

# ATEBE

Dinî Araştırmalar Dergisi  
Journal for Religious Studies  
e-ISSN: 2757-5616

ATEBE Dergisi | Journal of ATEBE

Sayı: 9 (Haziran / June 2023), 45-68

## İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması

*The Comparison of Maimonides and Spinoza's Conceptions of Revelation and  
Prophethood*

**Kemal İlhan**

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and  
Religious Sciences

Kayseri, Türkiye

[kemalilhan38@hotmail.com](mailto:kemalilhan38@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-5162-6714](https://orcid.org/0000-0001-5162-6714)

<https://ror.org/025y36b60>

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Arařtırma Makalesi / Research Article

**Geliř Tarihi / Date Received:** 19 Şubat/February 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Mayıs/May 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran/June 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Atıf / Cite as:** İlhan, Kemal. "İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması". *ATEBE* 9 (Haziran 2023), 45-68. <https://doi.org/10.51575/atebe.1253340>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Kemal İLHAN**).

**Yayıncı / Published by:** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

## İbn Meymûn ile Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurlarının Karşılaştırılması

### Öz

Bu makale kapsamında, XII. yüzyılda yaşamış önemli Yahudi din âlimlerinden Musa bin Meymûn (öl. 601/1204) ile XVII. yüzyılda yaşamış olan ve düşünceleri neticesinde ateist olduğu suçlamasıyla yirmi dört yaşındayken aforoz edilip bağlı bulunduğu Yahudi cemaatinden kovulan Spinoza'nın (öl. 1088/1677) vahiy ve nübüvvet anlayışları ele alınmıştır. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde, teolojinin felsefeden ayrılması gerekliliğini göstermek amacındadır. Spinoza'nın bu arzusu onu, İbn Meymûn'la ve onun temsil ettiği gelenekle karşı karşıya getirmiştir. Neticede Spinoza'nın vahiy ve nübüvvet konusunda İbn Meymûn'dan etkilendiği ve onunla bir hesaplaşmaya girdiği görülmektedir. Onun İbn Meymûn'dan hangi bakımdan etkilendiği ya da onunla nasıl bir hesaplaşmaya girdiği makalenin asıl konusunu teşkil etmektedir. Çalışmamız giriş, ana bölüm ve sonuç olarak üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle vahiy kavramının ne ifade ettiğine ve hem İslam düşünürlerinin hem de İbn Meymûn'un beslendiği ana kaynak olması nedeniyle Platon ile Aristoteles'in kehanet ve rüya hakkındaki görüşlerine kısaca değinilmiştir. Ayrıca Spinoza'nın İbn Meymûn'dan etkilenmesi veya onunla hesaplaşmasının, İbn Meymûn'un da mensubu olduğu İslam filozoflarının temsil ettiği gelenekle alakalı olmasından dolayı giriş bölümünde, bazı İslam filozoflarının görüşlerine de ana hatlarıyla değinme gereği duyulmuştur. Bunu yaparken Müslüman filozofların ilklerinden ve en önemlilerinden kabul edilen Kindî (öl. 252/866?), Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) düşüncelerine özlü şekilde değinilmesi yeterli görülmüştür. Bu arada tarihsel açıdan İbn Meymûn'la Spinoza arasında bir yerde duran diğer bir Yahudi filozof Levi ben Gershom'un (öl. 745/1344) fikirleri de kısaca ele alınmıştır. Bu filozofların düşüncelerinden yola çıkılarak vahyin mütehayyile kuvvetiyle, ayrıca rüya ve kehanetle ilgisi gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın asıl bölümünde ise öncelikle İbn Meymûn'un vahiy ve nübüvvet anlayışı incelenmiş, akabinde bu, Spinoza'nın vahiy ve nübüvvet anlayışıyla mukayese edilmiştir. İbn Meymûn'un nübüvvet anlayışı incelenirken yer yer İslam filozoflarından etkilendiği kısımlara değinilmiştir. Bu mukayesede bilhassa İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseriyle Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eseri ana kaynaklar olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışma neticesinde hem iki düşünürün teolojik yaklaşımının daha iyi anlaşılması hem de Aydınlanmanın müjdecilerinden biri sayılan Spinoza'nın eleştirel dahi olsa İbn Meymûn'a kadar uzanan düşünce kodları gösterilmek istenmiştir. İbn Meymûn'a kadar uzanan bu kodların aynı zamanda İslam düşünce dünyasına uzandığı da vurgulanmak istenmiştir. Bu makalede, konunun kapsamı iki düşünürün peygamber, vahiy ve vahyin oluşmasında rol alan enfüsi ve afaki etmeler ile vahyin dili yönündeki düşünceleriyle sınırlandırılmıştır. İki düşünürün teolojiye ait mucize gibi diğer görüşlerindeki farklılıklar ya da benzerlikler makalenin kapsamı dışında tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Vahiy, Nübüvvet, Peygamber, İbn Meymûn, Spinoza.

## The Comparison of the Conceptions of Revelation and Prophethood in Maimonides and Spinoza

### Abstract

This article discusses the understanding of revelation and prophethood of Moses ben Maimonides (d.1204), one of the most important Jewish religious scholars who lived in the 12th century, and Spinoza (d.1677), who lived in the 17th century and was excommunicated at the age of twenty-four and expelled from the Jewish community to which he belonged due to the accusation that he was an atheist as a result of his thoughts. In

his *Theological-Political Treatise*, Spinoza aims to show the necessity of the separation of theology from philosophy. This desire of Spinoza brought him encounter with Maimonides and the tradition he represented. As a result, it is seen that Spinoza was influenced by Maimonide's views on revelation and prophethood and entered into a dispute with him. In what ways he was influenced by Maimonides or disputes with him is the main issue of this article. Our treatise consists of three parts: introduction, main chapter, and conclusion. In the introduction, the concept of revelation and the views of Plato and Aristotle on prophecy and dreams are briefly introduced since they are the main sources of both Islamic thinkers and Maimonides. In addition, in the introduction, due to the fact that Spinoza's influence or confrontation with Maimonides is related to the tradition represented by the Islamic philosophers of which Maimonides is a member, it was necessary to outline the views of some Islamic philosophers. In doing so, a brief mention of the thoughts of al-Kindî (d.866?), al-Fārābî (d.950) and Ibn Sînâ (d.1037), who are considered to be among the first and most important Muslim philosophers was deemed sufficient. In the meantime, the ideas of another Jewish philosopher, Levi ben Gershom (d.1344), who historically stands somewhere between Maimonides and Spinoza, are briefly discussed. Based on the thoughts of these philosophers, an attempt was made to show the relation of revelation with the power of imagination, as well as with dreams and prophecy. In the main part of the study, Maimonides' understanding of revelation and prophethood is first analyzed and then compared with Spinoza's understanding of revelation and prophethood. While analyzing Maimonides' understanding of prophethood, the parts where he was influenced by Islamic philosophers were mentioned. In this comparison, Maimonides' *Delâlat al-Hâirîn* and Spinoza's *Theological-Political Treatise* were considered as the main sources. This study aims both to better understand the theological approach of the two thinkers and to show the thought codes of Spinoza, who is considered one of the heralds of the Enlightenment, going back to Maimonides even if critically. It is also intended to emphasize that these codes dating back to Maimonides also extend to the world of Islamic thought. In this article, the scope of the subject is limited to the thoughts of the two thinkers about the prophet, revelation, and the internal and external factors that play a role in the formation of the revelation, and the language of the revelation. Differences or similarities in other theological views of the two thinkers, such as miracles, are beyond the scope of this article.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Revelation, Prophethood, Prophet, Maimonides, Spinoza.

### Giriş

Arapça bir kelime olan *vahiy*, sözlükte “hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek” gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise, Allah'ın peygamberlerine bir hükmü, bilgiyi bildirmesi manasında kullanılır.<sup>1</sup> Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın insanla yüz yüze konuşmasının mümkün olmadığı, ancak vahiy yoluyla ya da perde arkasından konuşacağı veya bir elçi vasıtasıyla dilediğini vahyedeceği bildirilmiştir.<sup>2</sup> Eski Ahit'te bilinmeyen bir Tanrı'nın kendini insanlara izhar etmesi, peygamberlerine açması anlamına gelen vahyin; rüya, seslenme, müşahede, teofani vb.

<sup>1</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/440.

<sup>2</sup> eş-Şûrâ 42/51.

vasıtalarda vuku bulduğu belirtilmektedir.<sup>3</sup> Yahudilik'in vahiy tasavvurunun “teofani” dışında, İslami ıstılahtakine yakın bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür. Sınırlı bir akla sahip insanların özellikle dinî ve ahlaki konularda bazı ön yargılara meyilli oldukları göz önünde bulundurulduğu takdirde vahyin, onlara doğru yolu göstermek ve kendini insanlara daha iyi tanıtmak için Tanrı'nın doğrudan bir müdahalesi neticesinde meydana geldiği söylenebilir.<sup>4</sup>

