daha açık bir göstergesi yoktur (Teicher, 1957, s. 55-56).

Sonunda, Jacob Teicher'e göre, ortaya çıktığı anda doğrudan kovmaya iten sebep, Yahudileri İngiltere'ye geri döndürme meselesinin o dönemde söz konusu olmasıdır. O dönemde İngiltere, Hollanda kadar hoşgörülü değildi. Yahudilerin ileri gelenleri, ateist düşüncelerle bilinen filozoflara hoşgörülü olmanın, Yahudilerin İngiltere'ye dönmemesine zarar verebileceğini fark etmişlerdir. Başka bir ifadeyle, İngiltere, Yahudilerin Spinoza gibi din karşıtı fikirleriyle tanınan bir filozofa hoşgörülü olduğunu

görünce, Yahudilerin İngiltere'ye dönüşünü engellemek için bir karar verebilirdi (Teicher, 1957, s. 59).

Bu doğrudan analiz, eğer doğruysa, Yahudi topluluğunu, fanatizm ve dar görüşlülük suçundan muaf tutmaz. Özellikle bu toplum, Spinoza'dan önce bir düşünüre de zulüm uygulamıştır. O düşünür, daha önce belirttiğimiz gibi, Uriel Da Costa'dır. Hayatının trajik sonu, topluluğunun yani Yahudi topluluğunun acımasız muamelesi sonucunda intiharla gelmiştir.

Herhangi bir dini otoritenin, kendisine muhalif görüşlere sahip bir düşünürü saflarındankovması, garip bir olay değildir. Bu otorite, Yahudi dinî gruplar olduğunda, bu olgu daha az şaşırtıcı olur. İşte bu, Yahudi tarihi boyunca tekrar eden, tanıdık olan aynı olgudur. Durum, aynı Yahudi topluluğunun üyelerine karşı bu hoşgörüsüzlüğün uygulanması boyutuna ulaşmaktadır. Öğretilerinden, yani sağlıklı akıl tarafından kabul edilmeyen Yahudilerin öğretilerinden herhangi birinin dışına çıkma eğilimi o üyelerde aniden belirmiş olsa da bunu yapmaktadırlar. Böylece, şikayet etmekten vazgeçemedikleri aynı zulmü kendileri uygulamaktadırlar. Başka bir ifadeyle, Yahudiler, kendilerine yapılan diğer dinlerin zulmünden şikâyet etseler de, onların görüşlerine aykırı görüşleri olduğu için aynı mezhepten kişilere şiddet ve zulüm uygulamaktadırlar (Feuer, 1950, s. 32).

Ama gerçekten garip olan şey şudur: Daha sonraki dönemlerde Yahudiler, saflarından kovdukları bu düşünürün tekrarbenimsenmesini desteklemişlerdir. Bu düşünür, fikir ve hayat hakkında onların inançlarının ve tarikatlarının ana temellerinde onlara muhalif olmuştur. Onların kendisinden uzak oldukları gibi o da onlardan uzak olmuştur. Nitekim Spinoza Yahudi mirasından uzaklaşmıştır. Spinoza, Yahudilere göre, Yahudi topluluğundan dışarı çıkmanın sembolü olmuştur.

Fakat yeni olan husus, Spinoza'nın, daha sonraki bir dönemde, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yeniden keşfedildikten sonra açığa çıkmış olmasıdır. Özellikle, ünlü bir figür ve dünyada büyük bir itibara sahip olarak ortaya çıkmasıdır. Öyle ki, Spinoza'nın mensubu olduğu Yahudi topluluğunun onu kovduğunun, ona zulüm ettiğinin ve ondan uzak durduğunun söylenmesi utanç verici olmuştur. O da onlara karşı benzer bir tutumla karşılık vermiştir. Başka bir ifadeyle,

Spinoza Yahudileri görmezden gelmiştir ve kendisini onlara mensup saymamıştır. Daha sonraları ise, Yahudi yazarlar tarafından Spinoza'yı saflarına yeniden katmak için ve Spinoza felsefesini Yahudilikten etkilenmiş gibi göstermek için teşebbüsler başlamıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için, Spinoza'nın toplumdan kovulmasının etkisinden bir şekilde kurtulmak kaçınılmazdı. Böylece Yahudiler bu kovmanın önemini azaltmak için çalışmışlardır. Gebhardt şöyle demiştir: Yahudi aforozu¹⁴ Katolik aforozdan (excommunication) ayrılmaktadır. Çünkü ikincisi tüm zaman ve mekânlara kapsamlı olarak uygulanmaktadır. Başka bir ifade ile, Fransa ya da başka bir ülkede kovulan kişi, başka herhangi bir ülkeye geçtiğinde, durumu değişmez, kovulmuş olarak kalır. Yahudilerdeki aforoz ise yereldir, Yahudilerin içerisinde sadece o kişinin yaşadığı toplumda uygulanır. Öyle ki, başka bir Yahudi topluluğunun bulunduğu başka bir topluma taşındığında, kovma hükmü onu kapsamaz. Gebhardt, Lahey kentinde yaşadığı yedi yıl boyunca Spinoza'nın Yahudi cemaati ile karışmasının yasak olmadığına vurgu yapmıştır. Zira kovma hükmü Amsterdam şehriyle sınırlıydı. Bu nedenle, ona göre, Spinoza'nın kovulması hükmü üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra, bu hüküm geçersiz olmaktadır (Zakariya, 2008, s. 246).

Bu, Spinoza'nın ölümünden sonra iki buçuk yüzyılın geçmesi (yani 1927 yılı) sebebi ile anma toplantılarından dolayı - Avrupa basını tarafından - Yahudilere yapılan eleştiriye Gebhardt tarafından verilen bir cevaptı. Avrupa gazeteleri şunları yazmıştır: Kendisini kovma hükmü halen yürürlükte iken, başka bir ifadeyle, Amsterdam'daki Yahudi hahamlar tarafından kaldırılmamış iken, Yahudiler kovdukları bir kişi için nasıl anma toplantıları yaparlar? Böylece, 1927 yılına kadar Spinoza Yahudi topluluğunun gözünde bir kovulmuş olarak kabul edilmiştir. Bu topluluk, uzun bir dönemden sonra onun için anma toplantısı yapmaya çok istekli olmuştur. Avrupa gazeteleri Yahudilerin bu anma toplantıları haberini alaya almışlar ve onu skandal olarak tanımlamışlardır (Zakariya, 2008, s. 246).

Gebhardt tarzında, başka bir Yahudi araştırmacı olan Rakhman da, kovma hükmünü önemsiz göstermeye çalışmaktadır. Zira şöyle demektedir: “Bu kovma, Yahudiler arasında hiç de nadir değildir. Bazı araştırmacıların Spinoza'nın kovulması hakkında konuşmalarında tasvir ettikleri gibi korkutucu da değildir. Talmud'da aşağıdaki

¹⁴Bu aforozda, Yahudilerden hiç kimse onunla konuşmaz ya da ekonomik veya sosyal ilişkiler kurmaz.

günahlar cezalandırılmaktadır: Rabb’in eylemlerini eleştirmek (bu eylemi gerçekleştiren kişiyi ölümünden sonra bile cezalandırılmaktadır), bir arkadaşına aşağılayıcı bir lakap vermek, sosyal ahlak kurallarını çiğnemek, bir kuduz köpeği barındırmak v.b.” Böylece, Rakhman, kovmayı sanki değersiz bir şeymiş gibi tasvir etmiştir (Zakariya, 2008, s. 246).

Hatta bazıları sorunu görmezden gelmeye ve okuyucunun bakışını ondan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bu, Leon Roth’un Spinoza hakkındaki kitabında açıkça görülmektedir. Zira Spinoza’nın Yahudi topluluğundan kovulduğuna sadece çok kısa bir atıfta bulunmuştur (Roth, 1954, s. 20-25).

Aynı şekilde Ben-Gurion¹⁵ da Spinoza’nın Yahudilikten kovulmasının önemini en aza indirmeye sürecine katkıda bulunmuş ve her ne pahasına olursa olsun onun Yahudilere ait olduğunavurgu yapmıştır. Zira 4 Ekim 1954’te “*Baruch Spinoza ve Batı Demokrasisi*” isimli kitabın yazarına göndermiş olduğu ve kitabın girişinde yayınlanan bir mektupta Ben-Gurion şöyle demektedir: Belki de Spinoza’nın kovulmasının, kovulduğu dönemin koşullarında haklı gerekçeleri vardı. Ama tıpkı Atina mahkemesinin Sokrates’i kınamasının, bu Yunan filozofu Yunanlı olmayan bir kişi haline getirmedeği gibi, on yedinci yüzyılda Amsterdam hahamlarının Spinoza’yı kovması da, Yahudi ulusunu en büyük düşünürlerinden mahrum edemez (Dunner, 1955, s. 5).

Son olarak, K. Jaspers, “*Die Grossen Philosophen*” adlı kitabında İsrail’in Spinoza’ya yaklaşmasına atıfta bulunmuştur. Spinoza’nın kovulmasından üç yüz yıl sonra (1956’da), İsrail, Spinoza’yı anma yıldönümü için, bir hediye olarak üzerinde *Senin Halkın (Dein Volk)* yazan granitten yapılmış bir anıt taşını Lahey’e göndermiştir. K. Jaspers, bunu şöyle diyerek yorumlamaktadır: “Spinoza, bunu bilseydi şaşırırdı. Hiçbir millet veya devlet, Spinoza’nın konumuna sahip bir insanın sadece kendisine ait olduğunu iddia edemez. Ancak Spinoza bütün insanlığa aittir” (Zakariya, 2008, s. 247).

Böylece, başlangıçtan beri bu uğraşı, bu temel tarihsel gerçeği yok etmeyi veya önemini azaltmayı saklamaktadır ve sadece tesadüfen meydana gelen olay olan Yahudi ebeveynden doğmuş olmasından dolayı dünyayı Spinoza’nın Yahudi mirasına

¹⁵ İsrail Devleti’nin kurucusu ve bu ülkede ilk başbakan olan kişidir ve modern zamanlarda Yahudiler arasında en önemli siyasi lider olarak kabul edilir.

bağlamayı kabul etmeye zorlamayı hedeflemektedir. Aslında, hayatının gerçekleri ve düşüncesinin unsurları, hepsi Spinoza'nın Yahudi mirasından tamamen ayrılmasının açık göstergeleridir.