Tanrı'sı ya da tanrıları olan yani tanrısallık kavramına sahip olan hemen hemen bütün topluluklarda bir vahiy anlayışı olduğu görülmektedir. Kabile dinlerinde daha çok ruhlarla iletişim haline işaret eden vahiy olgusu, bir nevi gaipten haber alma ve kehanet özelliklerini haizdir.<sup>5</sup> Gaipte ilgili olması bakımından kehanet, sadık rüya ve vahyin hemen hemen aynı mekanizmanın sonucu olduğu da düşünülmüştür. Nitekim *prophet* kelimesiyle ilişkili olan *prophecy* kelimesinin anlamı sözlükte, gelecekte haber verme gücü ve durumu olarak ifade edilir.<sup>6</sup> Eski toplumlarda şamanların ya da tapınak rahibelerinin bir nevi vahiy durumuna benzer şekilde transa geçtikleri, tanrıların dileklerini ve uyarılarını bildirmek suretiyle kehanette buldukları bilinmektedir. Bu topluluklarda, genellikle şiirsel/alegorik vasıfları haiz kehanetler kapalı bir dile bürünmekteydi. Bu durum kâhin ve şair, kehanet ve şiir arasında benzerlikler kurulmasına da neden olmuştur. Öyle ki günümüzde bir şair ya da destan söyleyen bir kişi olarak gördüğümüz Homeros'un eserlerine Antik Yunan'da bir dinî otoriteymişçesine başvurulduğu ve onların alegorik şekilde yorumlandığı görülmektedir.<sup>7</sup> Kehanet ya da gaipten haber verme meselesi, Platon'un (öl. MÖ 348/347) muhtelif diyaloglarında bu minval üzere gündeme gelmiştir. Platon'un ilk diyalogu kabul edilen *Sokrates'in Savunması*'nda, doğal bir yeteneğe sahip kâhinlerin kendinden geçmek suretiyle gaipten haberler verdiklerinden bahsedilir. Platon'a göre şiir söyleyen ozanlar da kâhinlere benzerler; bu kâhin ve ozanlar, bir şeyler söylerler ama kendileri ne dediklerini bilmezler.<sup>8</sup> Bu son ifadeyle ne anlaşılması gerektiğini Platon şöyle açıklar: Şiir özü gereği karanlıktır, bilmecelidir. Onları anlamak herkesin işi değildir.<sup>9</sup> *Phaidros*'ta ise, kâhinlerin yaşadıkları, bir nevi çılgınlık (sapıtma/mania) hali olarak betimlenmiş, bu halin onlara tanrılar tarafından bahşedildiğinden söz edilmiştir. Nitekim bilicilik veya Tanrı bilimi manasına gelen “mantike” kelimesi de bu “mania” kelimesinden doğmuştur.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi Platon için kehanet dediğimiz şey, normal bir insanın

<sup>3</sup> Muhammet Tarakçı, “Vahiy (Diğer Dinlerde)”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/443.

<sup>4</sup> Richard Swinburne, *Is There A God?* (United States: Oxford University Press, 1996), 123.

<sup>5</sup> Muhammet Tarakçı, “Vahiy (Diğer Dinlerde)”, 42/443.

<sup>6</sup> Albert Sidney Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, “Prophecy” (Oxford: Oxford University Press, 1989).

<sup>7</sup> James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 25-29.

<sup>8</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Ali Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 37.

<sup>9</sup> Platon, *İkinci Alkibiades*, çev. Suat Baydur (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 31.

<sup>10</sup> Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997).

ulaşabileceği bir şey değildir; bilakis bir Tanrı vergisi olarak özel bir yetinin neticesinde meydana gelir. Ayrıca o, kehanet ve şiir söylemeyi, kehanet ya da şiiri ele aldığı pasajların hemen hepsinde aynı kategoriye yerleştirir. Şiir de kehanet gibi tanrısal bir ilham olarak sahibine gelir. Bir diğer eserindeki şu sözleriyle de bu benzerliği vurgulamıştır:

*Çünkü şair denilen insan hafif kanatlı, kutsal bir insandır. İlham gelmeden ya da kendisinden geçmeden bir şey yaratamaz. Tanrılar yardım etmedikleri zaman bir insan ne gelecekte haber verebilir ne de şiir okuyabilir... Tanrı kâhinlere yaptığı gibi şairlerin de akıllarını başlarından alıyor ve onları dinleyen bizlere bütün değerli şeyleri -akılları olmadığına göre- onların ağızıyla Tanrıların söylediğini göstermeye çalışıyordur.<sup>11</sup>*

Aristoteles (öl. MÖ 322), rüya ve kehanet konusunda hocasının görüşlerinden ayrılmakta; sadık rüyalar, rüyada geleceğe dair görü ve işaretler hakkında olumlu düşünmemektedir. Rüyada geleceğe dair bazı işaretlerin vuku bulduğunu kabul etmekle birlikte, bunun ilahi bir kaynağı olmadığı kanaatindedir. Ona göre, insan dışında varlıkların rüya görmesi de rüyanın ilahi bir özelliğinin olmadığını gösteren delillerden biridir. Hatta bu tür kehanetvari şeyler, zeki insanlardan ziyade sıradan zekâyâ sahip insanlarda görülür. Rüyada görülen ve hakikatte meydana geldiği söylenen şeyler ise sadece rastlantısal olaylardır. Şöyle ki mesela güneşin tutulmasının ay gibi gerçek bir nedeni vardır; oysa güneş tutulduğu esnada birinin gezintide olması bir gölge olaydan, yani bir rastlantıdan başka bir şey değildir. İnsanlar, bilhassa sıradan insanlar, geveze ve üstelik de gergin bir tabiata sahip olduklarından çok fazla etkilenmeye maruz kalırlar, bunların neticesinde de çokça ve değişik görümlere sahip olurlar. Sıklık derecesi neticesinde onların bazı görülerinde, tıpkı çok zar atmakla istediği sayıyı denk getiren bir oyuncuda olduğu gibi hakikate isabet ettirme durumu vuku bulur. Aristoteles için rüyaların gerçekleşmesi aslında, birini zikrederken zikredilen o kişiyle karşılaşılması gibi tesadüfi olaylardandır.<sup>12</sup>

Müslüman filozoflara geldiğimizde ise Kindî'nin (öl. 252/866?), sadık rüyaların “canlı, uyanık ve çok bilen (bir cevher)” olan nefis sayesinde meydana geldiğini dile getirdiğini görmekteyiz. Canlı, nefsin olayları kavrama gücüne hanel getirecek arzuların temizlenmişse ve nefis de o canlıda tesirini gösterecek gücü haizse bu durumda o canlı, vukua gelmeden önce hadiseleri aynıyla haber vermeye muktedir olur. Fakat canlı, nefsin kendisine vereceği şeyleri kabul etmede hazırlıklı değilse o zaman rüyada semboller devreye girer.<sup>13</sup>

İslam Dünyası'nda birçok felsefi konuda olduğu gibi vahiy konusunda da Fârâbî (öl. 339/950) öncü bir düşünür olmuştur. O, gaybi bilginin elde edilmesini ve dolayısıyla nübüvveti, nefis teorisi

<sup>11</sup> Platon, *İon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 43.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine*, çev. Elif Günçe (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 109-113.

<sup>13</sup> Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 144.

kapsamında sistematik şekilde ele alan ilk düşünür olarak dikkat çekmektedir.<sup>14</sup> Hatta Musa bin Meymûn (öl. 601/1204) da dâhil olmak üzere İslam coğrafyasında kendisinden sonra yetişen önemli bazı filozofların nefis, özellikle vahiy teorilerinin temelini o atmıştır denilebilir. Nitekim İbn Meymûn'un, vahiy mekanizmasının bir ucunu teşkil eden *Faal Akl* anlayışında Fârâbî'nin görüşlerinin tesirinde kaldığının ve her ikisinin nübüvvet tasavvurlarının bir paralellik arz ettiğinin altını çizmek gerekir.<sup>15</sup> Bundan dolayıdır ki konumuz açısından Fârâbî, daha detaylı şekilde ele alınmayı hak etmektedir.

Fârâbî, bilginin ancak üç yolla elde edilebileceğini söyler. Bunların ilki *akıl kuvveti*, diğeri *tahayyül*, bir diğeri ise *duyulardır*. Akıl kuvvetiyle elde edilen şey bilinmek istendiğinde ise akıl kuvvetinden doğan ve adına fikir kuvveti denilen şeyin devreye girmesi suretiyle düşünme, ölçüp biçme, inceleme meydana gelir.<sup>16</sup> Muhayyile denilen kuvvet ise duyu kuvvetiyle akıl kuvvetinin arasında yer alır ve duyu ile elde edilen verilerle meşgul olarak onları kaydeder.<sup>17</sup> Muhayyile kuvveti, ara bir kuvvet olması hasebiyle hem akıl hem de duyulardan etkilenir; akıl ve duyunun verilerini işler. Onun tabiatında maruz kaldığı şeyleri kabul etme vardır. Fârâbî bunun iki şekilde olabileceğini söyler: Muhayyile, bu maruz kaldığı şeyleri ya olduğu gibi alır ya da o şeyleri duyusal vasıtasıyla taklit eder. Duyusal şeylerden muhayyile kuvvetine gelenlerde her iki kabul etme şekli de mümkünken Fârâbî'ye göre o, akıl kuvvetinden gelen şeyleri olduğu gibi almaya muktedir değildir. Akılsalları, ancak duyusal şeylere benzeterek taklit eder.<sup>18</sup> Muhayyile bu taklit işleminde, duyusal olan herhangi bir şeyi, taklit ettiği şeyin kıymetine ve yüceliğine nispeten taklit maksadıyla kullanır. Mesela o, ilk Neden gibi akılsal olarak en üstün şeyleri, duyusal olarak kıymetli ve güzel görünümlü şeylerle taklit ederken alt düzeyde olan akılsalları ise görünüşü çirkin olan şeyler vasıtasıyla taklit eder.<sup>19</sup>

Fârâbî vahiy mekanizmasını, Faal Akıl ve muhayyile kuvveti üzerinden açıklar. Anlaşılan o ki Fârâbî'ye göre sadık rüya veya vahiy mekanizması aynı şekilde işlemekle birlikte aralarında yoğunluk ve derece farkı bulunmaktadır. Vahiy, muhayyile kuvveti çok güçlü olan kişilerde meydana gelir. Öyle ki duyusalarla ve akılsallarla eş zamanlı ilgilenmelerine rağmen bu kişilerde duyusal şeyler akılsal kuvvetin muhayyileye tam olarak tesir etmesine mani olmaz, muhayyileyi istila etmez. Vahiy alan kişinin uyanıklık hali, sıradan insanların duyusalardan kurtulmuş oldukları uyku hali gibidir. Muhayyile bu derece güçlü olunca Faal Akıl'dan muhayyileye gelen

<sup>14</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 111.

<sup>15</sup> Özcan Akdağ, "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma", *Bilimname* 43/3 (2020), 369, 373.

<sup>16</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 68.

<sup>17</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 87.

<sup>18</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 88.

<sup>19</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 90.

şeyler, duyuşal olanlara benzetilmek suretiyle tasavvur edilir.<sup>20</sup> Fârâbî, Faal Akıl'dan muhayyileye doğru gelen bu vahiy durumunun tikeller üzerinden tezahür etmesini şöyle ifade eder:

*O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan, bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyuşal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahî şeylerden haber (nubuvva) verebilir. Bu, tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece ve insanın tahayyül kuvveti aracılığıyla ulaşabileceği en yüksek makamdır.<sup>21</sup>*

Fârâbî'de Aristoteles'ten mülhem Faal Akıl'ın, Cebrail'le bir tutulduğu görülmektedir. Aristoteles'te Faal Akıl'ın neyi ifade ettiği sorusu bu aşamada akla gelebilir. Aristoteles'in bahsettiği Faal Akıl'ın ne olduğu konusundan sonraki düşünürler farklı görüşler öne sürmüştür. Kimine göre Faal Akıl'ın; nefsin kendisi, kimine göre Tanrı, kimine göre ise Tanrı ile nefis arasında bir varlık olduğu iddia edilmişse de Aristoteles'in duyu, tahayyül ve akıl arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu yönündeki düşünceleri, ayrıca *Parva Naturalia*'daki rüya hakkındaki görüşleri, nefsin dışından bir şeyin nefse bilgi konusunda kaynaklık yaptığı anlayışıyla çok da uyumamaktadır.<sup>22</sup>

Fârâbî için bir bireyin mutluluğa tek başına ulaşması yeterli hatta belki de mümkün olmadığından toplumsal bir varlık olarak insan, ahiret ve bilhassa dünya mutluluğuna ancak toplumsal bir yapı içinde kavuşur. Bu dünyada var olacak erdemli bir yönetimin vahiyle doğrudan ilişkili olması sebebiyle vahiy, insanları hem dünyada hem de ahirette mutluluğa sevk edecek şeylerin başında gelir. Dolayısıyla dünyada ve ahirette mutluluğu temin edecek olan hakiki din, toplum ve devletle doğrudan ilişkilidir.<sup>23</sup> Bir toplumun akıl bakımından üstün olanları yani filozoflar, hakikati Faal Akıl'dan akılsal olarak alabilecek idrak ve kabiliyete sahip olsalar da halkın çoğu (avam), yaradılış icabı buna güç yetiremez. Onlar Faal Akıl'dan akılsalların hakikatini oldukları gibi almaya, bunları kavramsal cihetten anlamaya muktedir değildirler. Onları terbiye edip erdemli kılmak maksadıyla bu akılsalların semboller ve temsiller vasıtasıyla ifade edilmesi gerekir ki, Fârâbî'ye göre vahyin mahiyetini bu teşkil eder. Her ikisi de hakikate ilişkin bilgi olmakla birlikte akılsalları aynıyla idrak eden filozofun bilgisi, akılsalların değişik derecelerde taklit edildiği sembolik/temsîlî bilgiden (vahiy bilgisinden) daha üstündür. Ayrıca bu sembol, temsil ve taklit üzerinden oluşan bilgi değişik milletlerde, o milletlerin aşına oldukları şeylere göre de farklılık arz eder. Bir millet için kullanılan misal diğerinden farklı olduğundan bunların hepsi mutluluğa yönelik bilgi olmakla birlikte dinleri birbirinden farklı birçok milletin oluşmasının da

<sup>20</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 93.

<sup>21</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 94.

<sup>22</sup> Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 22.

<sup>23</sup> Asiye Aykıt, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Müttehaye Gücü", *Dini Araştırmalar* 24/60 (ts.), 40.



nedenidir.<sup>24</sup> Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi tümel olan akılsal bilgiler, tikel boyutta ve somutlaştırılarak değişik şekillerde ama aynı hakikati göstermek suretiyle tezahür eder ki bu da değişik vahiyler ve dinlerin oluşma nedenidir. Felsefe Fârâbî'ye göre kesin kanıtlarla yani burhanla hareket eder. İkna burhanla değil de tahayyül gücünün misalleriyle oluşuyorsa buna din denir. Dinin felsefenin bir taklidi olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre ikisinin amacı bir olmakla birlikte ikisi birbirinden farklı bir mekanizmaya ve dile sahiptir. Onun nazarında felsefe ispat ederken din ikna eder.<sup>25</sup>

İbn Sînâ (öl. 428/1037) ise bazı insanlarda mütehayyile kuvvetinin güçlü olduğunu, duyuların ona baskın gelemediğini ve musavvirenin de ona karşı çıkamadığını söyler. Bunlar akla yönelmiş şekilde gaibe ait bazı bilgileri uyanikken de elde ederler. Bu durumda kâhinlik gibi özellikler görülür. Ayrıca bazıları için bir görüntü meydana gelir ve onlar idrak ettikleri şeyin o görüntüden tevellüt eden lafızlarla oluşan hitap olduğunu tahayyül ederler. Bu tür kimselere peygamber denir.<sup>26</sup> İbn Sînâ'nın, kehanetvari bilgi ve mistik keşfin semavi cisimlerle ilgili olduğunu söylemek suretiyle nebevi bilgi ile kehanet ve mistik ilham arasında bir fark gözettiğini de vurgulamak gerekir. İki tür bilgi arasında böyle bir ayrıma gitmesinin nedeni, peygamberlere gelen vahiyle kehanetleri ve mistik keşfi birbirinden ayırmak ve şeriat vazeden peygamberliği daha özel kılmak istemesi olsa gerektir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ için peygamberler, nefsinin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş olan erdem sahibi kişilerdir. Peygamberler böylece melekleri görmek ve Tanrısal kelamı işitmek istidadına sahiptirler.<sup>28</sup> Peygamberliği Fârâbî'ye benzer şekilde siyasal açıdan elen alan İbn Sînâ, toplumun düzeni için yasa koyucu ve adil bir peygamberi gerekli görür. Yasa koyucu, insanlara tek bir Tanrı'nın var olduğunu, O'nun emirlerine itaat edilmesi gerektiğini bildirir. Bunun peygamber tarafından genel halkın idrakine uygun şekilde öğretildiğini söyler. Nitekim peygamberin Tanrı'yı mutlak tenzihe uygun bir şekilde genel halka anlatması, yani O'nun âlemin içinde de dışında da mekânsal bakımdan yer kaplamayan, sözle bölünemeyen bir varlık olduğunu bildirmesi İbn Sînâ'ya göre içinden çıkılmaz bir müşkülât doğurur. Genel halk ne bunları anlayabilecek bir idrake sahiptir ne de bunu anlatmak için verilecek uzun uğraşlar beklenen ölçüde bir fayda sağlar. Üstelik zorunlu gerçekler dışında bu türlü derin bilgilerin verilmeye çalışılması toplumun

<sup>24</sup> Farabî, *İdeal Devlet*, 128; Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 34.

<sup>25</sup> Farabî, *Mutluluğun Kazanılması*, 44.

<sup>26</sup> İbn Sina, *Kitabu's Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba, 2021), 310.

<sup>27</sup> Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy* (New York: Univercity of Chicago Press, 2008), 39.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/181.



düzenini tehdit edebilecek bir kargaşaya da neden olabilir. O yüzden peygamberler, insanlara Allah'ın yüceliğini, onların aşına oldukları örnekler üzerinden anlatırlar.<sup>29</sup>

Yeri gelmişken Farabi ile İbn Sînâ'nın vahiy anlayışları hakkında Fazlurrahman'ın işaret etmiş olduğu bir hususu, konumuz açısından önemli olduğunu düşündüğümüzden zikretmek uygun olacaktır. Fârâbî de İbn Sînâ da peygamberleri üstün bir zekâyâ sahip çok özel kişiler olarak görmekle birlikte iki filozofun düşünceleri arasında şöyle bir önemli fark bulunmaktadır: Fârâbî'ye göre bir peygamber, filozofun sahip olduğu entelektüel aşamaları tek tek kat ederek en üstün seviyeye çıkmak suretiyle Faal Akıl'la irtibata geçer. Bunu gerçekleştirirken onun sıradan zekâlarda ve filozoflarda olduğu gibi harici bir öğreticisi (instructor) yoktur. O, bütün gelişimini kendi başına gerçekleştirir. İbn Sînâ ise Fârâbî'nin aksine peygamberler için böyle bir tedrici gelişimi gerekli görmez. Ona göre peygamberler, normal zekâların ve bilhassa filozofların kat ettikleri yolu kavramsal ve kognitif bakımdan kat etme lüzumu duymadan Faal Akıl'dan makulleri ansızın ve doğrudan alırlar. Öyle ki bilgi için duyu verilerinden yola çıkarak bilişsel alana geçen filozoflar, akılsalları peyderpey ve parçalı şekilde alırken Faal Akıl'la doğrudan temas kuran peygamberler için bu tür bir durum yoktur. Onlar, bütün malumatı bir anda elde ederler.<sup>30</sup>

XIV. asırda yaşamış bir diğer Yahudi âlim Levi ben Gershom (öl. 745/1344) da vahiy (prophecy) meselesini rüya ve kehanet kavramlarıyla birlikte aynı başlık altında ele almaktadır. Aristoteles'in yukarıda zikredilen düşüncelerine katılmadığına yer yer değinen düşünürü göre doğru kehanette bulunan insanlarla sadık rüya sahibi insanların var olduğu, tecrübe ile sabittir. Dolayısıyla bu tür geleceğe dair haber vermelerin olup olmadığı hususunda bir şüphe izhar etmek ya da bu şüpheleri izale etmek yerine bunların nasıl vuku bulduğunun, burada rol oynayan mekanizmanın ne olduğunun ve kehanet ile ilgili doğacak felsefi problemlerin açıklığa kavuşturulması asıl meseleyi teşkil eder. Geleceğe dair doğru kehanetlerin, vahye dair haberlerin ve rüyaların bir şans sonucu olduğunu söylemek mümkün değildir, demek suretiyle Aristoteles'in yukarıda zikredilen görüşüne itiraz eder. Zira geleceğe dair sıklıkla isabetli kehanette bulunan kişilerin olduğunu görmekteyiz ki bunlara kâhin (diviner) denilmektedir. Sadık rüyalar için de durum aynıdır. Oysa bir şeyin "şans"la ilgili olması onun nadiren meydana gelmesini gerektirir.<sup>31</sup>

Gershom'a göre de vahiy (probhcy), rüya ve kehanet Faal Akıl (Agent Intellect) tarafından insana bahşedilmektedir. İnsanın kaderine müdahil olan semavi cisimlerin Faal Akla bir araç olarak hizmet ettiğini, dolayısıyla ay altı âlemdekilerin kaderini düzenleyen ve bir şekilde

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, 2/188-189.