4.18. Spinoza ve Yahudiliği Yakınlaştırma Girişimlerinin Reddedilmesi

Her ne kadar 18. yüzyılda Spinoza'yı eleştiren bir eleştirmen bulabilsek de, bu girişimler, 19. yüzyılda güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. O eleştirmen, Georg Wachter, Spinoza'nın öğretilerini, Ortaçağda yayılmış olan Yahudi Kabbala mezhebine¹⁶ bağlamaktadır. On dokuzuncu yüzyılda Alman filozofu Joel, “*Zur Genesis der Lehre Spinozas*” adlı kitabında bu fikri hararetle savunmuştur. Daha sonra Freudenthal ve ondan sonra da Gebhardt, bu fikri dikkatli bir araştırma temeli üzerinde bina etmeye çalışmıştır. Daha sonra, diğer Yahudi yazarlar Spinoza'yı Yahudi mirasına zorla dahil etmeye çalışmışlardır. Yahudi yorumcular arasında Spinoza'yı Yahudiliğe bağlama sorununa karşı tutumlarında farklı eğilimlerin olduğunu görebiliriz. Bunları genel olarak aşağıdaki gruplara ayırabiliriz:

- A) Hoşgörüsüz fanatik, akli devre dışı bırakan bir Yahudiler grubu vardır. Bu grubun mensupları hiçbir akli delil sunmazlar, ancak Yahudi milletin büyüklüğü ve Spinoza'nın kendilerine ait olması gereği hakkında konuşmaktadırlar. Bu kategorinin en iyi örnekleri, “*The Jewish Question and Spinoza's Philosophy / Yahudi Sorunu ve Spinoza felsefesi*” başlığı altında Harry Waton tarafından yazılan makalede gösterilmiştir. Şöyle demektedir: “Spinoza ve Yahudi milleti, ikisi tek şeydir.” (Waton, 1933, s. 41) Makalede şöyle hükümlerin olduğunu da görmekteyiz: “Yahudi ulusu insan piramidinin tepesinde yer alır. Yahudi ulusu, insan cinsinde en doğru ulustur. Tüm alem Yahudi ulusu için yaratılmıştır” (Waton, 1933, s. 45).
- B) İkinci grup, Yahudi yazarlardan kararsız olanların grubunu içermektedir. Onlar, Spinoza araştırmalarından elde edilen gerçek bilginin, onun gerçek fikirlerinin Yahudilikle uyumlu olmadığını bilmektedirler. Fakat aynı zamanda, onları Spinoza'nın düşüncesi ve Yahudilik arasında bir uyum olduğunu söylemeye iten ırkçı eğilimlerini tatmin etmek istemektedirler. Böylece bazen Spinoza'nın fikirleri ile Yahudilik arasında bir uyum olduğunu iddia etmeye devam etmektedirler, bazen de mesele hakkında açık bir pozisyon almaya teşebbüs etmeden onu yok

¹⁶ İbranice anlamı, “kabul etmek” ya da “almak”tır. Bu, bilgiyi almak ve gerçeği kabul etmek demektir.

saymaktadırlar. Bu grubun en açık örneklerinden birisi, Yahudi yazarlardan Rakman'ın "Spinoza and Judaism / Spinoza ve Yahudilik" başlıklı makalesinde bulunabilir. Zira o, ilk başta Spinoza'nın Yahudilikten etkilendiğine vurgu yapmaktadır. İçerisinde bu etkinin bulunduğunu varsaydığı öğelerden oluşan uzun bir liste sunmaktadır. Daha sonra ise, Spinoza'nın düşüncesi ile Yahudilik arasında temel farklılıklar olduğuna vurgu yapmaktadır. Temel farklılıklar olduğunu söyledikten sonra aynı makalede şöyle dediğini görmekteyiz: "*Etika* kitabı, Yahudi zihniyetinin ürettiği kitaplardan daha çok mükemmel ve olgundur." Bundan hemen sonra, önceki metnin tam tersini söylemektedir. Şöyle demektedir: "Spinoza bir Yahudi filozof olarak kabul edilemez ve Spinoza belirli bir halka ait değildir, fakat o tüm insanlığa aittir." Böylece yazar, sürekli kendisi ile çelişmektedir (Roth, 1954, s. 249).

- C) Üçüncü bir grup da vardır ki onlar, aralarındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya teşebbüs etmeksizin fertlerini çelişkili görüşleriyle yan yana bırakmamaktadırlar. Zira onlar, Yahudilik ile Spinoza'nın düşüncesi arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar: "Spinoza gerçekten Yahudi mirasından etkilenmiştir". Sonra bu pozisyonu Spinoza'nın kitaplarından metinlerle desteklemeye çalışmaktadırlar. Şu kesindir ki, bu grubun bir çok mensubu, Spinoza felsefesindeki Yahudi mirasıyla çelişen temel fikirlerin varlığını fark etmişlerdir. Fakat bu fikirleri Yahudi mirasına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Bu grubun delillerini sonra tartışacağız. Fakat şimdi, onların görüşlerinin bilimsel bir yönü olduğunu söylememiz yeterlidir. Bu nedenle, bu grup, önceki iki grup gibi küçümseme çağrısı yapmamaktadırlar. Bu gruba Freudenthal, Gebhardt ve Wolfson gibi çok sayıda ünlü Yahudi Spinoza yorumcusu dahildir.
- D) Sonunda, en güvenilir Yahudi grupları, ırkçı eğilimlerine öncelik verebilenlerdir. Bu Yahudi yazar grubu, Spinoza'nın düşüncesinde Yahudilik etkilerinin varlığını reddetmişlerdir. Bu grup içindeki kişiler, yazardan yazarlara farklılıklar göstermektedir. Bazı yazarlar, Waxman gibi, Spinoza'nın felsefesinde bir Yahudi etkisi olduğunu kısmen reddetmektedirler. Bazı yazarlar da, Feuer, Ernst Cassirer ve Leo Strauss gibi, bu etkiyi tamamen reddetmektedirler.

4.19. Spinoza'nın Hayatındaki Yahudilik Etkileri

Birçok Yahudi yorumcu, Spinoza'nın bir Yahudi ortamında doğduğunu, bir İbrani okulunda ilim aldığını ve Orta Çağdaki Yahudi filozof ve ilahiyatçı kişilikleri ve fikirleri incelediğini varsaymaktadırlar. Tüm bunlar, felsefi kişiliğinin oluşumunda ve fikirlerinin Yahudi mirasına uygun olarak şekillenmesinde belirleyici faktörlerdi. Roth, onu sadece on yedinci yüzyıldaki Hollanda'nın bir ürünü değil de aynı zamanda İbrani mirasının bir ürünü olarak vasıflandırmaktadır (Roth, 1954, s. 222). Spinoza'nın kişiliğinin oluşumunda İbrani edebiyatı ve teolojisinin önemine atıfta bulunmaktadır. (Roth, 1954, s. 235). Roth, Spinoza felsefesinde bilimsel eğilim ve dini eğilimlerin varlığını, zamanının bilimsel akımlarından etkilenmiş olmasıyla ve Yahudi dini çevrede yetişmiş olmasıyla açıklamaktadır (Roth, 1954, s. 135-238). Roth'a göre bu açıklama, Spinoza'nın kişiliğini anlayanın anahtarıdır, düşüncesinin kaynakları sorununa ilişki doğru çözümdür ve düşünce tarihindeki yerine doğru ışığı tutmaktadır.

Bunun gibi, Rakhman da İbrani eğitiminin Spinoza'nın kişiliğinin oluşumundaki önemine vurgu yapmaktadır. Zira Spinoza, zamanın en çok Yahudi kültürünün verildiği bir okulda okumuş ve bu geleneksel ortamda yirmi iki yaşına kadar kalmıştır. Bu durum, Spinoza'nın, Batı doktrinlerinin etkisinde kalmasına rağmen Yahudi kültüründen etkilenmesini sağlamıştır yani onun üzerinde Yahudi kültürünün etkisi derindi (Zakariya, 2008, s. 251).

Öte yandan, böylesi tanıklıklar, Spinoza'nın Yahudi mirasından etkilendiğini kanıtlamak için yeterli değildir. Zira Yahudi ortamındaki eğitimi ve gelişimi herkes tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak bu, o etkilenmenin kanıtı değildir. Çünkü Spinoza'nın bir Yahudi ortamında yaşamış olması, Yahudi mirasına boyun eğmeye yol açtığı gibi ona karşı bir devrime de yol açabilir, olumlu bir sonuca yol açabildiği gibi olumsuz bir sonuca da yol açabilir. Başka bir ifade ile Spinoza'nın bir Yahudi ortamında yaşamış olması, Spinoza'nın zorunlu olarak Yahudi mirasını benimsemesine yol açmaz. Zira bu, bu mirasa karşı bir başkaldırıya da yol açabilir. Bir kişi, bu çağların öğretilerinin yaygın olduğu okullarda eğitim gördükleri ve okul fikirlerinin egemen olduğu bir ortamda yaşadıkları için Descartes ya da Bacon felsefesinin köklerinin Orta çağa ait olduğunu söyleyebilir mi? Olgun filozofun yönlendirilmesi için yetişmesi ve eğitimi sadece tek başına yeterli midir, yoksa büyük düşünürlerin çoğu, içinde