<sup>30</sup> Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy* (New York: Univercity of Chicago Press, 2008), 30-32.

<sup>31</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, çev. Seymour Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987), 2/27.

belirleyenin gerçek manada Faal Akıl olduğunu söylemek gerekmektedir. Zira insanı koruyup kollayan ve ona belli yetileri veren de Faal Akıl'dan başkası olmadığına göre, insana yönelik bir nizamı belirleyen de Faal Akıl'ın bizzat kendisi olmalıdır. Faal Akıl'dan başka bir düzen verici ve belirleyici düşünmek makul olmayacaktır.<sup>32</sup> Faal Akıl nasıl ki bireysel akla teorik malzemelerini sunup onu düzenlemekteyse aynı şekilde arızı olana işaret eden kehanet ve vahyin haberleri de ona aittir. Yani Faal Akıl hem insanların teorik (nazari) akla hem de peygamber ve kâhinin ilmine kaynaklık etmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca Gershom'a göre insanlar ve bilhassa peygamberler, rüyalarında veya vizyonlarında sadece kılışal ve tikel şeyler hakkında değil, bazen teorik şeyler ve bunların nedenleri ile ilk prensipler hakkında da bilgi edinebilir.<sup>34</sup> Vahiy tasavvuru açısından Gershom'un, selevi İbn Meymûn'u birçok bakımdan takip ettiğini fakat peygamberlerin filozofların erişemeyecekleri hakikatlere ilahi inayet sayesinde doğrudan erişebilecekleri ve Musa'nın diğer peygamberlere nazaran daha üstün bir statüye sahip olduğu gibi İbn Meymûn'da müşahade edilen düşünceler bakımından Gershom'un selevinden ayrıldığı, bu hususlarda sessiz kaldığı da belirtilmelidir.<sup>35</sup>

Vahiy ve nübüvvet meselesini ele alırken Baruch Spinoza'nın (öl. 1088/1677) aklının bir tarafında daima İbn Meymûn ve onun temsil ettiği rasyonel gelenek olduğunu söylemek mümkündür. İbn Meymûn'un *Delaletu'l Hâirîn* adlı eseri olmasaydı, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin peygamberlik ve mucize konularını ihtiva eden ilk bölümlerinin yazılamayacağını iddia eden düşünürler dahi olmuştur.<sup>36</sup> Arıcan da onu besleyen kaynaklar arasında başta İbn Meymûn olduğunu, onun sayesinde skolastik felsefeyi tanıdığını dile getirmektedir.<sup>37</sup> Spinoza'nın vahiy açısından İbn Meymûn'la olan olumlu ve olumsuz ilişkisini ele almadan önce İbn Meymûn'un vahiy ve nübüvvet hakkındaki düşüncelerine yakından bakmak faydalı olacaktır.

### 1. İbn Meymûn'un Vahiy ve Nübüvvet Tasavvuru

İbn Meymûn, nübüvvet hakkında üç genel görüş olduğunu ifade eder. Elbette ki nübüvvet, öncelikle Tanrı'ya imanı gerektirdiğinden bu üç görüş bir Tanrı inancı olanlar için geçerlidir. Bunlardan ilki avamın nübüvvet anlayışıdır. Kendi cemaatinden olan avamdan kimselerin Tanrı'nın âlim veya cahil, genç ya da yaşlı olsun dilediği kimseyi nebi kılacağı şeklinde bir nübüvvet anlayışına sahip olduğunu dile getirir. Avamdan olan bu kişiler bir nebide sadece iyilik vasfının temel şart olduğunu kabul eder. Zira kötü huylu bir kimse nebi olmaz, Tanrı kötü kimseyi

<sup>32</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/38.

<sup>33</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/41.

<sup>34</sup> Levi Ben Gershom, *The Wars Of The Lord*, 2/45.

<sup>35</sup> Özcan Akdağ, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 3 (2018), 134.

<sup>36</sup> Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides* (United States of America: Russell & Russell, 1963), 66.

<sup>37</sup> M. Kazım Arıcan, *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar* (İstanbul: Divan Yayıncılık, 2015), 300.

nebi yapacaksa önce onu iyi bir insan kılar sonra nebi yapar. Filozoflara ait olduğu ifade edilen ikinci görüşün temelinde ise nübüvvetin kesbe matuf olduğu anlayışı yatmaktadır. Nübüvvet insanların tabiatında bilkuvve bulunan bir haldir, bu bilkuvve hali, bilfiil hale getirmek gayret ile mümkündür. Elbette ki bu bilkuvve halin bilfiil hale gelmesi için de o kişinin gerekli mizaca sahip olması şarttır. İnsanda bu halin ortaya çıkmasına sebep teşkil edecek kemal yoksa o kişinin nebi olması da bittabi mümkün olmaz. Bu görüşe göre bir cahilin de ahlaki bakımdan zaafı olan birinin de nebi olması mümkün değildir. Bilakis ahlaki kâmil ve akıl bakımından üstün bir kişi, mütehayyile kuvveti ilahi bilgiyi alacak bir mükemmelliğe de sahip olduğu takdirde nebi olur. Üçüncü görüş ise İbn Meymûn'a göre Yahudi şeriatının görüşüdür ki dolayısıyla kendisinin benimsediği görüş de budur. Bu görüş, genel itibarıyla yukarıdaki ikinci görüşe benzemekle birlikte ondan bir noktada ayrılır. Bu görüş, nübüvvetin iyi bir ahlak ve akıl sahibi kimselere mahsus bir durum olduğunu ve bunu elde etmek için aynı zamanda çaba sarf etmek gerektiğini kabul etmekle birlikte, nübüvvetin yine de ilahi takdirle gerçekleşeceğini savunur. Yani nübüvvet sahibi kimse fazıl, adil ve ahlaklı olmak zorundadır fakat onun nebi olmasına sadece bunlar kâfi gelmez, aynı zamanda Tanrı da bunu irade etmeli, ilahi meşiet neticesinde o kişi nebi olarak seçilmelidir. İbn Meymûn'un altını ısrarla çizdiği bir husus da sıradan ve cahil bir insanın asla peygamber olamayacağıdır. Nitekim cahil birinin peygamber olması onun nazarında, bir eşek ya da kurbağanın nebi olmayı istemesi gibi vahim ve muhal bir durumdur.<sup>38</sup> İleride görüleceği gibi, Spinoza'nın peygamber telakkisi bu zikredilen düşünceye muhalif olduğundan iki mütefekkirin nübüvvetine yönelik düşünceleri arasındaki en önemli farklardan birini bu konu teşkil etmektedir.

Vahiy olgusunun bir tarafında Faal Akıl diğer tarafında ise mütehayyile kuvveti bulunduğunu kabul etmek suretiyle İbn Meymûn da Fârâbî'ye kadar uzanan felsefi geleneğe yaslanmaktadır. Elbette ki bir bütün olarak düşünüldüğünde vahyin kaynağı Tanrı'nın bizatihi kendisi, Faal Akıl ise feyzi ulaştırıcı vasıta. Faal Akıl'dan feyz önce nefis-i natıkaya, nefis-i natıkadan ise mütehayyile kuvvetine gelir. Mütehayyile kuvvetinin Faal Akıl'dan böyle bir feyzi alması onun mükemmel halde olduğunu göstermektedir. Bir insanın ahlaken çok üstün olması nübüvvet için yeterli değildir. Bu üstünlüklere, kâmil bir mütehayyile kuvvetinin de eklenmesi gerekir. Mütehayyile kuvvetiyle ilgili olarak selefin görüşüne iştirak eden İbn Meymûn, mütehayyile kuvvetinin işlevlerinden birinin duyulardan elde edilen şeyleri muhafaza etmek, onları birleştirmek olduğunu; duyuların tesirinden kurtulduğu zaman ise kişinin hazırlığına göre feyze mazhar olduğunu, bundan da sadık rüyaların doğduğunu söyler. Sadık rüyaların inkişaf ettiği bu mütehayyile kuvveti vahye de mazhar olmaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde olduğu gibi İbn Meymûn için de sadık rüya ile vahiy arasında bir keyfiyet değil, yoğunluk farkı vardır. "Rüya,

<sup>38</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 356-358.

nübüvvetin ham meyvesidir.” sözünü zikrederek bu sözün bir mahiyet farkını değil, derece farkını veciz şekilde ifade ettiğini dile getirir. Rüyadaki fiil, nübüvvetteki mütehayyile kuvvetinin fiiliyle aynı olmakla birlikte, ilkinde bu, kemal halde gerçekleşmemiş olan nakıs bir fiildir.<sup>39</sup> Rüya, kehanet ve vahyin benzer olduğu, bunların aynı nefî mekanizmanın neticesinde sâdir olduğu yönündeki anlayışla kendinden önceki düşünsel geleneğin İbn Meymûn’a tevarüs ettiği görülmektedir.<sup>40</sup>

İbn Meymûn, Faal Akıl’dan önce natıka kuvvetine gelen sonra da mütehayyile kuvvetine gelip onu kemale erdiren feyzin neticesinde peygamberlerde görü (mar’e) oluştuğunu ifade eder. Görü esnasında olağan duyular çalışmaz olur. Vahiy, bu şekilde bir görüyle başlar ve bir infial uyandırır, bu infial büyüdükçe dehşet durumu artar. İbn Meymûn, Tanrı’dan bir kelam olarak ya da melek vasıtasıyla geldiği söylenen vahyin ya bir nebevi görü ya da bir rüya olduğunu, onun normal duyular neticesinde meydana gelmediğini söyler.<sup>41</sup> Görü ya da rüya neticesinde gelen vahiy; temsiller, metaforlar, semboller şeklinde tezahür eder. Bir temsil şeklinde tezahür eden bu şeylerin manaları da peygambere aynı nebevi görü vasıtasıyla bildirilir. İbn Meymûn bu durumu, “rüyada şerh edilen rüya” olarak vasıflandırır.<sup>42</sup> Nitekim meleklerin de cismani olmadığını dile getiren düşünür, onların maddeden ayrı akıllar olduğunu, peygamberlerin mütehayyile kuvveti neticesinde oluşan görülerinde onların dışı, kanatlı vesaire vasıflara sahip bir varlık olarakecessüm ettiklerini dile getirmektedir.<sup>43</sup>