büyüdükleri çevreye ve aldıkları eğitime karşı bir isyanı mı simgelemektedirler? Spinoza'nın düşüncesi doğru bir şekilde incelenirse, eğer varsa, bu etkinin sadece olumsuz bir etki olduğunu açıkça kanıtlamaktadır. Bu özgün etkilere karşıtlığı, kendi bağımsız düşünce tarzındaki başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, bu yorumcular, Spinoza'nın Ortaçağ'daki Yahudi felsefesini ve Yahudi teolojisini öğrendiğini iddia etmektedirler. Onlara göre bu, o eğilimlerden kaçınılmaz olarak etkilendiği anlamına gelmektedir. Gerçekten de, biz ölümünden sonra Spinoza kütüphanesinin barındırdığı kitapların listesinde, Eski Ahit hakkında Yahudi ilahiyatçıların yorumlarından tam bir koleksiyonun olduğunu görmekteyiz. Bu koleksiyon, bu mirası tamamen kavramış olduğunu göstermektedir (Zakariya, 2008, s. 252). Bu nedenle yorumcular, Spinoza felsefesi ile ünlü Yahudi yazarların felsefesi arasında kimi benzer yönler aramaktadırlar. Bu yazarlara örnek olarak, Gersonides, Maimonides ve Saadiya verilebilir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, Spinoza kasıtlı olarak Orta Çağın Yahudi ilahiyatçıları ve filozoflarının dilini kullanmıştır. Ama Spinoza'nın gerçek yönelişi tamamen farklıydı. Spinoza'nın anlamaya çalıştığı dünya akıl, mantık ve zorunluluğun hakim olduğu bilimsel bir dünyaydı. Halbuki, Orta Çağın Yahudi ilahiyatçıları ve filozoflarının dünyası, gayecilik /erek ve ya sufizm veya ilahiyat dünyasıydı. Spinoza'yı Yahudi alimlerle bir araya getirme çabasının boşa çıkması için, her iki tarafın (Spinoza ve Yahudi din bilginleri) genel tavrının bu kadar çelişkili olması yeterlidir. Gerçek bir etkilenmeden bahsedebilmek için, bunun bir lafızdan, cümleden ya da terimlerden etkilenmenin ötesine geçmesi gerekir. Gerçek etkilenme ancak, sadece ana düşünsel eğilimlerin benzeşmesi yoluyla olur.

Spinoza'nın Ortaçağ Yahudi ilahiyatçılarından etkilenmiş olduğunu varsayalım: Bu, Yahudi mirasından etkilenmek mi sayılır? Rakhman, Roth ve Wolfson kendileri, Yahudilerin Ortaçağ teologlarının Yahudi olmayan felsefi eğilimlerden etkilendiğini kabul etmektedirler. Onların en önemlisi, başta İbn Rüşd gibi Arap filozoflar aracılığıyla benimsedikleri Yunan felsefesidir. Sonuç, onların geleneksel Yahudi mirasının ötesinde fikirleri dile getirmeleridir. Alemin kadim / ezeli olması fikri (bu, yokluktan yaratıldığını söyleyen Yahudi diniyle çelişmektedir), mucizelerin inkar edilmesi, genel halkın, dini kelimesi kelimesine göre alması ve diğerlerinin akılla iman

etmesi bakımından halkın geneli ve özeli ayrımının yapılması fikirleri, - onun demesine ya da görüşüne göre - geleneksel Yahudi çevresinde yasadışı veya öfkeye sebebiyet veren unsurlardır. Bunun tek anlamı vardır: Spinoza bu fikirlerin ve Ortaçağ filozoflarının ve ilahiyatçıların etkisi altında olsaydı, Yahudi olduğu için bundan etkilenmezdi. Çünkü bunlar, daha ziyade kısmen Yahudiliğe karşı çıkmışlardır. Bu filozoflardan ve yazarlardan türemiş olabilecek unsurlar, Yahudi mirasına en az bağlı unsurlar ve fikirlerdir. Yahudilik öğretilerinden etkilenmek ile Yahudi şahıslardan etkilenmek arasında büyük bir fark vardır. Marx'ın iktisatından ya da Freud'un psikolojisinden ya da Einstein fiziğinden etkilenen kimse hakkında, onun Yahudilikten etkilendiği söylenemez, çünkü bu üçünün de teorileri Yahudi mirasına ait değildir.

Spinoza'nın etkilendiği söylenen Kabbala mezhebine gelince, Rakhman'a göre, bu mezhebin yani Kabbala mezhebinin yarı mistik öğretisi ile Spinoza'nın bazı fikirleri arasında bir benzerlik vardır. Ancak bazı Yahudi yazarların Kabbala mezhebinin teorilerine benzediğini söylediği Spinoza'nın görüşlerine dikkatli bir şekilde baktığımızda, aralarındaki temel farkın görülmesinin yanında, benzeme yönünün de sadece yüzeysel olduğu görülür. Başka bir deyişle, Spinoza'nın bazı görüşleri ile Kabbala¹⁷ arasındaki benzerlikler sadece lafızlardadır. Bu mezhep hakkında Spinoza'nın kendisinin söylemiş olduğu şu hüküm yeterlidir: “Saçma sapan birkaç kabacıyı okudum ve ayrıca tanıyorum da. Çılgınlıkları beni hayrette düşürüyor” (Spinoza, 2010, s. 173).

Daha önce de söylediğimiz gibi, sadece Spinoza'nın Ortaçağ Yahudi teolojisini öğrenmiş olması ve tam anlamıyla kavraması, kendi başına bir şey ifade etmez. Ancak tüm kanıtlar bunun aksi bir neticenin olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, bu öğretilerdeki paradoks ve mantık eksikliği, ona bunlardan yani Yahudi öğretilerinden tamamen bağımsız olarak ilerlediği kendi özel yolunu açmıştır. Denilebilir ki, bu öğretiler, Spinoza'nın Yahudi toplumu aleyhindeki isyanını ilan ettiği andan itibaren, düşüncesi için bir amaç koyacak ölçüde onu kışkırtmıştır. O amaç ise, bu öğretileri eleştirmek ve üzerine kuruldukları temelleri yok etmektir. Başka bir deyişle,

¹⁷ Güney Fransa'da ortaya çıkan ve İbn Meymun tarafından temsil edilen akılcı akıma tepki olarak ortaya çıkan bir Yahudi mistik teolojik akımdır. Bu mezhep, Tevrat'ı sembolik bir yorumla yorumlamıştır, sözel anlamı tanımaktadır. Ancak onlara göre, metinde bir de manevi bir anlam vardır ve onu sadece bilim adamları bilir.

Spinoza'nın ana hedefi, Yahudilik ve Hristiyanlığın dayandığı temelleri eleştirmek ve yok etmektir.

Buradan hareketle, Spinoza'nın, Yahudi mirasıyla ilişkisine yeni bir ışıktaki bakılabilir; Spinoza felsefesi, Ortaçağın Yahudi teolojik ve felsefi doktrinlerine bir tepki olması bakımından gözden geçirilebilir. Feuer şöyle demektedir:

“Yahudilerin bir ülkeden diğerine ve bir kıtadan diğerine zulüm ve kaçış içinde geçirdikleri asırlar, onların akli düşünme yeteneğini yitirmelerine ve insanlık sevgisinden yoksun olmalarına yol açmıştır. İçlerine kapanıp ya da kenara çekilip, ortaya çıkışı ile Yahudilerin trajedisini sona erdirecek ve onlara zulmedenlerden intikam alacak olan Mesih'in ortaya çıkmasını hayal etmeye başlamışlardır. Liberal bir bilimsel zihniyete sahip olan Spinoza ise, içinde büyüdüğü çevrenin bağlarından kurtulmuştur ve yeni Avrupa dünyasına entegre olmaya çalışmıştır (Feuer, 1950, s. 30).

4.20. Spinoza'nın Yahudi Mirasından Bağımsızlığı

O halde, Spinoza'nın düşüncesi, Yahudi mirasından bağımsızdı. Josiah Royce şöyle demektedir: “Spinoza, Yahudi olmasından ziyade, kendi zamanına aitti. Düşüncesi, Descartes ve diğer önde gelen Avrupalı düşünürlerin düşüncesiyle, herhangi bir Yahudilik mezhebine bağlı olmaktan daha sıkı bağlantılıydı.”(Royce, 1955, s. 45). Böyle bir görüş, Rivaud'nun *Historie de la Philosophie* isimli kitabında yer almıştır. Spinoza'nın Yahudi ulusundan tamamen ayrıldığına kesin olarak vurgu yapmıştır. Hollanda'ya çok bağlanmış, sevdalanmış ve siyasetine dalmıştır. J.De Witt'in Cumhuriyetçi Partisini savunmuştur. Dini bilimsel olarak yorumlamıştır (Zakariya, 2008, s. 266).

Fakat bizim görüşümüze göre, bu Batılı yazarların adının anılmasından çok daha önemli olan, Spinoza'nın Yahudilikten bağımsızlığı hakkındaki çok sayıdaki sözlerinden daha da önemli olan şey, bu bağımsızlığı açık bir şekilde vurgulayan ve bununla bazı Yahudi yazarların Spinoza'yı Yahudi mirasına bağlamaya yönelik girişimlerini boşa çıkarmış olan bazı Yahudi yorumcuların görüşlerini aktarmamızdır. Spinoza ve Yahudi mirası arasındaki bağlantının varlığını yok sayan Yahudi yorumculardan birisi Weil'dir. *Spinoza et le Judaïsme* adlı kitabında, bazı Spinoza yorumcularının, onunla Yahudi yazarları ya da Yahudi mezheplerinin mensuplarını yakınlaştırmak için Spinoza'nın

kitaplarının metinlerini istismar etmesini eleştirmiştir. Ona göre, bu yakınlaşma - eğer varsa - sadece ikincil öneme sahiptir. Aynı şekilde Waxman da şöyle demektedir: Spinoza'nın ulaştığı sonuçlar, yalnızca Yahudiliğin temel ilkeleriyle değil, Yahudi filozoflarla da temel olarak çelişmektedir (Waxman, 1928, s. 415).