İbn Meymûn feyzin önce kuvve-i natıkaya geldiğini, kişide o mizaç ve yeterlilik varsa ve kişinin mütehayyile kuvveti kâmilse bu feyzin sonrasında mütehayyile kuvvetine tesir ettiğini dile getirmek suretiyle peygamberlerin filozoflardan daha üstün olduğunu söylemiş oluyor. Çünkü ilahi feyz, daha doğrusu Faal Akıl’la olan ittisal her ikisinde de mevcutken filozofta bu sadece natıkayla sınırlı olmakta dolayısıyla nazari ilim doğmaktadır. Peygamber ise hem nazari bakımdan yetkin bir kişidir hem de o, vahye mütehayyile kuvvetiyle mazhar olmaktadır. Hatta ona göre, peygamberlerin feyz bakımından elde ettikleri, nazari bakımdan da filozofları geçebilir. Onların elde ettikleri idraklere “normal insanın salt nazar ile ulaşması mümkün değildir. Peygamber, insanın salt sezgi ve şuur ile bilmeye muktedir olmadığı şeyler hakkında haber verirler. Çünkü bu feyz, hayalî (mütehayyile) kuvveye feyz eden şeyle aynıdır.”<sup>44</sup> Bir de natıka kuvvetinin zayıflığından dolayı feyzi yalnız mütehayyile kuvvetiyle alanlar vardır ki bunlar; kanun koyucular, kâhinler, sadık rüya sahipleri ve gizli sanatlarla uğraşanlardır. Bu kişilerde mütehayyile

<sup>39</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 366-367.

<sup>40</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 359.

<sup>41</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 381.

<sup>42</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 387.

<sup>43</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 131, 268.

<sup>44</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 374.

kuvvetinin normal insanlara göre daha güçlü olmasından dolayı peygamberlere benzer görümler sâdır olabilmekte, neticesinde onlar kendilerini nebi zannedebilmektedirler.<sup>45</sup> İbn Meymûn, fazilet bakımından en kıymetli olanın peygamberler, sonrasında da âlimler olduğu kanaatindedir, elbette bu iki kesimde de efdaliyet bakımından birbirinden farklı âlimler ve nebiler bulunmaktadır.<sup>46</sup> İbn Meymûn'un, ilahi feyzin peygamberlerde sadece mütehayyile kuvvetini bilfiil kılmasının yanında ayrıca onların natika kuvvetini de bilfiil kılması gerektiğini ısrarla vurgulamasının altında yatan en önemli sebeplerden biri kanaatimizce, peygamberlerin filozoflardan nazari bakımdan daha aşağı seviyede görülmesine razı olmamasıdır. Bunun bir diğer nedenini ise kendisi açıkça ifade eder: Natika kuvveti zayıf olan, yani faal akıldan gelen feyzin doğrudan ve yalnız mütehayyile kuvvetiyle ilişkisi olan bir kişi, yukarıda zikredilen kâhinler, kanun koyucular ve rüya görücüler mesabesine indirgenmiş olur. Bu ise peygamber ile onların arasında bir fark kalmamasına neden olacaktır.<sup>47</sup>

İbn Meymûn'un da altını çizdiği gibi Musa, diğer peygamberlerden çok daha özel bir peygamberdir. Onun vahye muhataplığı da diğer peygamberlerden çok daha üstündür. Yahudiler için şeriat da Musa'nın getirdiği şeriattir.<sup>48</sup> İbn Meymûn, Musa'nın yasasını diğer yasalardan farklı tutar. Sabiilerin ya da Yunanlıların yasasını Musa'nın yasasıyla aynı kefeye koymak münasip olmaz.<sup>49</sup> Onlar, daha önce bahsi geçen ve sadece mütehayyile kuvvetini kullanan yasa koyucuların vazettikleri kanunlardır. O halde şeriat nedir, neden vardır diye sormak gerekir. İbn Meymûn, bunu hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'yı hatırlatır şekilde cevaplandırır: Çünkü insan toplumsal bir canlıdır, dolayısıyla insanın cemiyet içinde yaşaması icap eder. İnsanların mizaçları değişik olduğu için ahlakları da birbirinden farklıdır. Kiminin ahvali tefrit, kiminin ahvali ifrat üzeredir. Bu tür muhtelif ahlaka sahip toplumsal canlıları ifrat ve tefritten vasata ulaştıracak bir müdebbire ihtiyaç vardır. Neticede toplumda, çoğunluğun uzlaşısı doğacak; fertler arasındaki tabii farklar dikkat çekici, rahatsız edici olmayacaktır. Ona göre “Şeriat her ne kadar tabii bir şey olmasa da tabii olan şeylere dâhil olmaktadır ve insan türünün varlığını devam ettirmesini dileme konusunda Tanrı'nın hikmeti, insanın tabiatına, tedbir etme kuvvesini yerleştirmesi yönündedir.”<sup>50</sup> Bununla birlikte şeriat ile seküler (vaz'i) yasa farklıdır. Seküler yasa şehri düzenleyen, zulmü ve baskıyı ortadan kaldırmak suretiyle oraya nizam getirmeye çalışan yani yurttaşların refahını ve nizamını esas alan bir yasa olsa da kuvve-i natıkayı kemale erdirmeyi amaçlamadığı ve neyin doğru neyin

<sup>45</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 370-371.

<sup>46</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 371.

<sup>47</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 374.

<sup>48</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 375.

<sup>49</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 377.

<sup>50</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 378.

yanlış olduğuna dair bir hassasiyet taşımadığı için şeriatından ayrılır. Bu yasayı vazedener de daha önce bahsi geçen yalnız tahayyül gücü güçlü olan kanun koyuculardır.<sup>51</sup>

Neredeyse bütün teolojisinin ana eksenine mutlak tenzihçi bir din dili anlayışını yerleştiren İbn Meymûn, akli melekeleri çok güçlü olmayan sıradan halkın idrakine uygun olması için vahyin insanoğlunun diliyle konuşmasının elzem olduğunu söyler. İbn Meymûn, cismaniyeti çağrıştıran yeme, içme gibi şeylerin avamın tasavvurunda Tanrı için nakıs olarak görüldüğünü ifade ederken Tanrı'nın hareketi gibi hususların öyle telakki edilmediğini, dolayısıyla bu tür ifadelerin sıradan halkın tasavvuruna muvafık olması nedeniyle vahyin dilinde bulunduğunu düşünmektedir.<sup>52</sup> Neticede, tecsimi çağrıştıran ve ilahi tabiata uygun olmayan ibareler, bazı insanların aklının zayıflığının bir eseri olarak varit olmuştur. Bunların zahiri manaya hamledilmesi ise doğru olmayıp sembolik olarak ele alınması gerekir.<sup>53</sup> Nübüvvetin merkezinde mütehayyile kuvvetiyle alakalı olan görülerin ve rüyaların olduğu göz önünde tutulduğunda, zaten bu tür görülerden kaynaklı vahiylerde mübalağalı, istiareleri, sembolik mahiyeti haiz bir dil kullanıldığı da bir gerçektir. Dolayısıyla mütehayyile kuvvetinde zahir olan bu ifadeleri lafzi değerlendirmek ona göre büyük hatalara neden olacaktır.<sup>54</sup> Bunun neticesinde onun, Eski Ahit'teki Tanrı'nın ulûhiyetine muvafık olmayan ibarelerin hemen hepsini tevil etmeye giriştiği görülür.

## 2. Spinoza'nın Vahiy ve Nübüvvet Tasavvurunun İbn Meymûn'unla Karşılaştırılması

Spinoza vahiy ve peygamberliği şöyle tanımlar: "Peygamberlik ya da vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamberse, Tanrı'nın vahiy hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahiy dile getiren kişidir."<sup>55</sup> Vahiy böyle tanımlamakla Spinoza'nın, Musevi terminolojiyle uyumlu olduğu, mevcut geleneğe vahiy tanımı bakımından bağlı kaldığı görülmektedir.

<sup>51</sup> İbn Meymun, Faal Akl'ın natika kuvvetine sonrasında ise mütehayyile kuvvetine feyz ettiğini, her iki kuvveye mükemmel şekilde sahip olan kişilerin nebi olduğunu bildirmektedir. Yasada ise iki temel ayrım yaptığı görülüyor: Peygambere gelen şeriat ve sadece mütehayyile kuvvesi güçlü olan yasa koyucuların vaz ettiği yasalar. Fakat mesela natika kuvveti güçlü olan ancak mütehayyile kuvveti kemal olmadığından nebi olmayan kişilerin yani filozofların yasa koyup koyamayacağından ya da neden yasa koyamayacağından bahsetmemiş görünüyor. Yasayı koyma fiili ya peygamberlere ya da sadece mütehayyile kuvvesi güçlü olan yasa koyuculara tahsis edilmiş. Kuvve-i natika erbabı olan filozoflara yasa konusunda bir pay verilmemesine bir anlam veremiyoruz.

<sup>52</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 83.

<sup>53</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 96.

<sup>54</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 404.

<sup>55</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Yayınları, 2023), 53.