Leo Strauss, Spinoza'nın Yahudilikten uzaklaşıp Hristiyanlığa yandaşlık yaptığına işaret etmiştir. *Teolojik-Politik İnceleme* kitabının temel amacının Hristiyanlığı Yahudi mirasından kurtarmak olduğunu vurgulamıştır. (Strauss, 1932, s. 167) Ernst Cassirer ise, Spinoza'nın hem Yahudilik ve hem Hristiyanlık miraslarının ikisinden de uzaklaştığına vurgu yapmıştır. Ona göre, onun din ve inanç alanında özel bir tecrübesi vardı. Bu ise, akıl esasına dayalı bir tecrübeydi. Bu, ister Hristiyanlık olsun ister Yahudilik olsun herhangi bir dine benzetilmemelidir. (Zakariya, 2008, s. 267)

Son olarak, araştırmanın bu bölümünü tamamlamadan önce, Spinoza'nın doğrudan Yahudilik hakkındaki görüşünü ele alan bazı metinleri incelemeliyiz. Daha önce söylediğimiz şeyi burada tekrar etmek gerekir: Çoğu Yahudi yorumcu, Spinoza'nın düşüncesini Yahudi mirasına bağlamaya çalışmakta, Yahudi topluluğundan kovulması ve yetişkin yaşamı boyunca (24 yaşından ölümüne kadar) ondan ayrı kalması gerçeğini göz ardı etmektedirler. Ya da yetiştiği topluma manevi itaatsizliğinin kesin bir kanıtı olmasına rağmen, bu olayın önemini azaltmaktadırlar. Onun pozisyonundan geri adım atmak ya da Yahudi dinî makamlarını tatmin etmek için herhangi bir zamanda girişimde bulunmaması gerçeği, bu kovulmayı bizzat kendisinin hoş karşıladığının kesin kanıtıdır. Buna karşın, düşüncesindeki son Yahudilik etkisini ortadan kaldırmak için elinden geleni yapmıştır.

Bununla birlikte, o Yahudi yorumcular çok az metni kanıt göstermektedirler. Gerçekte, içerisinde Yahudiliğe sempatinin bir türünü okudukları bir yada iki metni geçmez. Spinoza'nın düşüncesi ile Yahudi mirası arasında bir bağlantı olduğunu söyleyen tüm Yahudi yazarlar bu birkaç metni çok fazla tekrar etmektedirler. Bu metinleri, Spinoza'nın Yahudi mirasından etkilendiğini kanıtlamak için yorumlamaktadırlar. Yahudilere gerçekten sempati içerdiklerinin ne ölçüde anlaşılabilirdiğini görmemiz için bu çok az metni tartışalım:

A- 34 numaralı mektupta Oldenburg, Spinoza'ya 2000 yıldan fazla süredir dağılmış İsraililerin eve döneceği yönünde yaygın bir söylentiden söz etmiştir. Oldenburg, Spinoza'ya bu konuyla ilgili görüşünü sormuştur. Ayrıca, - doğruysa - dünyada gürültüye neden olmuş olan bu haber hakkında Amsterdam Yahudilerinin görüşlerini de bilmek istiyordu. Oldenburg bu mektupta Yahudiler arasındaki milliyetçi bir harekete atıfta bulunuyordu. Bunlardan biri de Sabatay Sevi denilen kişidir. İki yıl sonra Kudüs'te bir kral olarak taç giyeceğini iddia etmiştir ve birçok Yahudi ona inanmıştır. Fakat bu iki yıl boyunca olan şey şudur: O, Konstantinopolis'te tutuklanmıştır. Ondan sonra Müslüman olduğunu açıkladığını öğrendiklerinde ona tabi olanların umutları boşa çıkmıştır. (Pollock, 1899, p. 28)

Spinoza'nın bu soruya cevabı, Yahudi mirasına ve Yahudi devletinin oluşumuyla olan ilişkisine dair gerçek görüşüne daha fazla ışık tutacak bir cevap olacaktı. Ama bu cevap ya kayıptır ya da hiç gönderilmemiştir. Onunla Oldenburg arasındaki mektuplaşmalar bir süredir kesilmişti. Bununla birlikte, Kayser, bir Yahudi devleti kurma hakkındaki ulusal rüyası ile uyumlu bir cevap sunmaya kendisini adamaktadır. Zira o şöyle demektedir: “Bu cevap *Teolojik-Politik İnceleme* kitabının bir paragrafında bulunmaktadır”. Bu paragrafta Spinoza şöyle diyor: “ Dahası, dinlerin temelleri onları kadınsılaştırmazsa, bir gün ellerine fırsat geçtiğinde, hayatta her şey de değişken olduğundan, siyasi bütünlerini yeniden kuracaklarına ve Tanrı'nın onları yeniden seçeceğine gözü kapalı inanırım” (Spinoza, 2010, s. 94).

Yahudi ulusunun bilim adamlarının Spinoza'yı saflarından kovmuş olmalarına rağmen, Kayser, bu metni Spinoza'nın Yahudi ulusunun bir parçası olarak kaldığına dair bir delil olarak değerlendirmektedir. Bu metin, Spinoza'nın Yahudi mirasından etkilendiğine inanan tüm Yahudi yazarlar tarafından kullanılmaktadır (Kayser, 1966, s. 202).

Öncelikle, araştırmacının tek bir metin üzerinden genel bir hüküm oluşturduğu hiçbir şey bilimsel olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü böylesi bir hüküm, Spinoza'nın Yahudi mirasına karşı çıkışına hatta genel olarak her dini mirasa karşı çıkışına kesin olarak tanıklık eden binlerce başka metni yok saymaktadır. İkincisi, bu metni anlamak için, Spinoza'nın krallık ya da devlet fikrini ve Tanrının

Yahudilerin seçmesi fikrini açıklamak zaruridir. Bu, Spinoza'nın bu kitapta kendisinin defalarca sunmuş olduğu bir görüştür ve Kayser'in o metinden aldığı anlamlarından, eski devlete dönmenin ve Yahudilerin yüceliğini yeniden canlandırma anlamından farklıdır. Üçüncüsü, daha önce de belirttiğimiz gibi, çok sayıda Yahudi yorumcunun tanık gösterdiği bu önceki metin, Yahudileri yüceltmekle kesinlikle alakası olmayan bir bağlamdan alınmıştır. Aksine o, Yahudileri sert eleştiriyi içermektedir.

Tanrı'nın Yahudilerin seçmesinin anlamına gelince, Spinoza, bu seçimin erdeme, inanca veya başka bir özelliğe sahip olma ayrıcalığından kaynaklanmadığını, ancak bu seçimin tek anlamının, eski devletlerinin yalnızca toplumun düzgün örgütlenmesini sağlayan yasalara tabi olması olduğunu söylemekten geri durmamaktadır. Buradaki seçim, yalnızca devlet sisteminin bütünlüğü ve esenliği anlamına gelmektedir, yani Yahudilerin iyi bir hükümet sisteminin olduğu anlamına gelmektedir. Bir halkın diğer bir halktandaha ayrıcalıklı olduğu fikri, Spinoza tarafından şiddetle reddedilmektedir. Spinoza bu bağlamda şöyle demektedir:

“(Tanrı herkes için aynı şekilde cömert olduğuna ve Yahudiler de Tanrı tarafından, yalnızca toplum ve siyasi bütün açısından seçildiğine göre): Bir Yahudi, toplumu ve siyasi bütünü dışında tek başına ele alındığında, başka insanları aşan tanrısal hiçbir kazanıma sahip değildir ve onunla bir putperest arasında en ufak bir fark yoktur” (Spinoza, 2010, s. 88).

Kayser'in kendi görüşünü onaylatmak için gösterdiği metnin geçtiği bağlam şöyledir:

“Yahudiler bugün diğer ulusların üstünde kendilerine atfedebilecekleri hiçbir ayrıcalığa sahip değiller”.

“Tüm diğer uluslardan, hepsinin kendilerinden nefret etmesine yol açacak biçimde ayrıldıktan sonra, bunca yıl, hem de bir siyasi bütüne sahip olmadan varlıklarını korumalarında şaşılacak hiçbir şey yok. Bu ayrılığa yalnızca tüm diğer ulusların aynı usullerine aykırı usulleri uygulamaları neden olmadı. En dindarca bir özenle üstüne titredikleri sünnet de bunda etkili oldu. Ulusların nefret ise tam da onları ayakta tutan şeydi. Deneyim bunu göstermiştir” (Spinoza, 2010, s. 93-94).

Spinoza daha sonra İspanya Yahudileri örneğini vermektedir. Onlar Hristiyanlığa dönüşmek zorunda kalmışlardır. Sonrasında da iyi muamele görmüşlerdir. Hristiyan toplumla kaynaşmışlardır. Böylece aralarındaki tüm farklar zamanla ortadan

kaybolmuştur. Hristiyanlığa geçmeye zorlanan, ama zulüm gören ve kötü muamele gören Portekiz Yahudileri ise, kimliklerini ve dinlerini korumuşlardır. Bu bağlamda, daha önce bahsettiğimiz Kayser tarafından alıntılanan ve Spinoza'nın Yahudi ulusu ve kültürünün bir parçası olduğunu kanıtlamak istediği metin gelmektedir.

O halde metin, Spinoza'nın Yahudileri şiddetle eleştirdiği ve Yahudilerin asırlar boyu miraslarını koruyarak varlıklarını sürdürme mucizesi dedikleri şeyin, başkalarının nefretini kendilerine çeken hususa bağlı olduğuna vurgu yaptığı bir bağlamda geçmiştir. Spinoza bunu iyi muamele görüp de bireysel değil de Yahudilik vasıflarını kaybeden Yahudilerle, zulüm gördüklerinde kimliklerini korumuş olan başkalarını karşılaştırarak ispat etmiştir. Başka bir ifadeyle, Yahudilerin, başkalarının kendilerine zulüm yapmasına neden olan kendilerine çektikleri bu nefret, kimliklerini koruyarak varlıklarını sürdürmelerini sağlayan şeydir. Bu nefret olmasaydı, onlar da tarih boyunca diğer gelişmiş milletler gibi entegre / kaynaşmış olurlardı. Entegrasyon / kaynaşma halkların ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Ama bu sadece tarihin zaman içerisindeki evrimine maruz kalmak ve diğer halklarla karışma ve kaynaşmanın avantajlarından faydalanmak anlamına gelir. Spinoza'nın diğer halklara uyum sağlayamadıkları için Yahudileri eleştirdiği gayet açıktır.

B- Yahudi yorumcular tarafından uzun zamandır alıntılanmış olan diğer metin, Spinoza'nın 76 numaralı Albert Burgh'a yönelik mektubunda yer almaktadır. Bu mektupta Yahudiler hakkında şöyle bahsetmektedir:

“Gene de asıl gurur kaynakları, diğer bütün kavimlerden çok daha fazla şehitleri olması ve bu sayının hayret verici bir sebatla icra ettikleri inançları için acı çekenlerle her geçen gün daha da artmasıdır. Başka birçoklarının arasından, ateşler içinde çoktan öldüğü sanılan bir anda ‘Oh Tanrım, ruhumu sana adıyorum!’ sözleriyle başlayan ilahiyi söylemeye koyulan sadık sıfatlı bir Yehuda’yı bizzat biliyorum” (Spinoza, 2014, s. 345).

Bu metin, birçoklarının gözünde, Spinoza'nın Yahudilere olan sempatisini ifade ediyor gibi görünmektedir. Fakat gerçekten öyle mi? Bu metnin içerisinde geçtiği bağlamı analiz edelim: Mektup, çok fanatik bir Katolik olan Albert Burgh'a yöneliktir. Spinoza, Albert Burgh'un Katolik inancını milyonlarca insanın inandığı ve asırlar boyunca kesintisiz bir şekilde varlığını korumayı sürdürdüğü temeli

üzerine vurgu yaptığı ve savunduğu delili tartışmaktadır. Spinoza'nın getirdiği cevap şudur: Fanatik Yahudiler de bu delile daima başvurmaktadırlar. Spinoza tarafından Albert Burgh'a gönderilen 76 numaralı mektupta geçtiği gibi:

“Yahudiler aynı kibirle, bugüne kadar varlığını sürdürmüş olan kiliselerinin paganların ve Hristiyanların yakıcı nefretine rağmen hiç değişmeden ve sarsılmadan ayakta kalmasıyla övünmektedir. Onlar da bütün herkesten daha kadim olduklarını savunmakta, hep bir ağızdan törelerinin Tanrı tarafından onlara yollandığını, yazılı olsun olmasın sadece kendi törelerinin Tanrı kelimini muhafaza ettiğini haykırmaktadır” (Spinoza, 2014, s. 345).

Metin bu bağlamda ortaya konduğu zaman açıktır ki, hem Yahudi hem de Hristiyan pozisyonlarının geçersiz olduğunu kanıtlamak için, bağnaz Katoliklerin delilini Yahudilere benzer bir tutumla cevaplamak anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Spinoza, fanatik Katolik Albert Burgh'a şöyle hitap etmektedir: İnancınızın (Hristiyanlık dini) binlerce yıldır varlığını sürdürmesi nedeni ile siz, doğru din sahibi olduğunuzu düşünmektesiniz. Fakat başka insanlar vardır. Onlar Yahudilerdir ve inançları binlerce yıl devam etmektedir. Yahudiler, Yahudi inancına bağlıdırlar ve dinleri binlerce yıldır devam ettiği için kendilerinin hak üzere olduklarını iddia etmektedirler.

SONUÇ

Bu araştırmayı tamamlarken, nihayetinde ulaştığımız sonuçları özetlemeyi, İbn Rüşd'ün din ile felsefe arasını uzlaştırma girişiminde ne ölçüde başarılı olduğunu ve İbn Rüşd'ün, umduğu başarıya ulaşmasına engel olan faktörleri irdelemeyi gerekli görüyoruz.

Daha önce açıkladığımız gibi, İslam dini ile Yunan felsefesinin pek çok konuda ihtilaf halinde olması, İslam filozoflarını Yunan felsefesi ile İslam dini arasında bir uzlaşma sağlama yönünde çalışmaya yönelten ana neden olmuştur. Denilebilir ki din ile felsefeyi uzlaştırma girişimi, “İslam-Yunan felsefesi” olarak adlandırılabilir. Yeni bir felsefenin doğmasına yol açmış, bu girişim ayrıca İslam felsefe tarihinde ilahi-tabii bir felsefenin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Ancak İbn Rüşd öncesinde Farabi ve İbn Sina gibi filozofların din ile felsefe arasında uzlaşma sağlama yolunda harcadıkları çabalara rağmen, Yunan felsefesi, bilhassa Tanrıya ve Tanrının alem ile olan bağına ilişkin konularda İslam'ın getirdiklerine aykırı kalmaya devam etmiştir. Bunun en önemli delili, Gazâli'nin felsefeye ve felsefecilere toptan açtığı savaştır.

Sonra İbn Rüşd gelip insanları özel/havas ve genel/avam olarak ayırmayı, aralarındaki uyumsuzluk sebebiyle havasa yönelik doktrinlerin avama yönelik olanlardan farklı olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. İnsanların geneliyle hitabi/retorik yollarla muhatap olmak gerekirken, insanların özel kesimiyle burhani delillerle muhatap olmak gerekmektedir. İbn Rüşd insanları bu şekilde bir ayrıma tabi tutmanın tüm insanlar için mutluluğu gerçekleştireceği kanaatindedir. Zira yegane/tek hakikat, birbirlerinden farklı düzeylere sahip insanların akıllarına ve kabiliyetlerine göre farklı yollarla ifade edilebilir.

Felsefe ile dini uzlaştırmak için iki yol bulunmaktadır.

Birinci Yol: Bunu “içsel uzlaştırma” olarak adlandırabiliriz. Buna göre filozof, Yunan felsefesi veya genel olarak felsefede bulunan düşünceler ile dini görüşler arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışır. Daha önce açıkladığımız gibi, Farabi ve İbn

Sina, alemin yaratılışı ve benzeri konularda din ile felsefe arasında böyle bir uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır.

İkinci Yol: Bu yol, felsefe ile din arasındaki uzlaşının, her ikisinin de hakikate ulaşmayı amaçlaması, ancak dinin izlediği yöntemin felsefenin izlediği yöntemden farklı olması bakımından ele alınmasıdır. Başka bir ifadeyle İbn Rüşd felsefe ile dini, yöntem bakımından ayırmış, ancak din ile felsefenin aynı amaca yani hakikate ulaşma ve tüm insanların mutluluğunu gerçekleştirme amacına sahip olduklarını vurgulamıştır. Farabi ve İbn Sina birinci yolu izlerken İbn Rüşd ikinci yolu izlemiştir.

İbn Rüşd'ün varmak istediği hedefe ulaşmada ne ölçüde başarılı olduğu konusunda ise denilebilir ki, o, harcadığı büyük çabaya rağmen, felsefecilerin din adamları ve insanların geneli nazarındaki itibarını iyileştirmede pratik olarak başarılı olamamıştır. Zira felsefe ve İbn Rüşd sonrası felsefeciler, “dinden çıkmış” olarak görülmeye, felsefe ve mantık konularında çalışma yapanlar “kafir” kabul edilmeye devam etmiştir. Bu bağlamda İbn Salah, küfre sebep oldukları gerekçesiyle mantık ve felsefenin incelenmesi ve öğretilmesinin haram olduğuna dair fetva vermiştir. Yine İmam Zehebi, felsefenin İslam dinine aykırı olduğuna hükmetmiştir. İbn Haldun ise felsefenin İslam şeriatına aykırı olduğu görüşünde olmuştur. Başka bir ifadeyle, İbn Rüşd sonrası tüm din adamları felsefi çalışmaları dine aykırı bulmuştur.

Pratik açıdan durum budur. Teorik açıdan ise diyebiliriz ki İbn Rüşd, bazı Kur'an ayetlerini tevil etmek suretiyle birtakım konularda din ile felsefeyi uzlaştırmada başarılı olmuşsa da yeniden diriliş, ölümden sonra hesap ve alemin yaratılışı gibi pek çok önemli konuda bu uzlaşmayı sağlayamamıştır. Zira ölümden sonra cezalandırmanın fiziksel (cismî) ve psikolojik (nefsî) olacağına işaret eden Kur'an ayetlerini ve açık hadisleri, akıl ve felsefe ile uzlaşacak şekilde tevil edememiştir.

Spinoza'ya gelince, daha önce açıkladığımız gibi, onun din ile felsefe arasındaki ilişkiye ve Kitab-ı Mukaddes'e yönelik çalışmasının amacı, insanları dini düşünceden bağımsız düşünmekten men eden din adamlarına karşı düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmak olmuştur. Spinoza'yı bu konuda yazmaya yönelten en

önemli nedenlerden biri de insanlar tarafından ateist (mülhid) olmakla suçlanmasıdır.

Aslında Spinoza, ateist olduğuna ilişkin ithamların doğru olmadığı konusunda kendi çağdaşlarını ikna etmede başarılı olamamıştır. Zira *Teolojik-Politik İnceleme* kitabının çıkmasından sonra en büyük ateist düşünürlerden biri olarak ünlenmiştir. Ancak Spinoza, gerek bilimsel-tarihsel yöntemle Kitab-ı Mukaddes eleştirisine, gerekse düşünce özgürlüğü ve dini düşünceden bağımsız düşünme ilkelerinin yayılmasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

Spinoza, *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme* kitaplarında, tüm insani felaketlerin sorumlusu olarak gördüğü üç sınıf insanı ifşa eder:

1. Hazin duygularının esiri olarak zayıf kalmış, akıllı ve özgür bir varlıktan çok adeta bir makine veya hayvana yakın olan kişi, ki Spinoza bunu “kul/köle” olarak adlandırır.
2. Toplum üzerinde nüfuz ve egemenlik kurmak için kulun/kölenin hazin duygularını istismar eden kişi ki, Spinoza bunu “tiran” (despot) olarak adlandırır.
3. Spinoza’nın tenkit ettiği üçüncü kişi ise, insanları davranışlarından ötürü sürekli aşağılayan ve insanı dilediğini mutlak surette yapan bir varlık olarak gören kahindir.

İşte Spinoza hastalığı teşhis etmiş, tahrif edici düşünceye savaş açmayı ve yok etmeyi, din adamların yayılmasını önlemeyi ve otorite sahipleri devlete musallat olup dini zırh olarak kullanmasınlar veya din adamları din adına devletin koruması altında olmasınlar diye din ile devlet arasını ayırmayı hastalığın ilacı olarak görmüştür.