Spinoza'nın vahyin mahiyeti ile ilgili en dikkat çeken tarafı onun vahyi hayalle, yani kuvve-i mütehayyile ile ilişkilendirmesidir.<sup>56</sup> O, sadece İsa'yı bu hususta istisna olarak görmektedir. Tanrı, doğrudan İsa'nın zihnine hitap ediyordu.<sup>57</sup> Spinoza, hayalle kavranan vahyin bazen zihinsel nosyonların ötesine uzanabileceğini de kabul etmektedir. Peygamberlerin hayal gücünü bu şekilde kullanmalarının, vahyin dilinin hem sembolik ve somut olmasına hem de dilinin daha bulanık olmasına neden olduğu kanaatindedir.<sup>58</sup> Kanaatimizce, Spinoza'nın vahiy mekanizmasını hayal ile ilişkilendirmesi, hayal kavramının muhtevasında aralarında fark bulunmasına rağmen, İbn Meymûn'un tesiriyle alakalıdır. Leezenberg de Spinoza'nın aklın kesin yargılarının menşei olarak gördüğü felsefeyle hayal ve Yasa'nın menşei olarak nitelediği vahyi mukayese ederken onun sırtını, Hristiyan teolojisinden ya da felsefesinden ziyade İbn Meymûn'a dolayısıyla Yahudi ve İslami geleneğe dayadığının altını çizmektedir.<sup>59</sup> Spinoza'nın vahyin muhtevasını ele alırken Meşşâî gelenekte olduğu şekliyle net bir şekilde Faal Akl'a değindiğini söylemek mümkün değilse de vahyin Kutsal Ruh tarafından ikna etmek istediği insanlara geldiğini ifade ederek, zımnen Faal Akl'a değindiğini söylemek mümkündür.<sup>60</sup> Yine de bu konuda dikkat çekilmesi gereken bir husus var: O, her ne kadar vahiy mekanizmasında, "hayal gücü" kavramını kullanmış olsa da kanaatimizce bu, Fârâbî'den beri gelen mütehayyile kuvvetiyle tam örtüşmez. Meşşâîlerde mütehayyile kuvvesi vahiy için düşünüldüğünde, Tanrısal kavramların daha sembolik ve teşbihi bir hüviyete tahvil edilmeyen Spinoza'nın "hayal gücü" kavramı daha çok, onun bu kavrama eserinde yüklediği anlamlar göz önünde tutulduğu takdirde, bir şeyi olmadığı halde varmış gibi kabul etmeyi de muhtevidir.<sup>61</sup> Bununla birlikte, İbn Meymûn'da olduğu gibi Spinoza'da peygamberliğin kazanılan bir şey mi ya da Tanrı'nın lütfu ve inayetiyle bahşedilen bir şey mi olduğuna dair bir tartışma ya da açık bir ifade bulunmamaktadır.<sup>62</sup>

Her ne kadar vahyin tahayyülle alakası hususunda İbn Meymûn'la bir paralellik arz ettiğini iddia etsek de Spinoza'nın eserinde adını açıkça zikrederek İbn Meymûn'a getirdiği eleştirilerden

<sup>56</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 56-58.

<sup>57</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 59.

<sup>58</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 65-66.

<sup>59</sup> Michiel Leezenberg, "Of Prophecy and Piety: Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus between al-Farabî and Erasmus", *Philosophies* 6/2 (Haziran 2021), 2.

<sup>60</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 125.

<sup>61</sup> *Teolojik-Politik İnceleme*'deki şu ifadeler kanaatimizce bunu göstermektedir: "Kutsal kitapları incelerken, Tanrı'nın peygamberlere sözlerle, görünümlemlerle ya da aynı anda iki şekilde, yani hem sözlerle hem de görünümlemlerle vahiyde bulunduğunu göreceğiz. Bu sözler ve görünümlemler, bazı durumlarda, onları gören ya da işiten peygamberin hayalgücünün ötesinde ve gerçeklerdir; başka durumda ise hayal ürünü... Çünkü o sırada, uyanıkken bile hayalgücü çalıştığı için, peygamber açıkça sözler işittiğini ya da bir şey gördüğünü sanır." s. 55.

<sup>62</sup> M. Kazım Arıcan, "Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 406.



biri, onun vahyin mahiyetini yanlış anladığına yöneliktir. Spinoza'ya göre İbn Meymûn, Kutsal Kitap anlatılarında bahsi geçen İbrahim vd. peygamberlere meleğin gelmesi hadisesinin, dolayısıyla vahyin kendisinin sadece rüyada olduğunu iddia etmektedir. İbn Meymûn'un bu görüşünün altında Aristocu zırvallıklar olduğunu söylemek suretiyle ona katılmadığını dile getirir.<sup>63</sup> Spinoza'nın bu yargısı, İbn Meymûn'un yukarıda ele alınan vahiy hakkındaki düşüncelerini göz önünde bulundurduğumuzda ona karşı bir haksızlık olacaktır. Nitekim hatırlanacağı üzere, İbn Meymûn, vahyin mütehayyile kuvvetiyle meydana geldiğini, bunun da rüya ya da görü gibi iki farklı yolla olduğunu dile getirmişti.<sup>64</sup> Görü denilen şeyse "Uyanık halde peygamberlere gelen ürkütücü bir haldir."<sup>65</sup>

Spinoza'nın İbn Meymûn'la asıl zıt düştüğü, hatta belki de İbn Meymûn ve onun temsil ettiği gelenekle bir hesaplaşma çabasına girdiği en önemli mesele, peygamberlerin ilmî hatta akli bakımdan yüksek vasıfları haiz olup olmadığı meselesidir. Spinoza'ya göre cahil, kaba saba, sıradan kişilerin de peygamber olması mümkündür; üstelik Kutsal Kitap'ın zikrettiği birçok peygamber de böyledir. Bir peygamberin peygamber olabilmesi için yüksek entelektüel yetiler değil, çok güçlü bir hayal gücü gereklidir. Peygamberleri seçkin filozoflar şeklinde düşünmekle suçladığı İbn Meymûn'u bu yüzden bir yanlıgı içinde görmektedir.<sup>66</sup> Spinoza'ya göre güçlü hayal gücünün güçlü bir zekâ/akıl (kuvve-i natıka) gerektirmesi bir yana, gelişmiş bir hayal gücü, aksine akıl gücünü törpüler, zayıflatır.<sup>67</sup> Kutsal Kitap'taki Süleyman'ı akıllı kullanan bilgelik timsali bir insan olarak görerek diğer peygamberlerin karşısına yerleştirir. Süleyman, hikmeti tabii akılla elde etmiş, zamanındaki insanları kat kat aşmıştır.<sup>68</sup> Vahyin amacı Tanrı veya diğer kavramlar açısından peygamberi daha bilgili kılmak da değildir. Üstelik peygamberlerin Tanrı anlayışları genel itibariyle gayet sığdır. Hayal gücü bir kesinlik (burhan) içermediğindedir ki tarih boyunca vahiyden kuşkuya düşülmüştür, oysa insanın aklıyla ulaştığı tabii bilgi, kesin önermeler ve sonuçlarla hâsıl olduğundan kuşkuya mahal vermez; bu yüzden de o, vahye dayanan bilgiden daha üstündür. Bu minvalde Spinoza, "Demek ki peygamberlik bu açıdan tabii bilgiye erişemez. Tabii bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O, kendi tabiatı uyarınca kesinlik içerir. Gerçekten de peygamberliğin kesinliği matematiksel değil, yalnız ahlaki bir kesinliktir"<sup>69</sup> der.

Bir kere daha vurgulamak gerekirse İbn Meymûn için peygamberlik hem teori ve ilim bakımından hem de mütehayyile kuvveti bakımından bir kemali gerekli kılarken Spinoza için

<sup>63</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 57.

<sup>64</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 384.

<sup>65</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 381.

<sup>66</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 151.

<sup>67</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 67.

<sup>68</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 79.

<sup>69</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 68.

peygamberlik, teorik ve tabii bilgiye muhtaç olmadan bünyesinde sadece mükemmel bir hayal gücünü ihtiva eden bir olgudur. O yüzden peygamberlik, kesin bir burhana en azından kavramsal ve ilmî açıdan tabii bilgi gibi sahip değildir. Peygamberliği doğrulamak için Spinoza'ya göre başvurulacak en önemli ve hatta yegâne kıtas nebini ahlaki vasfıdır. O, yüksek ahlaki vasıfları haizse bir de “Yasa” tarafından destekleniyorsa gerçek peygamberdir.<sup>70</sup> Elbette Spinoza vahye ve Kutsal Kitap'ın gerekliliğine karşı çıkmaz. Fakat bu gereklilik, felsefi erdemi ve tabii ışığı kavramakta zorlanan halk için elzemdir. Tabii ışıktan nasibi alanlar içinse Kutsal Kitap'ın kılavuzluğu daha talidir.<sup>71</sup>

Spinoza için saf akıl kuvvetinden ziyade hayal gücünün yetkinliğine ihtiyaç duyan peygamberlerin yetiştikleri ortam, bedensel özellikleri ve aldıkları eğitim; muhatap oldukları vahyin içeriğini ve dilini belirleyen esaslardır. Bunlara, peygamberlerin akli kabiliyetleri, mizaçları ve ön yargılarını da eklemek gerekir. Bir peygamber, şen şakrak bir kişiye onun hayal gücüne vahiy müjdeli bir şekilde; daha karamsar bir peygambere ise vahiy; savaşları, cezaları, azapları teşmil eder şekilde geliyordu. Peygamberin zihni, incelikli ve duru ise mütehayyilesinde canlananlar da incelikli ve duru; zihni daha karmaşık mütehayyilesinde canlananlar da daha karışık ve bulanık oluyordu. Kısacası vahyin mahiyetini peygamberin şahsi vasıfları ile yaşadığı ortam belirliyordu. Kutsal Kitap'ın doğru dürüst incelenmesi neticesinde, peygamberlere gelen vahiylerde bir yeknesaklık olmadığı sonucuna kaçınılmaz surette varılacağı, bunun da her peygambere gelen vahyin farklı olmasının bir neticesi olduğu görüşündedir.<sup>72</sup> Mizacı neticesinde peygambere gelen vahyin farklı mahiyette tebeyyün ettiği görüşünü dile getirirken de Spinoza'nın kendini Musa bin Meymûn'un karşısında konumlandığı görülmektedir. Nitekim İbn Meymûn, vahyin mizaca göre şekilleneceği kanaatinde değildir; aksine o, mütehayyile kuvvetinin bedensel bir kuvvet olması hasebiyle tıpkı diğer bedensel kuvvetlerde olduğu gibi öfke, üzüntü gibi durumlarda bozulduğunu düşünür. Bundan dolayı, peygambere hüznün ve üzüntü gibi durumlarda vahyin gelmesi mümkün değildir.<sup>73</sup> Buna mukabil Spinoza, yukarıda da zikredildiği üzere öfke yahut hüznün gibi durumlarda vahyin geleceğini vurgulamakla kalmaz, isim zikretme de sanki doğrudan İbn Meymûn'u hedef alırcasına “Tanrı'nın hüznü ya da öfkeli olanlara vahiyde bulunmayı reddettiğini iddia edenlere gelince, onlar rüya görüyor” ifadelerini kullanır.<sup>74</sup>

Spinoza, Musa'nın getirdiği yasaya da İbn Meymûn'un baktığı zaviyeden bakmaz. İbn Meymûn düşüncesiyle bir başka hesaplaşması da bu husus cihetindedir. Bu meselenin detayına inmeden önce şunu vurgulamak gerekir: Her ne kadar Musa'nın yasası konusunda Spinoza, İbn

<sup>70</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 69.