Spinoza, kutsal kitaplara yönelik yeni bir okuma, dini öğretileri gelişmiş bir anlayışla anlama, vicdan, inanç ve düşünce özgürlüğü temelinde, hurafeyi yok etme ve siyaset ile dini birbirinden ayırma işine girişmiştir. Spinoza herkesin mutluluğa ulaşmasına önemli bir rol verir. Çünkü insanlar birbirlerinin inançlarına karışmadıklarında, devletin sağlayacağı onurlu yaşam koşulları altında toplumda

yaşam için zorunlu olan güvenlik ve barış sağlanmış olacaktır. Bu, bizatihi devletin ve vatandaşlarından her birinin gayesi olmalıdır. Zira devletin varlık gayesi, egemenlik, tasallut ve insanları terörize etmek değil, bireyi korkudan kurtararak özgürleştirmektir.

Din adamları herhangi bir sorunu çözmek için dini metinleri tanık gösterme üslubunu sık sık kullanmışlardır. Metinleri tanık gösterme üslubunun kendi içinde bir sindirme yani görüşe katılmayana korkutma eğilimini yansıttığı da açıktır. Zira metinleri tanık göstermek şuna delalet etmektedir: “Kutsal metnin dediği şey budur, ya olduğu gibi kabul edersin, buna bağlı olarak da bizim bakış açımızı kabul edersin ya da cesaretin varsa metne meydan okursun ve sonuçlara katlanmak zorunda kalırsın.” Açıktır ki, bu üslup felsefeyi ve düşünceyi, en başından beri, dini meseleler üzerine çalışmaktan alıkoymaktadır.

Böyle bir konumdan kurtulmak için düşünce ve felsefe ne yapar? O, bu konum karşısında, -kendi rolü ile- kendi bakış açısını desteklemek için yine metinleri kanıt göstermeye sığınmak hilesine başvurmaktadır. Başka bir ifadeyle, “metinlerin oyunu” olarak adlandırılabilen bir oyunda bir taraf haline gelmektedir. Şöyle bir düşünce hakimdir burada: Din adamları, felsefi düşünceye karşı dini desteklemek için metinleri tanık gösteriyorlarsa, neden filozoflar, hoşgörülü bir görüşü desteklemek için dini metinler tanık göstermesinler? Başka bir ifadeyle, düşünce özgürlüğünü desteklemeyi, yani dinin aslında düşünce özgürlüğünü desteklediğini tanık olarak göstermektedirler. Tabii ki, metinlerde, çeşitli karşıt görüşlere izin veren bir açıklık vardır. Filozofların bu metinlerin alındığı bağlamlardaki çok büyük farklılığı kullanması ve filozofun görüşünü desteklemek için sunulduğu bağlamdan metni çıkarması neden mümkün olmasın? Dini metin ve felsefe arasında uyum sağlamak için yorumlamayı kullanmak bu anlamda düşünülebilir. Böylece filozof, metni kendi bağlamından çıkararak, çok sayıda metin kullanarak ve metinlerden kurtulmak için yorumlamada zekaya başvurarak istediği herhangi bir bakış açısını destekleyebilir. Önemli olan, felsefi düşüncenin, kendi araştırma yöntemini, yani temel ilkeleri tartışma yöntemini terk etmeye mecbur bırakıldığını gördüğü zaman, diğer tarafın şartları çerçevesinde ve diğer tarafın yani dinin zemininde pratik uygulamaya başvurmasıdır. İbn Rüşd ve Spinoza’nın yaptığı şey de buydu.

İbn Rüşd, Endülüs'te Maliki mezhebinin fanatik din adamlarının hakim olduğu bir çağda yaşamıştır. Zira onlar, Yunan felsefesine, özellikle Aristoteles'in felsefesine karşı bir tavır almışlardır. Muvahhidler devleti bu dönemde Gazâli'ye ve Eş'âri mezhebine yönelmiştir. Gazâli ve Eş'âri, ikisi de İslam dünyasında yapılan felsefeyi ve Yunan felsefesini reddetmektedirler. Bu nedenlerden dolayı İbn Rüşd, genel olarak felsefesini ve özellikle de hocası Aristoteles'i savunmak ve felsefenin ve filozofların düşmanı Gazâli'ye sert eleştiriler yöneltmek istemiştir. İbn Rüşd'ün, Kuran'ın düşünce ve felsefe çağrısında bulunduğunu ispatlamak için dini metinleri tanık göstermek şeklindeki hukukçuların ve din adamlarının tarzını ödünç aldığını görmekteyiz. İbn Rüşd, *Faslu'l Mekâl* isimli kitabında din adamlarına ve hukukçulara, İslam dininin akıl ve mantık kullanmayı gerektirdiğine ikna etmek için, hitap etmektedir. Çünkü mantık ve felsefe, Tanrının varlığını ve bilgisini kanıtlamamıza yardımcı olmaktadır. İbn Rüşd'ün din adamlarına hitap etmesini sağlayan neden çok açıktır: onlar, felsefe ve mantık çalışmalarını yasaklayan fetvalar yayınlamışlardır. Erken dönem kitaplarının, yani genel olarak Yunan ve özellikle Aristoteles'in kitaplarının incelenmesini yasaklamışlardır.

Önceki milletler, Müslümanlardan önce felsefe ve mantık hakkında araştırma yapmışlardır. Onun için Müslümanlar onların bu alandaki çabalarından faydalanmalıdırlar. Önceki milletlerin, Müslümanların dininden farklı bir dine inanıyor olmaları önemli değildir. Önemli olan söylediklerinin gerçeğe uyumlu olmasıdır. İbn Rüşd, din adamlarını ikna etmek için şu örneği vermektedir: Kendisi ile kurbanı kestiğimiz bıçağın yapıcısının Müslüman ya da gayrimüslim olması fark etmez, onun dini önemli değildir; bu, Şeriata uygunluk açısından sıhhatini etkilemez. Diğer bir deyişle, İslam'dan başka bir dine mensup bir adamın yaptığı bıçağı kullandığımızda kurban etme Şeriata aykırı olmaz. Bu nedenle Müslümanlar, kendilerinden önceki, kendi dinlerinden farklı bir dine inanan kişilerin çabalarından faydalanmalıdırlar. İbn Rüşd, felsefe ve mantık alanındaki diğer milletlerin kitaplarını incelemenin Şeriata göre bir görev olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd, bunu akıl ve mantıkla kanıtlamaya çalışmamıştır, fakat mantık ve felsefe çalışmasının Şeriat açısından da bir görev olduğunu kanıtlamak için Kuran'a başvurmuştur.

Spinoza ise, felsefe ve teoloji arasındaki ilişki ile akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi incelemiş ve ikisinin birbirinden ayrılması gerektiği sonucuna varmıştır. Hatta felsefe ile din arasındaki ayrılığın, Spinoza'nın birincil amacı olduğu söylenebilir. Ona göre bunun gerekçesi benimsediği şu görüştür: İnanç ya da din ile felsefe arasında hiçbir ilişki bulunmamaktadır. Bununla birlikte, her ikisinin de kendi mensupları için mutluluğa götüren bir yol olduğu da söylenebilir. Diğer bir deyişle, felsefe ve din mutluluğa yol açmaktadır; felsefenin kendine özgü bir alanı, dinin de kendine özgü başka bir alanı vardır; ikisi de mutluluğa yol açmaktadır.

Zira Spinoza, akıl ve felsefe ile ilahiyat ve din arasına bir çizgi koymuştur ve her birinin diğerinin alanını aşmayan kendi alanının olduğunu vurgulamıştır: Aklın alanı gerçektir ve teolojinin alanı dindarlık ve itaatkârlıktır. Fakat bu, Spinoza'nın dini inancı felsefi düşünce ile eşitlemek istediği anlamına gelmez. Ayrıca, hem aklın hem de vahyin haklarını diğerinin karşısında korumak istememiştir. Onun asıl amacı, zamanının koşullarından kaynaklanmaktadır. Bu da bilgiyle ilgili her meseleden din adamlarının otoritesinin uzaklaştırılmasıdır. Bu meseleler, haklarında kendilerinin tam otorite sahibi olduklarını ve bu alanda bile son söze sahip olduklarını iddia ettikleri meselelerdir. İbn Rüşd'ün bu sorunla baş etmede ana amacının Spinoza'nın amacı ile aynı olduğu söylenebilir. İbn Rüşd de felsefe, mantık ve Yunan felsefesini incelemeye ilgili tüm konularda din adamlarının yetkisini kaldırmak istemektedir.

Din adamlarının, yaşadıkları topluma kendi görüşlerini empoze edebilir derecede güçlü oldukları herhangi bir çağda, akıl ve felsefenin savunulması, felsefe ve dini ayırmak ya da uzlaştırmak şeklinde kendini gösterir. Zira filozoflar, din adamları tarafından zulüm görmekten korkmaktadırlar; bu nedenle, felsefenin savunmasını dolaylı olarak yapmak yoluna başvurmaktadırlar. Dolayısıyla felsefe ve din arasında çelişki olmadığını iddia etmektedirler. O halde, hem İbn Rüşd hem de Spinoza'nın, felsefe ile din arasındaki ilişkiyi ele alırken asıl amaçları, akıl ve felsefeyi savunmaktır. Başka bir deyişle, din adamlarının otoritesinin baskın olduğu bir çağda, aklın vahiyden ayrılması çağrısı tamamen farklı bir anlam taşımaktadır. Zira aklın savunulduğu yön, vahyin savunulduğu yönden çok daha güçlü olmaktadır. Eğer böyle bir çağrı örneğin aklın insan bilgisinin tüm alanlarını keşfettiği yirminci

yüzyılda ortaya çıksaydı, anlamı bir önceki anlamın tersi olurdu. Başka bir ifadeyle, vahiy ve dinin savunulması, aklın savunulmasından çok daha fazla öne çıkardı. İbn Rüşd ve Spinoza'nın yaşadığı dönem ise, din adamlarının egemenliğinin baskın olduğu dönemdir.