<sup>71</sup> M. Kazım Arıcan, “Akıl İman İlişkisine Spinoza'nın Yaklaşımı”, 409.

<sup>72</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 70-73.

<sup>73</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 369.

<sup>74</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 71.

Meymûn'la mutabık kalmasa da vahyin siyasi yönünü vurgulamasının onu, Fârâbî'ye kadar geri giden bir geleneğe bağladığını, Meşşâî düşüncedeki nübüvvetin siyasetle olan ilgisine yaklaştırdığını itiraf etmek gerekir. Dolayısıyla Spinoza'nın vahyi, bilhassa Musa'nın Yasası'nı bu açıdan ele almasının arkasında yine Fârâbî'den itibaren başlayan bir felsefi geleneğin olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere İbn Meymûn'da şeriat, sadece insanları toplumsal bakımdan nizama sokmak için gelmez; aynı zamanda onları ahlaken, ilmen ve nazari yönden tekâmül ettirmek gibi bir vafsa da sahiptir. Spinoza da insanın doğasının toplumsal olduğunu, insanın hayatta kalması ve kendini yetiştirmesi için iş bölümünün hâkim olduğu bir toplum içinde yaşaması gerektiğini kabul eder. Fakat ona göre, insanlar daima aklın ve sağduyunun yolundan sapmadan yaşayabilseydi, yasaya da gerek kalmazdı. Yasanın varlığı, çoğu zaman duygu ve arzularının peşinde koşan insanları dizginlemek, böylece toplumun sağlıklı şekilde yaşamasını temin etmek amacıyla gereklidir. İşte şeriat, toplumsal açıdan kendi hayatlarını idame ettirmekte zorlanacak olan insanlara nizam vermek ve onları dizginlemek için gelmiştir. Tören ve ayinlerin nedeni de bundan başka bir şey değildir. Törenler, insanın kendi iradelerini başkalarının hâkimiyetine devredebilmesini güçlendirmek ve insana kendi dışındaki bir erki kabul ettirmek adına vazedilmiştir.<sup>75</sup>

Spinoza için Musa'nın Yasa'sı, natika kuvvetini harekete geçirici, nazari veçheyi amaç edinen bir vasfı haiz değildir. Musa'nın Yasa'sı her ne kadar belli bir erdemi hedeflese de neticede o, sadece Yahudilere özgürlüklerini kazandırıp onları bir ulus kılmak ve siyasi bütünlüklerine kazandırmak içindir. Oysa sadece ceza ve ödül üzerinden vazedilen bu yasalar, bunların arkasındaki gerçek nedenleri ve tabii yasayı veremediğinden, insanları sadece dogmatik olarak disipline ettiğinden dolayı erdem ve gerçek mutlulukla kurulacak bir ilişkide kopukluk da yaratmaktadır. "Çarpık biçimiyle toplumsal yasa, insanları nedenlerin bilgisinden kopartarak salt etkilerin belirleyiciliğine bırakmakta, böylece yasanın bilgisiyle erdem arasındaki sıkı ilişki kaçırılmaktadır."<sup>76</sup> Dolayısıyla asıl mutluluğu, yani bilgece olan Tanrısal mutluluğu düşündüğümüzde, bu bütün insanlık için geçerlidir. Gerçek bilgelik ve mutluluk açısından seçilmiş bir Yahudi milletinden bahsetmek anlamsızdır. Seçilmişlik, sadece dünyevi mutluluğu temin eden özgür ulus olma bakımından düşünülmalıdır.<sup>77</sup>

İbn Meymûn'un felsefi teolojisi, eserleri dikkatle incelendiğinde görüleceği gibi teolojik tarafın felsefeye ağır bastığı, Yahudi teolojisinin Aristoteles felsefesiyle yeniden yorumlanırken de hâkim gücün vahiy olduğunun daima hatırlatıldığı bir felsefi teolojidir. Bu zaviyeden bakıldığında, onun bu yaklaşımının İslam düşünce dünyasında bir bakıma Ebû Hâmid Muhammed

<sup>75</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 111-114.

<sup>76</sup> Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 223.

<sup>77</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 87.

b. Gazzâlî'ye (öl. 505/1111), Batı Hristiyan dünyasında ise Aquionolu Thomas'a (öl. 673/1274) benzediğini söylemek mümkündür. Spinoza ise felsefe ile vahyi (teolojiyi) mukayese ettiğinde kesinlikle felsefenin lehine bir tutum geliştirerek İbn Meymûn'daki hâkimiyet dengesini tersine çevirmek ister. Spinoza, tabii yasa dediği, evrensel felsefi doğruları ve neticede bilgelik ve Tanrı sevgisini ihtiva ettiğini düşündüğü bir yasadan bahseder. Ona göre bu yasa da vahye dayalı yasalar kadar hatta belki de daha fazla şekilde Tanrısal yasadır. Vahiy yasaları tikel yasalarken, tabii yasa adını verdiği yasalar evrenselidir; vahiy yasaları gerçek amacının herkes tarafından idrak edilmediği yasalarken tabii yasa, gerçek amacın ve mutlak iyiliğin farkında olduğu yasadır. Herkes bu tabii yasaya, kendi gayreti ve idrakiyle ulaşabilir. Bu yasa, kesinlikle tarihi anlatılar, yani mitolojik bir dil içermez, kesin ide ve kavramlardan hareketle bilinir. Tabii tanrısal yasaya insan ancak aklıyla, idrakiyle ulaşabilir. Anlama yeteneğimiz mükemmelleştikçe Tanrı bilgisi ve sevgisi doğacaktır. İnsanın gerçek mutluluğunun ve diğer her şeyin kesinliğinin teminatı Tanrı bilgisidir. Tanrı'yı bize mutlak ide olarak verecek şeyse insanın nazari bakımdan kendini yetiştirmesi ve onu tanıtacak olan tabii şeyleri idrak etmesidir. Tanrı'yı seven ve bunun gerçek mutluluk olduğunu bilen insan, yasaya bütün kalbiyle tabi olacaktır. Bu tabii oluş, ne bir ceza korkusu ne de bir mükâfat isteğinden kaynaklanır. Aynı zamanda tabii tanrısal yasa ayin, tören gibi şeyleri önemsemez, çünkü bu tür ayin ve törenler tabii ışıkla ve akılla ulaşılabilecek bir zorunluluk taşımaz. Tabii yasa, zorunlu ve açık kavramlarla ulaşılan şeydir.<sup>78</sup>

Bilindiği gibi hem genel olarak Yahudi ve İslam geleneğinde hem de özel olarak İbn Meymûn'un düşüncesinde ayinler ya da vahiy ile ihdas edilen ritüeller, insanların idrakiyle anlaşılabilir ya da anlaşılmasın bir hikmete mebni olan şeylerdir. Spinoza açısından ise, sonsuz mutluluk için bir faydası olmayan törenler olsa olsa ancak siyasi bütünlüğü sağlamak ve bu bütünlüğün ibkası için insanları dizginlemek için ihdas edilmiştir. Onlar tabiatları gereği iyi değil, kurumsal açıdan iyidirler. Onlar tabii yasa gibi insanın fitratına nakşedilmiş şeyler de değildir.<sup>79</sup> Spinoza, tabii yasayı dolayısıyla felsefi bilgiyi vahiyden daha yüksek bir konuma yerleştirirken vahiy bilgisi olmadan aklın kurtuluşa eremeyeceğini savunan İbn Meymûn'u eserinde doğrudan zikrederek hedef tahtasına oturtur.<sup>80</sup>

Spinoza, İbn Meymûn'a yaklaşır şekilde vahyin dilinin sıradan insanın yetersizliği nedeniyle somut olduğunu ifade eder. Tanrı'nın Kutsal Kitap'ta insanmış gibi vasfedilmesinin; ona can, ruh gibi özellikler atfedilmesinin nedeni Spinoza'ya göre sıradan insanın yetersiz idrakidir.<sup>81</sup> "Tanrı, sadece sıradan insanın kavrama yeteneğinin sınırları ve bilgi eksikliği yüzünden yasa

<sup>78</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 98-100.

<sup>79</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 106-108.

<sup>80</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 116.