İbn Rüşd'e göre, felsefe dinin getirdikleriyle çelişen bir görüşe ulaştığında, dinin getirdiğinin, akıl veya felsefenin ulaştığı şeyle uyumlu bir şekilde yorumlanması gerekmektedir. Aynı şekilde Spinoza, akılla çelişen her şeyi reddetmektedir ve aklın, kendi otoritesi dışındaki herhangi bir otoriteye boyun eğmesini de reddetmektedir.

İnsanların genel ve özel olarak bölünmesini, İbn Rüşd'ün felsefesinde de Spinoza'nın felsefesinde de görmekteyiz. Zira İbn Rüşd, insanları genel ve özel olarak ayırmaktadır. Felsefe herkes için zorunlu değildir, herkes için gerekli de değildir, hatta bununla meşgul olabilenler için de zorunlu değildir. Zira İbn Rüşd, daha önce anlattığımız gibi insanları üç bölüme ayırmaktadır. Bu bölmenin ve insanlar arasındaki ayrımın temeli, insanın akli kapasitesidir. Akli ve felsefi kanıtları anlayabilenler vardır, onlar filozoflardır. Onları anlayamayanlar fakat diyalektik kanıtlarla gelen delilleri anlayanlar vardır, onlar, Eş'âriler gibi, Kelam alimleridir. Son olarak, yalnızca hitabi/retorik kanıtları kavrayabilen ve akli kanıtları anlamayan genel halk kitlesi vardır. Spinoza ise, insanları, özeli ihtiyaçları ve genelin ihtiyaçları arasındaki fark temelinde özel ve genel olarak ayırmaktadır. Dini yazıların sadece geneli / sıradan halkı tatmin ettiğini, düşünürün (özel insanların) onlara ihtiyaç duymayabileceğini ve buna rağmen halktan dindar olanların ulaşmadığı bir düzeye onların ulaşabileceğini vurgulamıştır. Spinoza, çocukların kiliseye gitmelerini ve ebeveynlerine itaat etmelerini bile tavsiye ediyordu. Daha önce verdiğimiz bir örnekte olduğu gibi, ev sahibesi, kurtuluşunu getireceğine inandığı inanca inanmasını kendisinden istediği zaman, Spinoza, onun inancının doğru olduğunu ve başka bir dine gitmesine gerek olmadığını söylemiştir. Başka bir ifadeyle, Spinoza, halkın huzur içinde yaşaması ve iyi davranışlarla karakterize olması sonucunu ortaya çıkardığı sürece, insanların genelini inançları bakımından kendi hallerine terk etme eğilimindeydi.

Bunlara ek olarak, İbn Rüşd ve Spinoza, felsefe bilgisinin dinsel bilgiden daha yüksek seviyeye sahip olduğunu kabul etmekte ittifak etmişlerdir. Nitekim İbn Rüşd, felsefe ile din arasında bir çelişki olduğunda, dini metnin akıl ve felsefeyle uyumlu bir şekilde yorumlanması gerektiğini söylemiştir. Spinoza'nın ise aktarım yoluyla elde ettiğimiz bilgiyi, kesin bilgi bakımından bilgi türlerinin en azı olarak değerlendirmiş olduğunu görmekteyiz. Başka bir ifadeyle, bu bilgi türü kesin değildir ve dini bilgi bu tür bilgiye bağlıdır. Kutsal Yazılar bize aktarım / işitme yoluyla ulaşmıştır ve mucizelerin haberleri de bize bu yolla sunulmaktadır.

İbn Rüşd'ün felsefeyi savunmada ve filozofların imajını toplum nezdinde artırma yönünde ne ölçüde başarıya ulaştığı sorulursa, yanıt olarak, o büyük çaba sarf etse de, felsefenin ve filozofların –onun yaşadığı çağda ve gelecek çağlarda– din-dışı olarak görülmeye devam ettikleri söylenebilir. Spinoza'nın gerçekleştirmekte tamamen başarısız olduğu amaç ise, daha önce bahsettiğimiz mektuplarından birinde bahsettiği şeydir. Çağdaşlarının kendisine yönelttiği inançsızlık suçlamasına karşı kendisini savunmasıdır. Zira *Teolojik-Politik İnceleme* kitabı bu suçlamayı desteklemiştir ve hiç bir şekilde azaltmamıştır. Hatta Spinoza'nın mevcut dini ve kültürel otoritelerle olan sıkıntılarının büyük çoğunluğu bu kitaptan kaynaklanmaktaydı.

Kaynakça

- A.Joachim, H. (1966). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Abdurrezzâk, M. (1988). *Feylesufü'l-Arab ve'l-Mü'allimu's-Sani*. Kahira.
- Al-aasam, A.-A. (1978). *Ibn er- Riwandi*. Beyrut: Dar Al-AFAQ Jadidah.
- Al-aasam, A.-A. (1975). *Tarih Ibn Riwandi el-mulhid*. Beyrut: Dar AL-Afaq al-Jadidh.
- Al-Andalosi, A. k. (1912). *Tabakat el-Umam*. (L. C. s.j., Dü.) Beyrut: Matbae el-Katalokiye
- Al-Gatas, K. (1968). *Ailam el-Felsefetu'l Arabiyye*. Beyrut: Dar el-mekşuf.
- Al-Khayyat. (1925). *Kitab el-intisar*. Kahira: Dar el-Marif.
- Al-Nacar, R. (1998). *El-Felsefetu'l el-Arabiyye ebire el-Tarih*. Beyrut: Dar el-fikir al-Cediyid.
- ALTavil, T. (1987). *Kısat al-Nizae beyn'e al-Din ve al-felsefe*. Mısır: Maktabat el-Aadab.
- Aquinas, T. (1891). *Hulastu'l Lhutyâ (Cilt 1)*. (B. Avad, Çev.) Beyrut: el- Matba el-adabiye.
- Arnold, M. (1865). *Essays in Criticism*. London: McMillan.
- Bedevi, A. (1977). *el- Eflatüniyyetü'l-muhdese inde'l-Arab*. Kuveyt: Dar el-Vikakat el-Matboet.
- Bedevi, A. (1962). *Felsafat'ul usuri'l el vusta*. Kahire: Dar el Nahda.
- Bedevi, A. (1979). *Felsefet'ul osue el-Vesta*. Beyrut: Dar el-Kalem.
- Bedevi, A. (1993). *Min Tarih' al-İlhâd fi'l İslam*. Kahire: Dar Sina İnşer.

- Bedvi, A. (1940). *El-Tütrat el-yunaniyye fi el-hadara el-islamiye*. Kahire: Maktaba El-Nahda.
- Boer, D. (1976). *Tarih el-Felsefetü'l İslamiyye*. (A. E. RIDE, Çev.) Kahire: Maktaba el nahda el-Mısriya.
- Boer, T. D. (1960). *İslamda Felsefe Tarihi*. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.
- Brehier, E. (1954). *El-Area el-Diyniye ve'l el-Felsafiye l Philon el-İskenderiye*. (M. Y.-H. El-Naggar, Çev.) Kahire: IMP. MOUSTAPHA EL-BABY EL-HALABY VE FILS.
- Brehier, E. (2000). *Tarih'ül Felsefe* (Cilt 3). (G. Tarabichi, Çev.) Beyrut: Dar el-Talie.
- Brehier, E. (1981). *Tarih'ül felsefe* (Cilt 3). (G. Tartabashi, Çev.) Beyrut: Dar El-Talie.
- Brochart, V. (2000). *İlah Spinosar*. (A. Kasim, Çev.) Beyrut: Dar el-Afak.
- Cabiri, M. A. (2015). *İbn Rüşd*. Beyrut: Marks dırast vıhdar arabıya.
- Cerr, H. (1993). *Tarihu'l felsefeti'l Arabiyye* (Cilt 2). Beyrut: Dar alcil.
- Corbin, H. (1998). *Tarihu 'l felsefetü'l el-İslamiyye*. (N. v. H. Kobessi, Çev.) Beyrut: Dar Evaydat.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.) Ankara: BilegeSu.
- Dunner, J. (1955). *Baruch Spinoza and Western Democracy*. New York: Philosophical Library.
- El-Cahiz. (1962). *Kitab el-Buhala*. Kahira : Dar el-Mearif.
- El-Hamavi, Y. (1993). *Mucam el-Udaba* (Cilt 5). (İ. Abas, Dü.) Beyrut: Dar el-Arabiyye el-İslamiyye.
- El-Subki. (1964). *Tabakat el-Şafieyye* (Cilt 1). Suriye: Faysal ise el-Babi el-Halabi.
- Emin, A. (1997). *Duha El- İslam* (Cilt 1). Kahira: Muhraçan el kiyaet'u l-cemiyye.
- En-Neşşar, A. S. (1984). *İslam'da Felsefe Düşüncenin Doğuşu* (Cilt 1). Dar el-marif.

- Et-Tevhidi, E. H. (1939). *El-İmtâ' ve'l-Muânese* (Cilt 3). Kahire: Dar el-marif.
- Et-Tevhidi, E. H. (1929). *El-Mukabesat*. Kahire: Hasan Sundubi.
- Farabi. (1986). *El-Cem beyne re'yeyi'l -hakimeyn Eflatün el-İlahi ve Aristütalis*. Beyrut: Dar AL-Maşrik.
- Farabi. (2013). “Felsefenin Temel Meselesi”. M. Kaya içinde, *İslam Filazofllarından Felsefe Metinleri* (M. Kaya, Çev.). İstanbul: Kalasik.
- Farabi. (2012). *İdelal Devlet*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Divan.
- Farabi. (1901). *Kitab es-Siyase el-medeniyye*. Haydarabad: Haydarabad.
- Feuer, L. S. (1950). *Spinoza and the Rise of Liberalism*. Boston: Beacon Press.
- Feuerbach, L. (2017). *Cevher el-Masihya*. (G. Barshan, Çev.) Bağdat: Dar el- rafifiyin.
- Gazâli. (2015). *El-Münkız Mine'd-dalal*. (A. Tek, Çev.) Bursa: Bursa Akademi.
- Gazâli. (2014). *Filozofların Tutarsızlığı*. (M. Kaya - H. Sarıoğlu, Çev.) İstanbul: Kalasik.
- Gazâli. (1329H). *Miyarü'l-lm fi fenni'l-mantik*. Kahire: Matmtü'l Kurdistan.
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. (Ş. Öçal, Çev.) İstanbul: Açılımkıtap.
- Gilson, E. (1996). *Ruhu felsefe tu'l masihya*. (İ. E. İmam, Çev.) Kahire: Maktebet Madbuli.
- Goldziher, İ. (1946). *El-Akida ve el-Şeriea fi el-İslam*. (M. Y. Moussa, Çev.) Kahire: Dar- el- Katip el-Mısri.
- Hallikan, İ. (1978). *Vefeyatü'l-a'yan: Vefeyatü'l-a'yan ve ebnü'u ebnaiz zaman* (Cilt 2). (İ. Abbas, Ed.) Beyrut: Dar el-Sadir.
- Hegel. (1955). *Lectures on the History of philosophy* (Vol. 3). (M. E. Haldane and F. H.Simson, Trans.) New York: The Humanities Press.
- Heller, B. (1927). *Is Spinoza Compatible with Judaism*. New York: Bloch Publishing Co.