<sup>81</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 63; Baruch Spinoza, Willem van Blyenberg, *Kötülük Mektupları*, çev. Alber Nahum (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 56.

koyucu ya da hükümdar gibi tanımlanabilir, adil, bağışlayıcı, vs. diye adlandırılabilir.”<sup>82</sup> Kutsal Kitap, hitap edeceği kesimin seviyesini göz önünde bulundurmak suretiyle onlara en yakın ve onları teşvik edici bir dil kullanır. Bu dil mesellerle örülü yanıltıcı bir dildir. Çünkü o, akla yatan şeyleri söylemekten ziyade hayal gücünü tahrik edici mitik bir dil kullanır. Tanrı'nın öfkelenildiğini, pişman olduğunu, üzüldüğünü ifade eden ibareler asla zahiri mana ile alınmaz. Nitekim idraki yüksek olan herkes bilir ki O, kendisine atfedilen cismani şeylerden münezzehtir. Tanrı'nın sağı solu yoktur; O, hareket etmez, bir yerde durmaz. Oysa yığınlar Tanrı'yı hükmeden bir kral gibi düşünürler.<sup>83</sup>

İbn Meymûn'un din dili anlayışıyla Spinoza'nın din dili anlayışının yine de birbirinden ayrıldığı önemli bir yol ayrımı olduğunun altını çizmek gerekir: Şöyle ki İbn Meymûn, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın yetkinliğine ve cismani olmayışına uymayan ibareleri, daha önce de zikrettiğimiz gibi tevil diyebileceğimiz bir metotla izah eder. Eski Ahit'te teccimi çağrıştıran İbrani kelimelerin gerçek, mecaz ve yan anlamlarını verdikten sonra, İslam geleneğinde genelde Ehli Sünnet ve Mutezile âlimlerine benzer şekilde, kelimenin ulûhiyete uygun düşen ve teccime müsaade etmeyen bir anlamında karar kılar. Spinoza ise Kutsal Kitap'taki bu tür ibarelerin ve kıssaların tanrısallığa uygun olmadığını kabul etmekle birlikte bunları tevil etmeyi, yani bir şekilde ibareleri rasyonelleştirip tanrısallığa uygun şekilde yorumlamayı kabul etmez. O, din dilini, dine tabi olanları etkileyip onların hayal gücünü tahrik edecek mitolojik ve şiirsel bir dil olarak görmektedir.<sup>84</sup> Spinoza, ibarenin açık ve anlaşılır olmasını kelimenin bağlam içindeki tarihi anlamının doğru şekilde tespit edilmesi olarak görür, tevil edilmesi olarak değil. Nitekim şöyle bir örnek verir: “Tanrı bir ateştir. Tanrı kıskançtır.” şeklindeki ifadeler, tabii ışık dediği felsefi çıkarım ve rasyonellik açısından bulanık ve muğlak olsa da din dili açısından gayet açık ibarelerdir. Eğer bir ibare ancak Kutsal Kitap'ın ilkeleriyle çelişiyorsa ve Kitap'ta onu nakzeden daha başka ibareler bulunuyorsa bu durumda diğer anlamlarından biriyle karşılanmalıdır. Yoksa onu akla uygun kılmak için yan veya mecaz anlamlarından biri keyfi olarak tercih edilemez.<sup>85</sup> Bu bakımdan Spinoza, İbn Meymûn'u, Kutsal Kitap'taki ifadeleri aklileştirmek kastıyla keyfi bir şekilde tevil etmekle suçlamakta<sup>86</sup> ve İbn Meymûn'un şu sözlerini de bu keyfi tevil anlayışının bir delili olarak zikretmektedir:

*Bilmiş ol ki, bizim, âlemin kadim olduğu görüşünden kaçınmamızın sebebi, Tevrat'ta âlemin hâdis oluşuna dair geçen ifadeler değildir. Çünkü Tevrat'ta âlemin hâdis oluşuna dair yer alan ifadeler, Tanrı'nın cisim olduğuna dair ifadelerden fazla değildir. Dolayısıyla âlemin hâdis oluşuna dair*

<sup>82</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 103.

<sup>83</sup> Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, 128.

<sup>84</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 128-130.

<sup>85</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 137-138.

<sup>86</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 150-151.

*Tevrat'ta yer alan ifadeleri tevil etmenin kapısı, bizim için kapalı değildir ve böyle bir tevil imkânsız da değildir. Aksine Tevrat'ta Tanrı'nın cisim oluşuna dair nassları tevil ettiğimiz gibi bu nassları da tevil etmemiz mümkündür. Hatta bunları tevil etmenin çok daha kolay olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tıpkı nassları tevil ederek Tanrı'dan cismaniyeti nefyettiğimiz gibi âlemin hâdis oluşuna dair Tevrat'taki nassları tevil ederek âlemin kadim oluşunu ispat etmeye de son derece muktediriz.<sup>87</sup>*

Spinoza, İbn Meymûn'un bu tevil anlayışını, Kutsal Kitap'ın açıklanmasına fayda sağlamak bir yana, gerçek anlamı örteceği için zararlı ve saçma olarak değerlendirir.<sup>88</sup> Ona göre sadece itaati ve temel erdemleri amaç edinen vahiy, Tanrı'nın zatının doğru anlaşılıp anlaşılmadığını mesele edinmez. Dolayısıyla Kitap'ta Tanrı'ya el, ayak, göz, hareket etme, kıskançlık, öfke gibi cismani vasıflar yükleyen antropomorfist ifadeleri metaforlar olarak görüp yorumlamak, anlamsız bir çaba olduğu kadar vahyin sanki herkes için değil de özellikle filozoflar için vazedilmiş olduğu anlamına gelir. Vahyin amacı Tanrı'nın doğru bilgisinin verilmesi olsaydı, en azından sıradan insanların idrak yetersizliği yüzünden böyle bir dil kullanmaktan bilhassa imtina etmesi ve O'nu doğru tavsif edecek bir dili ısrarla kullanmaları gerekirdi.<sup>89</sup>

### Sonuç

Felsefeyi teolojiden ayırmak gerektiğini ve her ikisinin kendine mahsus sahası olduğunu düşünen Spinoza bunu, İbn Meymûn'un temsilcisi olduğu düşünce geleneğini karşısına alarak göstermek ister. Fakat bu geleneği eleştirirken aynı zamanda vahyin hayalle ve şeriatın devlet ve topluma ilişkisine değinmek ve insanlar arasında *avam- havas* ayrımı yapmak suretiyle o gelenekle bir şekilde yolları da kesişir. Özellikle Fârâbî'den itibaren İslam düşünürleri tarafından güçlü bir şekilde vurgulanan ve İbn Meymûn'un hatta daha sonrasında yine bir Yahudi âlimi olan Gershom'un da ele aldığı vahyin mütehayyile kuvvetiyle ilişkili olduğu anlayışı, Spinoza'da "hayal" kavramıyla ele alınmıştır. Bazı benzerlikler olmakla birlikte yine de Spinoza'nın bu kelimeyi seleflerine göre daha esnek ve kararsız kullanıldığı kanaatindeyiz. Vahyin toplumsal açıdan insanları bir nizama sokmak gibi bir işlevi olduğu hususunu her iki düşünür de dile getirmektedir. Fakat İbn Meymûn için vahyin yasaları, vazedilen dünyevi yasalardan çok daha üstün ve natika kuvvetini geliştirmeye muktedirdir. Spinoza ise yasanın idrak, akıl ve ahlak bakımından aynı üstün seviyede olmayan insanları dizginlemek için peygambere indirildiği kanaatindedir.

İbn Meymûn'a göre her ne kadar peygamberler vahyi faal akıldan mütehayyile kuvvetiyle alsalar da önce vahiy, natika kuvvetine gelir. Yani peygamberler filozoflar kadar hatta onlardan ziyade olarak akli bakımdan kuvvetli ve bilgidirler. Onlar, mütehayyile kuvvetinde inkişaf eden

<sup>87</sup> Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 324.

<sup>88</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 152.

<sup>89</sup> Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 212.

halka sembolik ve temsili olarak bildirmekle de mükelleftirler. Buna mukabil, Spinoza, felsefi-teorik bakımdan akli kudreti, peygamberlik için gerekli görmez. Ona göre peygamberlerin çoğu da teorik bakımdan güçlü şahıslar değil, hatta bazıları bu manada oldukça sıradan ve cahildirler. Vahyin amacı da Tanrı veya diğer kavramlar açısından peygamberi daha bilgili kılmak değildir. Üstelik Spinoza'ya göre, peygamberlerin Tanrı anlayışları genel itibarıyla gayet sığdır. Spinoza için hakikate, erdeme ve gerçek mutluluğa insanların idraki sonucu ulaşılan tabii yasa vasıtasıyla erilebilir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Meymûn'un insanın akli ve sağduyusu neticesinde ulaşılan yasayı hor görmesi kanaatimizce de aşırı bir tutumdur.

Spinoza, İbn Meymûn'un vahyin dilini rasyonelleştirmek adına yaptığı bütün tevil çabalarını, vahyin mahiyetini ve onun alegorik ve mitik dilini anlamamak olarak nitelemek suretiyle böyle bir çabanın nafi bir çaba olduğu kanaatindedir. Spinoza'nın bu aşırı tevil anlayışını eleştiren tutumunu, din dilinin kendine özgü yapısının anlaşılmadığını vurgulaması bakımından manidar bulmakta, onun gündeme getirdiği bu tür bir hermenotik okumanın dinin ruhuna daha yaklaştığı ve din felsefecileri ile teologlara bir ışık yaktığı kanaatindeyiz.



### Kaynakça

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Akdağ, Özcan. "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma". *Bilimname* 43/3 (2020), 365-379.
- Akdağ, Özcan. "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 3 (2018), 123-144.
- Arıcan, Musa Kazım. "Akıl İman İlişkinde Spinoza'nın Yaklaşımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 399-414.
- Arıcan, Musa Kazım. *Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Divan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Doğa Bilimleri Üzerine*. çev. Elif Günçe. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004.
- Aykıt, Asiye. "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Peygamberin Yasa Koyuculuğunun Temelinde Mütelaya Gücü". *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 35-60.
- Balanuye, Çetin. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Farabî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Farabî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Fazlurrahman, *Prophecy In Islam -Philosophy and Orthodoxy*. New York: University of Chicago Press, 2008.
- Gershom, Levi Ben. *The Wars Of The Lord*. çev. Seymour Feldman. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1987.
- Hornby, Albert Sidney. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. ed. Anthony Cowie. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- İbn Sînâ. *Kitabu's Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitabu's Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Tüba, 2021.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Leezenberg, Michiel. "Of Prophecy and Piety: Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus between al-Farabî and Erasmus". *Philosophies* 6/2 (Haziran 2021), 51.
- Musa b. Meymûn. *Delâletu'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Platon. *İkinci Alkibiades*. çev. Suat Baydur. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon. *İon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

- 
- Platon. *Phaidros*. çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ali Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Roth, Leon. *Spinoza, Descartes and Maimonides*. United States of America: Russell & Russell, 1963.
- Spinoza, Baruch. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Yayınları, 2023.
- Spinoza, Baruch, Willem van Blyenberg. *Kötülük Mektupları*. çev. Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Swinburne, Richard. *Is There A God?* United States: Oxford University Press, 1996.
- Tarakçı, Muhammet. "Vahiy (Diğer Dinlerde)". *İslam Ansiklopedisi*. 42/440-442. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/443-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.