- Hudayri, Z. (2007). *Eseru İbn Rüşd fi felsefeti'l usuri'l vusta*. Kahire : Dar el Tanvir.
- İbn Ebu Usaybi'a. (1979). *Uynunü'l-enba'fi tabaka-ti'l-etıbbı* (Cilt 1). Kahire: Dar el-Marif.
- Kıftı. (2005). *Ahbaru'l- Ulema bi Ahbari'l-Hukema*. Lübnan: Dar el-kotop el-İlmıyah.
- Kasım, M. (1977). *el- Feylesufu'l-müftera aleyhi İbn Rüşd*. Kahire: Anglu Mısıriya.
- Kayser, R. (1966). *Spinoza: Portrait of a a Spiritual Hero*. New York: Philosophical Library.
- Kindi. (2014). *Kindi Felsefi Risaleler*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: Kalasik.
- Kindi. (1950). *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*. (A. E. Ride, Dü.) Kahire: Dar el Fidir el-Arabiya.
- Kraus, P. (1993). İbn er-Riwandi. A. Bedevi içinde, *Min tarih el-ilhad fi el islam* (s. 89-219). Kahire: Dar Sina.
- Kraus, P. (1943). *Kitab el-Zumurrud el-İbn er-Rivandi. Magalt Al- Adip*, 3 (9).
- Leeman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Musa, M.Y. (1968). *Beyne Din ve Felsefe fire'yi ibn Rüşd ve Felsefeti'ül ASR EL Vesit*. Mısır: Dar el- Marif el- islsmiye.
- Müslim, İ. (2006). *Sahih-i Müslim*. Riyad: Dar El-Tiyiba.
- Macit Fahri(1990) *İbn Rüşd feylesufu kurtuba* .Beyrut: Kathaluk..
- Mckeeon, R. (1928). *The Philosophy of Spinoza*. London: Longmans.
- Medkur, İ. (1968). *Fi'l-Felsefeti'l İslamiyye*. Kahire: Dar Marif.
- Meymun, İ. (2012). *Delaletü'l Hairin*. Almanya: Dar Kamel.
- Mez, A. (1940). *Al-Hadarah İslamiyyah* (Cilt 2). (A. E. Ride, Çev.) Kahire: Dar al Marif.
- Miskeveyh. (1955). *Al Fauz Alasğar*. Beyrut: Dar el Maharif.

- Musa, M. (1988). *Beyne'd-din ve'l-felsefe fî re'yi İbn Rüşd ve felasifeti'l-asri'l- vasit.* Kahira: Dar el-Marif.
- Nedim, İ. (1977). *el-Fihrist.* Kahire: Dar el-Marif.
- Nietsche, F. (2015). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Timaios.* (F. Akderin, Çev.) İstanbul: SAY.
- Pollock, F. (1899). *Spinoza, His Live and Philosophy.* London: Duckworth.
- İbn Rüşd. (1950). *Bidayetü'l müctehid ve nihayetül-muktesid* (Cilt 1). Kahire: İbn Taymıys.
- İbn Rüşd. (2016). *Felsefe - Din ilişkileri.* (S. Uludağ, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd. (2003). “Felsefe Din İlişkisi Hakkında Son Söz”. M. Kaya içinde, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (M. Kaya, Çev.). İstanbul: Klasik.
- İbn Rüşd. (2015). *İkinci Analitikler'in orta şerhi.* İstanbul: klasik.
- İbn Rüşd. (2016). *Metafizik Büyük Şerhi.* İstanbul: Littera yayıncılık.
- İbn Rüşd. (1997). *Şarih el Kabıyr el- Kitab Nefs.* (B. Charbi, Çev.) Tunus: Beit el-Hikma.
- İbn Rüşd. (2011). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı.* (M. H. Özev, Çev.) İstanbul: Dünya Klasikleri.
- Razi, E. B. (1978). *Et-Tıbbu'r-Ruhani.* Kahire: Makta el-Nahda el-Misriye .
- Razi, E. B. (1939). *Resailu Felsefiye* (Cilt 1). (P. Kraus, Ed.) Kahire: Universitatis Fouadis.
- Razi, E. H. (1977). *Alam el-Nubuvve.* (T. E.-S. A'vani, Ed.) Tahran: Imperial Iranian Academy.
- Renan, E. (2013). *İbn Rüşd ve'r Rüşdiyye.* (A. Zuaytir, Çev.) Beyrut: Dar el-Tanvir.
- Roth, L. (1954). *Spinoza.* London: Allen and Unwin.

- Royce, J. (1955). *The Spirit of Modern Philosophy*. New York: Braziller.
- Russell, B. (2016). *Batı Felsefesi Tarihi* (Cilt 3). (A. Fethi, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Pines, S. (1946). *Mahab Al- Dara inde el-Mulimin*. (M. A. Rıde, Çev.) Kahire: Maktabtul el Nahdatul el-İslamiye.
- Sicistani, A. S. (1974). *Suvan el-hikma*. Tahran: İran.
- İbn Sina. (1382H). *El-adhaviyye fi Mead*. (H. Asi, Dü.) İran: İran Yakta.
- İbn Sina (1994). *El-İşarat ve'l Tanbihat* (Cilt 4). (S. Dona, Ed.) Kahira: Dar Al Maharf.
- İbn Sina (2013). *En-Necat, Felsefenin Temel Konuları*. İstanbul: Kabalcı.
- Salih, H. (2010). *Maerik el-tanvirin fi-orupa*. Beyrut: Dar el- Saki.
- Salih, H. (2005). *Medhal Fi Tanvir el- Urpı*. Beyrut: Dar- el-Taliea.
- Spinoza, B. (2015). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2015). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* . Ankara: Dost.
- Spinoza, B. (2013). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2008). *Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. (B. Ertuğrul, Çev.) İstanbul: Biblos.
- Spinoza, B. (1951). *The Chief of Spinoza* (Cilt 1). (Elwes, Çev.) New York: Dover Publications.
- Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. (C. B. Akal, Çev.) Ankara: Dost.
- Stace, W. (1986). *Hegel Üzerine*. (M. Belge, Çev.) Ankara: V Yayınları.
- Strauss, L. (1932). *Persecution and The Art of Writing*. Glencoe: The Free Press.
- Suyûfî. (1979). *Buğat el-Vuet* (Cilt 1). (M. A.-F. İbrahim, Ed.) Beyrut: Dae el-Fikir.
- Şehristani. (2011). *Milel ve Nihal*. (M. Öz, Çev.) İstanbul: Litera yayıncılık.

Teicher, J. (1957, Winter). "Why was Spinoza Banned?" *The Menorah Journal* .

İbn Tufeyl. (1949). *Hay İbn Yakzan*. (A. Emin, Ed.) Kahıra: Dar el-Marif.

Ueberweg, F. (1909). *History of Philosophy* (Cilt 2). (A. Geo-S. Morris, Çev.) New York: Scriber.

Vajda, G. (1977). *İsaac Albalag Yahudi Rüşdi*. (A. Ali, Çev.) Kahire: Dar el- Marif.

Watson, H. (1933). "The Jewish Question and Spinoza's Philosophy". *Spinoza içinde*, New York: Spinoza Institute of America New York.

Waxman, M. (1928). Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism. *The Jewish Quarterly Review*, 19.

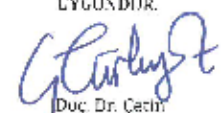
Windelband, W. (1958). *A History of Philosophy* (Cilt 2). (E. Tras, Çev.) New York: Harper Torchbooks.

Wolfson, H. (1958). *The Philosophy of Spinoza* (Vol. 1). New York.

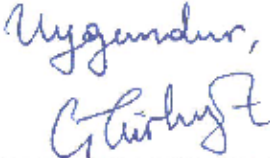
Zakariya, F. (2008). *Spinoza*. Beyrut: Dar el- Tanwir.

Zidan, G. (1912). *Tarih Adab el-Luğa el-Arabiya* (Cilt 2). Kahire: Matba el-Hilal.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA
Tarih: 09/07/2018
Tez Başlığı : İBN-İ RÜŞD VE SPINOZA'DA FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 219 sayfalık kısmına ilişkin, 09/07/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından Tümitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimden benzerlik oranı % 3'tür. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Özet ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☐ Kaynakça hariç 3- ☐ Alıntılar hariç 4- ☒ Alıntılar dâhil 5- ☐ 5 kelimeden daha az ürtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarını inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.
 09/07/2018
Adı Soyadı: Ahmed Naelim Dawoud Dawoud Öğrenci No: M12148717 Anabilim Dalı: Felsefe Programı: Felsefe Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.
DANIŞMAN ONAYI UYGUNDUR.  Doç. Dr. Çetin TIRKILMAZ

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 09/07/2018
Tez Başlığı: İBN-İ RÜŞD VE SPİNOZA'DA FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmaması gerektirmektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırmaya (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulları ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.
 Tarih: 09/07/2018
Adı Soyadı: Ahmed Nadihin Dawood Dawood Öğrenci No: N12148717 Anabilim Dalı: Felsefe Programı: Felsefe Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora
DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI  Doç. Dr. Çetin TÜRKÜLMAZ
Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr Telefon: 0-312-2976060 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr