

SPINOZA ATEİST MİDİR?

L. STRAUSS, E.E. HARRIS'E KARŞI

Emin ÇELEBİ
İnönü Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya/TÜRKİYE
emin.celebi@inonu.edu.tr

Osman Gazi BİRGÜL
İnönü Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya/ TÜRKİYE
osman.birgul@ inonu.edu.tr

ÖZET

Felsefe tarihinin en zor filozoflarından bir kuşkusuz Spinoza'dır. Spinoza'yı bu kategoriye dahil etmemizin sebebi, felsefesinin monistik karakterde olması ve bu nitelikteki felsefesini olgusal bir evrende ve zorunlu olarak olgu ile sınırlı bir dil ile açıklamaya çalışmasıdır. Aşına olduğumuz ve birliğine dair deneyimine sahip olamadığımız çokluğun doğal karakteri ile ilgili olarak ortaya konan epistemolojik argümanların, kendisine zıt bir göndergede bulunmasının anlaşılabilirliği açıktır. Kanımızca Spinoza, felsefesi ile bu zorluğa meydan okuma çabasındadır. Dolayısıyla Spinoza'ya ilişkin birbirine zıt değerlendirmelerin olması da doğaldır. Bu zıtlıklardan pay alan ana meselelerden biri ise kuşkusuz onun Tanrı'ya dair görüşleridir. Kimi yorumcular onu panteist olarak nitelerken kimisi ise ateist olduğunu ileri sürmektedir. Bu makalede L. Strauss ve E. E. Harris'in filozofun Tanrı telakkisine yönelik farklı yorumlamalarını irdeleyerek hangi yorumun daha doğru olabileceğini değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Terimler: Spinoza, ateizm, panteizm, L. Strauss, E. E. Harris.

IS SPINOZA AN ATHEIST? L. STRAUSSA VERSUS E. E. HARRIS

ABSTRACT

Undoubtedly, Spinoza is one of the most challenging philosophers of the history of philosophy. The reason why we include Spinoza in this category is that although his philosophy has monistic characteristics he tries to explain it in a phenomenological universe through a language necessarily restricted by phenomena. The epistemological arguments about the natural character of plurality, with which we are familiar although we have no ability to experience its unity, refer to an opposite reference and the incomprehensibility of this is obvious. We believe Spinoza endeavours to challenge this difficulty with his philosophy. Thus, about Spinoza it is natural for the conflicting views to emerge. Undoubtedly, one of the main issues which takes its share from these conflicts is Spinoza's views about God. While some commentators qualify him to be a pantheist while some others argue him to be an atheist. In this article, we will go through the different comments of Leo Strauss and E. E. Harris on Spinoza's conception of God and try to evaluate the accuracy of both comments.

Keywords: Spinoza, atheism, pantheism, L. Strauss, E. E. Harris.

GİRİŞ

Felsefe tarihinde ateistlikle suçlanan birçok düşünür bu suçu reddetmiş, bilakis kendi tanrı tasavvurlarının daha sağih olduğuna dair argümanlar geliştirmişlerdir (Aydın, 1994: 2000). Ateizm'i tanımlamak gerçekten zordur. Çünkü olgu evreninin dışında bir alana dair konuşma, yerleşik görüşe aykırılık teşkil ettiğinde hemen mahkum edilir. Dolayısıyla ateizm tartışmaları, tabir caizse, hakim resmi anlayışın teolojik ölçütlerine uyup uymamasından tutun, mutlak bir Tanrının varlığının mantıksal ve epistemolojik gerekçelerle reddine kadar geniş bir yelpazede görülebilir. Çalışmamızın konusu olan Spinoza'nın Tanrı görüşlerinin de birinci kısımda ifade etmeye çalıştığımız, hakim teolojik anlayışın çerçevesine girmemesinden ötürü eleştirildiğini ve bu bağlamda filozofun ateizmle suçlandığını söylemem mümkündür.

Spinoza, *Theological-Political Treatise (TPT)*'de Kutsal Metin'leri çözümlenmeye girişirken, metinlerde geçen kavramların içini çoğunlukla kendi felsefesindeki anlamlarla doldurduğu için okuyucularının zihninde soru işaretleri bırakmıştır. Kullandığı dil çelişkilerle dolu bulunmuş, bu çelişkilerin altında ateist bir öğreti olduğu iddia edilmiştir. Ateist bir öğretinin ezoterizm ile kamufle edilmesine ise dönemin hırçın teolojik konjonktürü gerekçe gösterilmiştir. Bilindiği üzere, o dönemde Katolikler, Hristiyanlığın diğer mezheplerine, özellikle de Protestanlara karşı teolojik-politik bir otorite savaşı vermekteydi. Adeta bir dünya savaşı gibi, hemen hemen tüm Avrupa'ya sıçrayan otuz yıl savaşlarının (1618-1648) gergin teolojik-siyasi atmosferi devam etmekteydi. Mezheplerin birbirine tahammül edemediği ve dini olan ile politik olanın böylesine iç içe geçtiği bir atmosferde ateist bir öğretiyi salık vermek elbette bu rekabetlerin tüm taraflarına savaş açmak anlamına geleceğinden, çok tehlikeli olurdu. Bu tehlikeli konjonktürel atmosferden ötürü, Spinoza'nın ateist öğretisinin ezoterik bir kılıfla sunulduğu düşünölmüştür.

Düşünürün baskıya en çok maruz kalan eseri olan *TPT*'ye dair bu tür iddialar, esasında oldukça eskidir. Nitekim Spinoza'nın kendisi de hayattayken bu iddialarla karşı karşıya kalmış ve hem kendisini konjonktürün gazabından kurtarmak hem de yanlış yorumların önüne geçmek için bu iddialara cevap verme gereği duymuştur. Bunun en belirgin örneklerinden birini, Velthuysen'in, muhatabı Ostens'e yazdığı ve *TPT*'ye dair değerlendirmelerini belirttiği mektupta görmekteyiz. Velthuysen'e göre, Spinoza Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve kurucusu olarak kabul ederken diğer taraftan her oluşun zorunluluk ile meydana geldiğini belirtir ve Tanrı iradesini hiçe sayar (Spinoza, 2002a: 869-70). Elbette, buradaki çelişkinin aslında Spinoza'nın kendi doğasının zorunluluğu ile hareket eden, *causa sui* olan ve doğa ile özdeş olan Tanrı kavramının Velthuysen tarafından semavi dinlerin Tanrı anlayışı ile örtüşürölmeye çalışılması ile ortaya çıktığı açıktır. Bu da her düşünürde olduğu üzere, Spinoza'yı okurken onun hangi kavram ile tam olarak neyi kastettiğinin bilinmesi gerektiğini gösterir. *TPT*'nin *Etika* gibi tanımlarla başlamayan yönteminin de pay sahibi olduğu bu kavramsal karmaşa, Velthuysen'in

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E. Harris'e Karşı

TPT'de ezoterik bir ateist doktrin olduğunu düşünmesine neden olmuştur. O, bu kanaatini şöyle dile getirir: "Dolayısıyla, yazarı sinsî ve kılık değiştirmiş argümanlarla düpedüz ateizmi salık vermekle suçlayarak, ne hakikatten uzaklaşmış olacağımı ne de yazara haksızlık etmiş olacağımı düşünüyorum (Spinoza, 2002a: 878).

Velthuysen'in bu değerlendirmelerine itiraz eden Spinoza ise, 43. mektupta hem bu çelişkilere cevap vermeye çalışır, hem de bir öğretiyi savunurken onun tam tersi bir öğretiyi ezoterik olarak metne işlemenin ne kadar zor olduğundan bahseder ve Velthuysen'in, yazılı bir metnin anlamına dair tüm güvenilirlik ölçütlerini yok etmesine anlam veremez:

Kim, birçok güçlü argüman sunarak yanlış olduğunu varsaydığı bir şeyi destekliyormuş gibi yapacak kadar zeki ve kurnaz olabilir ki? Yani, diyorum ki, eğer [mektubun yazarı] kurgusal olanın da doğru olan kadar mantıklı bir şekilde kanıtlanabileceğini düşünüyorsa, bundan böyle kimin tüm samimiyetiyle yazdığına inanacak? (Spinoza, 2002a: 878).

Velthuysen'in iddialarının genişletilmiş ve daha sistematik bir versiyonunu ise Strauss sunar. Şimdi çalışmamızın bir ayağını oluşturan Strauss'un eleştirilerini özetleyelim.

L. Strauss'un Spinoza Eleştirisi

Strauss *Persecution and the Art of Writing* (1988: 169-176) adlı kitabının son bölümü Spinoza'nın ezoterik bir biçimde ateizmi salık verdiği ve aslında ateist olduğu savını konu edinir. Detaylara girmeden önce ön bilgi vermek amacıyla kısaca özetleyecek olursak, Strauss *TPT*'de peygamberlik ve vahyin mahiyeti, kutsal metinlerin anlaşılabilirliği, akıl üstü bilginin imkânı, felsefe-teoloji veya akıl-iman ilişkisi ve İsa'ya dair ikircikli görüşler şeklindeki beş ana husus üzerinden kasıtlı olarak yapılmış çelişkiler olduğunu iddia eder ve bu çelişkilere sekiz örnek verir. Strauss'a göre Spinoza felsefi dili anlayanlar ve anlamayanlar olarak iki tür okuyucu varsaymış ve *TPT*'yi yazarken ayak takımından okuyucuların herhangi bir ateist öge sezmediği, ama felsefi bir kavrayışı olan okuyucuların metnin satır aralarında, özellikle de çelişkili ve seyrek ifadelerin salık verdiği ateist öğretiyi fark edebilecekleri bir metin kurgulamıştır. Bu kurgu ile yazılan metin de aslında hermenötik yorumu güçlü olan okuyuculara ateizmi işaret etmektedir.

Strauss, kitabında bu çelişkilerden bahsederken dipnotlarda çokça referans vermeyi yeğleyerek doğrudan alıntılama yöntemine nadiren başvurur. Yalnız, verilen onlarca referansın söz konusu çelişkilerle ilişkisini, bir kaç hariç, açıklamaz. Bizzat kendisinin açıklamadığı onca referansın tamamını burada bizim sunup açıklamaya çalışmamız hem bizim açımızdan hem de okuyucu açısından usandırıcı olacağından, her bir çelişkiyi birkaç alıntı ile destekleyerek Strauss'un görüşlerini elimizden geldiğince açık bir biçimde özet olarak aktarmaya çalışacağız.

Strauss'ın (1988: 169-70) birinci çelişkiyi dayandırdığı argüman, *TPT*'de akıl üstü bilginin varlığının önce kabul edilmesi, sonra da reddedilmesidir. Ona göre Spinoza (2002c:394). “Peygamberlik, veya vahiy, bazı meseleler hakkında Tanrı'nın insana ilham ettiği kesin bilgidir” diyerek peygamberlik ve vahiy birbiri ile eş tutar. Bunların akıl üstü hakikatin bilgisi olduğunu ise şöyle belirtir: “O zaman, peygamberler Tanrı'nın vahiylerini muhayyile yetisinin yardımı ile algıladıklarından, şüphesiz aklın sınırlarının ötesinde olan pek çok şey kavramışlardır” (2002c: 403). Ama *TPT*'nin ikinci bölümü, peygamberlerin bilgisinin muhayyile ürünü olduğu konusunu işler. Spinoza (2002c: 510) bu bölümü şöyle özetler:

İncelemenin ikinci bölümünde peygamberlerin akıl değil, sadece sıra dışı bir muhayyile gücüne sahip olduklarını ve Tanrı'nın onlara hiçbir felsefi sırrı değil, sadece yerleşik yargılarına uyan doğası basit şeyleri ilham ettiğini gösterdik.

Peygamberlerin bilgilerinin akli aşan bilgiler değil, basit şeyler olarak tanımlanması, aslında akıl üstü bilginin de reddidir. Böylece, Strauss'a göre, Spinoza vahyin aslında Tanrı tarafından ilham edilen sıradan şeyler olduğunu söyleyerek, vahyin doğa üstülüğünü reddetmiş, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin bilgi kaynaklarını hayal ürünü olarak niteleyerek ezoterik bir şekilde ateizmi salık vermiştir.

İkinci çelişkiye (Strauss, 1988: 170) göre felsefe ve teoloji uyum göstermez, biri itaatkarlığı hedeflerken öteki hakikatin bilgisini hedefler. Teoloji akıl üstü bilgi üzerine kuruludur, ama böyle bir bilgi inkar edildiği için aslında teoloji temelsizdir, temeli olan şey ise insan aklına dayalı olan felsefedir. Spinoza (2002c: 519), bu iki alanın farklılıklarını ve temellerini şöyle açıklar:

Şimdi son olarak bana şunu göstermek kalıyor: İman ve teoloji bir taraftadır ve felsefe diğer taraftadır, aralarında hiçbir yakınlık yoktur, ki bu da birbirinden olabildiğince uzak olan bu iki alanın amaçlarını ve temellerini bilen herkesçe gayet açıktır. İman ve teolojinin amacı, bir çok kez gösterdiğimiz üzere itaatkarlık ve dindarlık iken, felsefenin amacı, oldukça basit bir şekilde söyleyecek olursak, hakikattir. Yine; iman, tarih ve dil üzerine kurulmuş ve yedinci bölümde gösterdiğimiz üzere, sadece Kutsal Metin ve vahiyden çıkarılması gerekirken, felsefe evrensel olarak geçerli aksiyomlar temeline dayanır.

İmanın kaynaklarının birinci çelişkide akıl üstü bilgi olarak nitelendiği ve bu tür bilginin reddiyesi burada da çelişkiye neden olarak, felsefe-teoloji ikilisinden teolojinin temelsiz bırakarak esasında imanın temelini yok eder ve felsefeyi ön plana çıkarır.

Strauss'a göre (1988: 170-71) üçüncü çelişki, felsefe ve teolojinin, zorunluluk ve takdir-i ilahi bağlamındaki ilişkisine dair bir çelişkidir. Spinoza, bir taraftan ilahi takdir ve adalet gibi spekülatif

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E.. Harris'e Karşı

meselelerde felsefe ve teolojinin uyumlu olduğunu iddia ederken, diğer taraftan doğada her şeyin zorunlu olduğunu, haklıların da haksızların da aynı muameleye maruz kaldığını belirtir. Bu bağlamda *TPT*'nin altıncı bölümünde Spinoza'nın dört hususu aydınlığa kavuşturmaya niyetlendiğini, bunlardan üçüncüsünün ise Kutsal Metin'lerden birçok alıntı yapılarak gösterilmeye çalışılan, "kutsal metinlerin, Tanrı'nın hükümleri ve iradesi ve dolayısıyla Tanrı'nın takdir-i ilahisi derken, Doğa'nın ezeli-ebedi yasalarından zorunlulukla çıkan düzeninden başka bir şey kastetmediği" (Spinoza, 2002c: 445) hususu olduğunu görmekteyiz. Burada felsefe ve teoloji, zorunluluk ve takdir-i ilahi konularında aynı safta yer alır gibi görünür. Ama Spinoza bir başka yerde Tanrı'nın evreni insanların faydasına olacak şekilde yönetmediğini, ilahi adalet kavramının sadece insanların yönetimde olduğu yerlerde geçerli olduğunu, bunun dışında doğada ister masum ister suçlu olsun herkesin aynı kadere maruz kaldığını belirtir:

Dolayısıyla, ister aklın doğal ışığıyla yahut da peygamberlik ışığıyla ilham edilmiş olsun, dinin emretme gücünü sadece yönetim otoritesine sahip olanların hükümlerinden aldığı ve Tanrı'nın [politik] gücü elinde tutanlar hariç, insan üzerinde hiçbir özel krallığının bulunmadığı sonuçlarına kesin olarak ulaşıyoruz. ... Böylece, Tanrı'nın insanları yönettiğini ve insani olayları adalet ve eşitlik uyarınca yönlendirdiğini sadece onların [yönetimdekilerin] aracılığı üzerinden kavrayabiliyoruz. Tecrübe de bunu doğrular. Çünkü ilahi adaletin izlerini insanların yönetimde olduğu yerler hariç hiçbir yerde bulamayız. Başka yerlerde, Süleyman'ın sözlerini bir kez daha alıntılatacak olursak, adil olanın ve olmayanın, masum olanın ve olmayanın aynı talihe maruz kaldığını görmekteyiz, ki bu da, Tanrı'nın insanı doğrudan idare ettiği ve tüm doğayı insanın yararına yönettiğini düşünen birçok kişiyi takdir-i ilahi konusunda şüphe içinde bırakmıştır (Spinoza, 2007: 241-2; Spinoza, 2002c: 559).

Burada Strauss, Spinoza'nın kasıtlı olarak bir çelişki yarattığını ve zorunluluk ile ilahi adalet ve takdiri ortadan kaldırdığını iddia eder (Strauss, 1988: 171).

Dördüncü çelişkiye (Strauss, 1988: 171) bakacak olursak, Spinoza'nın peygamberlik ve vahyi özdeş tuttuğuna birinci çelişkide *peygamberlik veya vahiy* ifadesi ile yaptığımız alıntıda değinmiştik. Strauss, bir başka yerde Spinoza'nın pagan kahinlerin gerçek peygamberler olduğuna dair ifadesine gönderme yaparak, Spinoza'nın, örneğin Cicero'nun (M.Ö. 106-43) *De divinatione*'sinin ilk kitabının bile peygamberlik konusunda Kutsal Metin kadar iyi bir kaynak olabileceğini ima ettiğini iddia eder (Spinoza, 2007: 241-2; Spinoza, 2002c:559). Spinoza ise, peygamberlik konusunda pagan kahinlere dair şunları dile getirir:

O [Balam], gerçek bir peygamber olduğundan, ve de Yuşa ondan falcı veya kahin olarak söz ettiğinden (Yeşu, 13:22) anlaşılıyor ki bu unvan

da şerefli bir unvandı ve Yahudi olmayanların da falcı veya kahin dedikleri de gerçek peygamberlerdi . (Spinoza, 2002c: 422).

Beşinci çelişkide ilk husus olarak İsa'nın insan doğasını aşan bir doğaya sahip olup olmadığı tartışması üzerinden akıl üstü bilginin imkânı tartışılır. İkinci husus olarak da Süleyman'ın bir peygamber mi yoksa düşünür mü olduğu tartışması üzerinden, hem akıl üstü bilginin imkânı hem de peygamberliğin muhayyileye hapsedilmesi problemi dikkat çeker (Strauss, 2002: 171-172),

İlk hususu açıklayacak olursak, Strauss'a göre, Spinoza bir yerde İsa'nın insan doğasını aşan bir doğaya sahip olduğunu belirtmesine rağmen bir başka yerde peygamberlerin insanüstülüğünü reddederek aslında İsa üzerinden peygamberliği reddeder ve peygamberlerin sıradan insanlar olduklarını ima eder (Strauss, 2002: 171-72). Spinoza, İsa'nın zihninin insan zihnini aştığını şu sözlerle ifade eder:

Nitekim, bizim bilincimizin temel ilkelerinde yer almayan ve bu ilkelerden çıkarsanamayanı saf sezgi ile algılayabilen bir insanın, insan aklını aşan mükemmellikte bir zihne sahip olması gerekir. Bundan dolayı, İsa hariç, ben hiç kimsenin diğer herkesi geçerek böyle bir mükemmellik derecesine eriştiğine inanmıyorum. ... Bu bağlamda, Tanrı'nın hikmeti-yani insani olandan daha fazlası olan bu hikmet-İsa'da insan doğasına büründü ve İsa böylelikle kurtuluşun yoluydu (Spinoza, 2002c: 398).

Bununla birlikte, Spinoza, peygamberlerin insanüstü doğası olduğunu ve bilgilerinin aklın prensipleri ile elde edilen bilgiden daha üstün olduğunu da reddeder. Dolayısıyla, bu çelişki ile aslında İsa üzerinden peygamberliğin ve vahyin bilgisini de reddetmiş olur:

Doğanın bilgisi ve çıkarsandığı kaynağın, yani Tanrı'nın, kesinliği hususuna gelince, [doğanın bilgisinin] peygamber bilgisinden hiç de aşağı kalır yanı yoktur. Peygamberlerin insani bedenlere sahip oldukları, ama duyularının ve bilinçlerinin bizimkinin [yapısından] tamamen farklı bir düzende olacak şekilde insani olmayan zihinlere sahip oldukları yönündeki masalsı görüşe itibar etmiyorum (Spinoza, 2002c: 395).

Süleyman'ın bir düşünür olup olmadığı tartışması üzerine kurulu ikinci hususa geçecek olursak, Spinoza, matematikteki cehaletine rağmen Süleyman'ı bir düşünür olarak niteler. Bu ise felsefe ve teolojinin radikal bir şekilde ayrı alanlar oldukları şeklindeki ikinci çelişkiden bahsederken verdiğimiz ilk alıntıdaki argüman ile çelişir. Süleyman'ın bir düşünür olduğu ifadesi, aynı şekilde Kutsal metinlerin felsefi şeyler değil basit ve sıradan şeyler öğrettiği şeklindeki birinci çelişkinin üçüncü

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E.. Harris'e Karşı

alıntısıyla da çelişir. Bu iki çelişki üzerinden Spinoza, peygamberlerin bilgisini ve dolayısıyla vahiy bilgisini muhayyileye hapsederek akıl ile ilişkisini kesmektedir.

Spinoza, Süleyman'ın matematik konusundaki cehaletinden ve sıradan bir işçiden farksız olduğundan şöyle söz eder:

"Tapınağın Süleyman tarafından inşasına gelince, eğer kendisine ilham edildiyse, aynı görüşü, yani, [tapınağın] tüm ölçülerinin Süleyman'a kavrayışı ve inançları uyarınca ilham edildiği görüşünü benimsemeliyiz. Süleyman'ın bir matematikçi olduğuna inanmamızı gerektirecek bir neden olmadığından, onun bir çemberin çevresinin çapına oranını bilmediğini ve sıradan işçilerde yaygın olduğu üzere, bire üç şeklinde düşündüğünü varsayabiliriz." (Spinoza, 2002c: 410).

Sözünü ettiğimiz şekilde, Süleyman, matematikteki bu cehaletine karşın, *TPT*de şu ifadede bir düşünür olarak nitelenir: "Gerçekte, o [Süleyman] bu yasaları düpedüz çiğnedi (ki böylece, zevklere düşkünlük gösterip, bir düşünüre yakışmayacak şekilde davranarak hata etti), ... " (Spinoza, 2002c: 413). Bu nitelme de ezoterik bir şekilde Süleyman'ın bir düşünür değil, aksine akıl yerine muhayyile ile hareket eden biri olduğunu ima eder.

Altıncı çelişkinin (Strauss, 1988: 174-5) temel aldığı iddiaya göre, Spinoza (2007: 161; Spinoza 2002c: 501-502), İsa'nın havarilerinden Paul ve James arasındaki ihtilafa gönderme yaparak Yeni Ahit'in evrenselliğini ezoterik olarak reddetmektedir.¹ Zira, eğer evrensel bir öğreti olsaydı, bu öğreti çelişik öğretiler yerine, kapsayıcı tek bir öğreti olurdu. Spinoza, metnin ekzoterik yüzünde hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te tek bir ahlaki öğreti olduğunu vurgularken, bu evrenselliği ezoterik bir biçimde reddedercesine birbirine zıt iki öğretiyi örnek verir. Bu iki örnek arasındaki farklılığı yorumlarken de Yeni Ahit'in öğretisini öne çıkarıyormuş gibi yapmasına rağmen aslında Eski Ahit'in öğretisini savunmaktadır.

Spinoza (2002c:561) söz konusu en temel olan yasayı şöyle açıklar: "Durum böyleyken, buradan çıkan sonuç, insanların refahının en büyük yasa olduğu ve ister insani isterse ilahi olsun diğer tüm yasaların buna uydurulması gerektiğidir." Eski ve Yeni Ahit'in ortak öğretisine ise örnek olarak verilen ve Strauss'a göre çelişen ayetlerden 43. ayet Eski Ahit'in öğretisi iken, 44. ayet Yeni Ahit'in öğretisidir: " 'Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin' dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin ve size zulmedenler için dua edin. " (Matta, 5:43-4).

¹ Anılan yerde Spinoza şöyle der: Paul, insanları dini bakımdan güçlendirmek ve onlara kurtuluşun sadece Tanrı'nın lütfü ile olduğunu öğretebilmek için, kişilerin fiillerine değil imanlarına bakmaları gerektiğini, kurtuluşun sadece iman ile olacağını salık vermiştir. Diğer taraftan da James, kişiyi kurtaracak olanın sadece iman değil, işleri ve fiillerinin de olduğunu belirterek Paul'un öğretilerini bir kenara itmiştir.

Spinoza çelişkili görünen bu iki ayet arasındaki farkı ise politik-tarihsel bir açıdan şöyle izah eder:

Yine Museviler, kazandıkları özgürlüğü korumak ve elde ettikleri bölgelerde tam kontrolü sağlamak için, 17. bölümde açıkladığımız üzere, kendilerini diğer milletlerden ayırmayı ve dini sadece kendi devletlerinin ihtiyaçlarına göre uyarlamayı zorunlu gördüler. Onlara bu yüzden "Komşunu sev, düşmanından [yani yabancılardan] nefret et." (Matta, 5:43) denilmiştir. Ne zaman ki özgürlüklerini kaybettiler ve Babil'e esir olarak sürüldüler, Yeremya onlara [sadece kendi şehirlerinin değil] esir sürüldükleri şehrin (de) güvenliğini düşünmelerini tavsiye etti. Ve İsa da onların tüm yeryüzüne dağılacaklarını anladığında, istisnasız herkese karşı mütedeyyin olmalarını salık verdi. Tüm bu mülahazalar, dinin her zaman kamu refahı yararı doğrultusunda uyarlandığını açıkça göstermektedir (Spinoza, 2002c: 561).

Strauss'un (1988: 172-74) ifade ettiği yedinci çelişkiye geçecek olursak, Spinoza'ya göre Eski Ahit, Yahudiler için milli bir metin iken, Yeni Ahit evrensel bir metindir. Ama her ne kadar bu iki metin evrensel-milli düzleminde farklılıklar gösterse de ikisinin de temel öğretileri aynıdır (Spinoza, 2007: 168; Spinoza 2002c: 508). Spinoza'nın bu öğretileri yorumlarken rasyonel ahlak ile tarihsel olanı birleştirerek, metinleri politik-tarihsel açıdan ele alması, Strauss'a göre rasyonel ahlakın metinlerde ilahi bir formda sunulduğu ve Tanrı'nın yasa koyan, yargıç bir Tanrı olarak algılandığını ima eder (Strauss, 1988: 173). Bu ise Spinoza'nın antropomorfik Tanrı anlayışına karşı çıkan Tanrı anlayışı ile çelişerek aslında havarilerin de hata ettikleri imasını taşır. Zira Kutsal metinlerin felsefi şeyler değil herkese hitap eden basit şeyler öğrettiklerini belirten Spinoza'ya göre, havariler İsa'nın gerçekten bedenen dirileceğini sanarak aslında popüler önyargıların büyüü altında olduklarını göstermekte ve yanılmaktaydılar (Spinoza, 2002a: 953). Yeni Ahit'in felsefi öğretilerle böyle çelişmesi, onun kendisine göre daha evrensel bir izlenim sergilediği Eski Ahit'ten daha rasyonel olmadığı anlamına gelir. Eski Ahit'te matematik gibi temel bir konuda bile sıradan işçiden hiçbir farkı olmayan Süleyman'ın da düşünür olarak gösterilmesi işaret ediyor ki, aslında Yeni Ahit, sıradan basit bilgileri öğreten, avama hitap eden basit bir kitaptır. Böylece, Spinoza her ne kadar Eski Ahit-Yeni Ahit farkı ortaya koyarak Yeni Ahit'i evrensel bir düzleme oturtuyor gibi görünse de içerik bakımından ikisini bir tutarak onları basit bilgilerin ilahi formda sunulduğu kitaplar olarak tanımlamaktadır.

Son olarak sekizinci çelişki (Strauss, 1988: 175-181) akıl üstü bilgi ile ilgilidir. Spinoza, bir taraftan Kutsal Metin'leri anlamının oldukça kolay olduğunu, onların basit bilgiler içerdiğini söylerken, diğer yandan uzunca bir vakit harcamasına rağmen kutsal metinleri anlamadığı itirafında bulunur.

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E.. Harris'e Karşı

Hiyeroglifsel bir yapısı olan kutsal metinlerin anlaşılması için gerekli olan şeyin, eğer doğayı incelerken kullanılan yöntem kullanılmazsa, ancak bir tür akıl üstü aydınlanma olduğunu belirtir (Spinoza, 2007: 98; Spinoza, 2002c: 457). Halbuki Spinoza'nın felsefesinde insanların, insan doğasının üzerine çıkararak elde edebildikleri akıl üstü bir bilgi türü yoktur. Zira bu, insan doğasına aykırıdır. Spinoza, bundan ötürü doğayı incelerken kullanılan metot ile geçerli bir tefsirin mümkün olduğu kanaatini taşır (Spinoza, 2007: 98; Spinoza, 2002c: 457). Kendisi böyle bir yöntem kullanmış olmasına rağmen, Blyenbergh'e yazdığı bir mektupta, "Kendi adıma, açıkça ve dolambaşsızca itiraf ediyorum ki üzerinde çalışarak bir kaç yılını verdiysem de Kutsal Metni anlamıyorum." (Spinoza, 2002a: 822) der. Bu itiraf, Strauss tarafından, 73. mektupta hurafe ve din arasında yapılan ayırmadan yola çıkılarak, hurafenin, imanı mucizelerden çıkarsamaya çalışan ve cehalet üzerine kurulu olarak nitelendiği, bu nedenle de kutsal metinlerde yer alan bir çok muhayyile ürünü ifadenin de Spinoza tarafından anlaşılmadığı şeklinde yorumlanır (Strauss, 1988: 176). Zira Strauss, Kutsal metinlerin dilinin kıssalarla dolu olmasının her ne kadar o dönemin avam insanların işini kolaylaştırırsa da Spinoza için anlaşılması güç çelişkiler oluşturduğunu düşünmektedir. Spinoza ise dilin bu metaforik yapısına, Matta, 13:10 ve sonrasını kanıt göstererek, avam için yazılanlar ile havas için yazılanların birlikte çelişkilere neden olduğunu ve kutsal metnin ikircikli bir üslubunun olduğunu belirtir (Spinoza, 2007: 64; Spinoza, 2002c: 432). Bu ikircikli üslup ile başa çıkarken Spinoza'nın kullandığı hermenötüğü Strauss, şu şekilde formüle eder:

Her ne kadar nadir de olsa, 'avamın diliyle' yazdığını itiraf eden bir yazar, bir konuda çelişkili ifadeler kullanırsa, avamın görüşleriyle çelişen görüşleri onun gerçek niyeti olarak değerlendirilmeli, hatta, bu tür bir yazarın, avamın kutsal veya güvenilir bulduğu her bir ifadesi alakasız olduğu gerekçesiyle bir kenara atılmalı veya [asıl görüşleri] ile çelişme bile en azından şüphe ile bakılmalı (Strauss, 1988: 177).

Strauss, bu şekilde formüle ettiği hermenötik yöntemi Spinoza'nın kendi metnine uygulamakta bir sakınca görmez. Zira ona göre Spinoza'da iki tür okuyucuyu var sayan ve ezoterik tarzda yazan bir yazardır:

İnceleme'de [TPT'de], Spinoza, belli türden potansiyel düşünürlere, kendisine avam da kulak verirken, hitap eder. Bundan dolayı o, kastettiklerini avamın anlamayacağı bir tarzda dile getirir. Bu gerekçeden ötürü, kendisini çelişkili bir şekilde ifade eder: Heterodoks ifadeleri nedeniyle şaşırıp kalanlar, az çok ortodoks ifadelerle yatışacaktır (Strauss, 1988: 184).

Spinoza, bilindiği üzere kişisel mühründe Latince *caute*, yani *dikkat* anlamına gelen bir kalıp kullanmaktaydı. Strauss'a göre konjonktür gereği dikkati elden bırakmayan Spinoza, bu ikircikli dilin ip

uçlarını hem *Treatise on the Emendation of the Intellect (TEI)*'de hem de *TPT*'de verir. *TEI*'de yaşam için iyi kurallar olarak saydığı kuralların birincisinde şöyle der:

Çoğunluğun kavrayışına hitap etmek ve amacımıza ulaşmamızı engellemeyen işleri yapmak. Eğer mümkün merteye kendimizi [sözlerimizi] onların kavrayış seviyelerine uydurursak, çoğunluktan hiç de az sayılmayacak faydalar elde ederiz. Dahası, böylelikle onlar da hakikate daha istekli kulak vereceklerdir (Spinoza, 2002d: 6).

Aynı şekilde *TPT*'nin önsöz kısmında ise, önyargıları olan avam tabakasına değil, felsefi bakış açısı ile değerlendirme yapabilen okuyuculara hitap ettiğini, sıradan önyargıları olan avam tabakasının ise "kitabı tümünden boş vermesi" gerektiğini söyler (Spinoza, 2007: 12; Spinoza, 2002c: 394). Özellikle bu son iki alıntı, Strauss için, iki tür okuyucu kitlesi var sayılarak, felsefi bakış açısına sahip olan okuyucuya konjonktür ile problem yaşamadan ateist görüşler aktarıldığı anlamına gelir.

Strauss'un iddialarının, hatırlanacağı üzere peygamberlik ve vahyin mahiyeti, kutsal metinlerin anlaşılabilirliği, akıl üstü bilginin imkân, felsefe-teoloji veya akıl-iman ilişkisi ve İsa'ya dair ikircikli görüşler şeklindeki beş ana husus dayandığını belirtmiştik. Şimdi, Harris'e kulak vererek, Strauss'un bu hususlara dair gerçekten tutarlı bir okuma yapıp yapmadığını tartışalım.

E. E. Harris'in Spinoza Değerlendirmesi

Spinoza, epistemolojisinde, doğanın zorunluluğuna muhalefet edecek şekilde, gerek fizik yasalarından gerekse de mantık yasalarından bağımsız bir bilgi türünü reddeder. Metafiziğinde de değindiğimiz üzere, var olan zorunlu olarak vardır ve var olmayan da zorunlu olarak yoktur. Bu bakımdan zorunluluğa tabi olmayan veya zorunlu yasaların ihlali anlamına gelebilecek bir bilgi türü de zorunlulukla imkânsızdır. Zira doğru ve tam ideler veya fikirler (adequate idea), Tanrı'nın entelektindedir, onun zorunluluğu veya sınırları dışında değil. Spinoza bunu şöyle açıklar:

... doğanın bilgisi peygamberlik olarak adlandırılabilir, zira doğal ışıkla [akıl ışığıyla] bildiğimiz şeyler sadece ve sadece Tanrı'nın bilgisine ve ezeli-ebedi takdirine dayanır. Lakin doğanın bilgisi herkesçe müşterek olduğundan-herkeste var olan [akli] temellere dayandığından- ... Tanrı'nın bir parçası olduğumuz sürece, onun hükümleri ve doğası tarafından bize dikte edildiği için, [doğanın bilgisi] en az diğer bilgi türleri kadar ilahi olarak tanımlanmayı hak eder (Spinoza, 2002c: 394-5).

Dolayısıyla görülüyor ki, peygamberlik her ne kadar *TPT*'nin ilk bölümünün girişinde Tanrı'nın insanlara ilham ettiği bir şey olarak tanımlansa da, bilginin doğası Tanrı'nın entelektinden

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E.. Harris'e Karşı

bağımsız bir bilgi türü olmayıp, insan tarafından doğanın yasalarını açacak bir şekilde elde edilmez. Peki, kaynağı bakımından peygamberlerin bilgisi ile felsefenin veya doğanın bilgisi aynı ise aradaki fark nedir? Harris, bu farkın kaynak farkı değil, *aracı* farkı olduğunu belirtir (Harris, 1995: 136). Buna göre, insanlar rasyonel veya felsefi bilgiyi akıl aracılığı ile elde ederken, peygamberlik veya vahiy diye adlandırılan bilgi türü muhayyile aracılığı ile elde edilir. Muhayyile ise akıldan farklı olsa da, üstün olmak anlamında akli aşmaz. Harris, aynı şekilde Strauss'un muhayyilenin nasıl kesin bilgiyi elde edebileceği sorusunu gündeme taşımadığı tespitinde bulunur (Harris, 1995: 136). Zira vahyin muhayyileye indirgenmesi durumu söz konusu ise bu, vahyin doğrudan doğruya hatalı bilgi olduğu anlamına gelerek, Spinoza'nın vahyi imkansız veya anlamsız indirgediği şeklinde anlaşılabilir. Çünkü Spinoza (2014: 168), her ne kadar muhayyileyi "yanlışlığın biricik nedeni" olarak tanımlasa da bu, muhayyilenin zorunlu olarak sadece yanlış bilgi ürettiği şeklinde algılanmamalıdır. Zira Harris'in de belirttiği üzere, muhayyilenin pozitif içeriği doğrudur (Harris, 1995: 136). Spinoza buna Petrus ve Paulus üzerinden örnek vererek, "... Kendi başlarına ele alındıklarında hayal gücünün [muhayyilenin] edimlerinin hiç bir yanlış içermediğine dikkat etmenizi isterim; yani zihin salt hayal ettiği için yanlışlığa düşmez ..." der ve muhayyilenin pozitif içeriğinde bir yanlış olmadığını açıkça ifade eder (Spinoza, 2014: 141). Dolayısıyla, muhayyile ile edinilen bilgi olan vahiy, değindiğimiz üzere akli aşan bilgi olmadığı gibi, zorunlu olarak yanlış bir bilgi de değildir.

Vahyin aracısının muhayyile olması, peygamberlerin muhayyile yetisinin diğer insanlarınkinden daha güçlü olması hasebiyledir. Spinoza, bunu "... Peygamberler daha üstün bir akıl ile değil, daha canlı bir muhayyile yetisi ile donatılmışlardır." diyerek doğrular (Spinoza, 2002c: 404). Harris de, bunun bir Tanrı vergisi olmakla birlikte, insanüstü veya doğüstü olmadığını dikkat çekerek; muhayyilenin şiir, müzik veya başka sanatsal yetenekler ile aynı sınıfa ait olduğunu söyler ve bunları her ne kadar ilham edilmiş olarak nitelese de insanüstü veya doğüstü kabul etmediğimizi, dolayısıyla da vahyi, Spinoza'nın epistemolojisinde doğüstü kabul edemeyeceğimizi belirtir (Harris, 1995: 136). Harris'in aynı yerde işaret ettiği üzere, her ne kadar biz müzik, şiir, resim veya başka bir sanatsal yeteneği aklın sınırları içinde açıklayamıyor olsak da bunların aklın ilkelerinden hareketle açıklanamayışı, onların açıklanamaz bir doğası olduğu anlamına gelmemesinin yanı sıra, bizim bu konuda açıklama yapacak psiko-nörolojik bir bilgi birikimine henüz ulaşamadığımızı gösterir. Spinoza'nın kahinlerin ve falcıların hakiki peygamberler olduklarına dair ifadelerini de bu bağlamda ele almak doğru olacaktır. Onun peygamberlik tanımını elbette halkın yaygın olarak anladığı tanımlarla örtüşmemektedir. Peygamberlik ve vahiy konularında yapılan muhayyile vurgusu, sembollerle konuşan ve sembollere birçok anlam yükleyen bu tür insanları da bu kategoriye sokar.

Strauss, muhayyileyi, Spinoza'nın epistemolojisindeki anlamından daha çok, muhayyilenin dışsal nedenlerden bağımsızca imgeler oluşturabildiği şeklindeki yaygın anlamıyla kullanıyor gibi görünmektedir. Harris ise muhayyileyi doğrudan Spinoza'nın epistemolojisindeki şekliyle anlamaktadır.

Bu bakımdan muhayyile, Harris'in anladığı şekliyle, yani Spinoza'nın epistemolojisindeki bir basamak olarak anlaşıldığında *muhayyileye indirgeme* çelişkisi ortadan kalkar. Zira peygamberlerin vahyi bazı görünüşler ve imgeler ile edinmeleri, onların asılsız hayaller ile düşündükleri anlamına gelmez. Nitekim her bir imgenin temelinde muhayyilenin pozitif içeriği vardır. Zihin elbette hiç var olmamış varlıkları tahayyül edebilse de bedene etki etmeyen bir modun imgesini, imge oluştururken kullanamaz. Eğer, zihin imgeyi kendisi bağımsızca yaratabilseydi bu mümkün olurdu, fakat Spinoza'nın belirttiği üzere zihin, imge oluşturmada bedene etki eden dışsal nedenlere bağlıdır, bağımsız değildir (Spinoza, 1994: 130). Örneğin, boynuzlu at imgesi bile en nihayetinde, boynuz ve at imgelerinin birleştirilmesi ile oluşur. Bu bakımdan, Strauss'un öne çıkardığı şekliyle vahiy doğanın zorunlu nedenselliğinden bağımsız ve temelsiz bir yeti olmayıp, epistemolojik olarak pozitif içeriği yanılığın barındırmayan bir basamağa denk gelmektedir.

Spinoza'nın kutsal metinlere dair anlamadığını itiraf ettiği kısımlar, muhayyilenin pozitif içeriği ile ilgili değildir. Bu anlaşılmayan kısımlar şiir, resim müzik gibi olup, doğaüstü bir nitelik taşımalarından değil, bizim onları aklın ilkeleri ile açıklayamamamız nedeniyle anlaşılmazdırlar. Spinoza, bu konuda peygamberlerin vahyi sadece muhayyile aracılığı ile aldıklarını, Kutsal Metin'lerde geçen bazı doğa yasalarına dair bilgisi olmadığını ve en nihayetinde her şeye doğrudan neden olan Tanrı olduğu için bu açıklanamaz ifadelerle de Tanrı'nın neden olduğunu-ki Tanrı zaten her şeyin nedeni olduğu için bunu da makul bir açıklama olarak kabul etmez-söylemekten başka bir açıklama getiremeyeceğini belirtir (Spinoza, 2002c: 403).

Her ne kadar bu anlaşılmayan kısımları aklın ilkeleri ile geometrik yöntem berraklığında açıklamak mümkün olmasa da en azından yorumlanmaları mümkündür. Bu yorumlama metodunu Spinoza *TPT*'de şöyle açıklar:

...Kutsal Metni yorumlama yönteminin Doğayı yorumlama yönteminden hiç de farklı olmadığı, aslında onunla tamamen örtüştüğü görüşündeyim. ... Ama açıkça belirtmek gerekirse, bu sadece kesin bir yol değil, [aynı zamanda] tek açık yoldur ve Doğayı yorumlamanın yöntemi ile de örtüştüğünden, kutsal metinlerin, başlıca tarihi rivayetler ve vahiyden oluşmuş olmalarından dolayı, doğal ışıkla [yani aklın ışığıyla] bilinebilen ilkelerden çıkarsanamayan meseleleri sıkça konu edindiğine dikkat edilmelidir. Tarihi rivayetlerin önemli bir özelliği de, önceki bölümde gösterdiğimiz üzere, bu olayları kaydeden tarihçilerin yargılarına ve inançlarına uyarlanmış bir şekilde Doğadaki sıra dışı olayların hikayelerinin ve mucizelerin baş göstermesidir (Spinoza, 2002c: 457).

Harris'in haklı bir şekilde tespit ettiği üzere, burada önerilen yöntem, R. G. Collingwood, E. H. Carr ve Marc Bloch'u yaklaşık üç asır önceden öngörececek şekilde, bilimsel tarih yöntemidir, ki eğer

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E.. Harris'e Karşı

gerçekten Spinoza bunları, Strauss'un iddia ettiği gibi *doğanın yasalarını ihlal eden* anlamında doğaüstü olarak görseydi, yöntemini doğayı yorumlama yöntemi ile bir tutmazdı (Harris, 1995: 138).

Kutsal metinlerin hiyeroglifsel bir dil kullanmasına dair Spinoza'nın (2002c: 408; Spinoza, 2016: 7. Paragraf)) kendi tespiti, "Peygamberi tasvirler ve hiyeroglifler,² aynı anlamı aktarırken bile, oldukça çeşitlilik arz eder." şeklindedir. Spinoza, bu ifadesinden sonra İşaya ve Hezekiel'in peygamberliklerini ifade ederken kullandıkları, sembolik bir üslup örneği sergileyen bir kaç ifade sıralar ve İşaya'nın Tanrı'yı elbiseleriyle krala yaraşır bir tahtta otururken gördüğünü, Hezekiel'in ise Tanrı'yı ateşe benzer bir şekilde gördüğünü aktarır ve her ikisinin de Tanrı'yı alışkın olduğu imgelerle gördüklerini belirtir. Harris'in (1995: 138-9) değerlendirmesine göre, Spinoza'nın *hiyeroglifsel* ifadesi ile burada kastettiğinin imgeler ve sembolizm olduğu, verilen bu örneklerden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Eğer Strauss'un değerlendirmesi doğru olsaydı, imgeler ve metaforlar kullanan şiirlerin veya sembolizm akımının benimsendiği resimlerin ve görsel sanat eserlerinin metaforları da doğaüstü ve akli aşan bir yapıda oldukları şeklinde yorumlanırdı ki, Spinoza'nın muhayyileyi, Strauss'un anladığı şekilde sadece imgeler ve metaforlar olarak değil, epistemolojik bir basamak olarak anladığına değinmiştik. Bu açıdan bakıldığında, Kutsal metinlerin hiyeroglifsel yapısı, aktarmak istediklerinin doğaüstü olduğuna değil, aktarma üslubunun metaforik yapısına işaret etmektedir. Spinoza'nın yorumlanmaları gerektiğini düşündüğü ve bazen de anlayamadığı için yorumlayamadığı ifadeler de insan aklını aşan ifadeler olmayıp, metaforik üslubun anlaşılamayan ifadelerdir.

Harris, Spinoza'nın '*Tanrı'nın vahiylerini muhayyile yetisinin yardımı ile algıladıklarından, şüphesiz aklın sınırlarının ötesinde olan pek çok şey kavramışlardır*' şeklindeki daha önce alıntıladığımız ifadesinin de bu bağlamda okunması gerektiğini düşünür. O, Spinoza'nın peygamberlerin, anlama kabiliyetlerinden daha yetkin bir muhayyile kabiliyetleri olduğunu ve böylece kavrayabileceklerinden çok daha fazla fikri tahayyül edebildiklerini düşündüğünü söyler (Harris, 1995: 139). Bu tespitin, Spinoza'nın epistemolojisine uygun olup olmadığını soruşturunca bir çelişkiye rastlamamaktayız. Zira muhayyile yetisi, bedene etki eden modların imgelerini kullanır. Muhayyilenin yaptığı imgesel kolajlar da bedene etki etmeyen modların imgelerini içeremez. Yalnız bu, bedene etki eden modların mahiyetinin kavranmasını gerektirmez. Yani algılanan modun sadece algılanmış olması yeterlidir. Onun mahiyetinin tam olarak kavranması gibi bir şart yoktur. Bu bakımdan, insanlar kavrayabildiklerinden fazlasını kolaylıkla tahayyül edebilirler ki, peygamberlerin muhayyile yetisinin sıradan bir insanın muhayyilesinden daha yetkin olduğunu da göz önünde bulundurursak, onların aklın

² *Hiyeroglifler* ifadesi, Latince versiyonda *hieroglyphica* şeklindedir ama Silverthore ve Israel gibi Shirley de bunu *symbolism* sözcüğü ile karşılamıştır. Biz konunun kavramsal bütünlüğünü sağlamak için Latince'sini tercih ettik. Tüm ifadenin *Repraesentationes propheticæ, et hieroglyphicæ, quamvis idem significarent, variabant tamen* şeklindeki Latince karşılığı için şu kaynaktaki 7. paragrafın ilk cümlesine bkz: Spinoza, Benedictus De, "Tractatus Theologico-Politicus", <http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus/Caput_II> (20.04.2016)

sınırları içinde olmayan, yani kavranmamış veya aklın ilkeleri ile açıklanamayan şeyleri tahayyül etmeleri Spinoza'nın epistemolojisiyle de tutarlılık gösterir.

Harris'e (1995: 139) göre, peygamberlerin ve Kutsal Metin yazarlarının farklı imgeler ve metaforlardan bağımsız olarak, Tevrat'ın ilk beş kitabından Yeni Ahit'e kadar tüm Kutsal Metin'de tek bir merkezi ve evrensel öğreti vardır, o da kurtuluşun ancak Tanrı sevgisi ve komşu sevgisi ile mümkün olduğudur. Komşunun sevilmesi, Tanrı'nın emridir ki bu emir, ister bilgili olsun ister bilgisiz, herkese gayet açık bir şekilde salık verilmiştir (Spinoza, 2007: 179-80; Spinoza, 2002c: 515). Felsefe ve teolojinin birbirinden bu öğreti üzerinde ayrılması oldukça tutarlıdır, ancak tam olarak hangi noktada ayrıldıklarına dikkat etmek gerekir. Hatırlanacağı üzere, Kutsal Metin yazarları ve peygamberler Tanrı sevgisinin temel kaidelerine itaat ve komşu sevgisinin, bilgiyi şart koşmaksızın kurtuluşa eriştireceğini salık verirken, *Etika*'nın beşinci bölümünde gösterildiği üzere (Spinoza, 1994: 252-54) akıl, kurtuluş için Tanrı sevgisinin bilgisini şart koşar. Harris'in işaret ettiği üzere, biz aklın ilkelerinden itaatkarlığı çıkarılamayız (Harris, 1995: 139-40). Bu nedenle felsefe ve teolojinin ayrılığı gibi görünen şey, aslında aklın ilkelerinden çıkarılabilene ilişkin sınırlardır. Kutsal Metnin salık verdiği öğretiler felsefe ile uyuşurken, kurtuluşun bilgi olmaksızın gerçekleşebileceği felsefe tarafından kanıtlanamaz. Bu, teoloji ve felsefenin öğretisi farklılığı değil, iki alan olarak çıkarımlarının başlangıç noktası ile ilgili bir ayrımıdır.

Spinoza'nın *conatus* anlayışına da toplumsal düzeyde bakıldığında, Spinoza'nın düşmandan nefret etme ve zalimlere dua etme şeklinde, altıncı çelişkide ele aldığımız iki ayette aslında bir çelişki görmediği yorumunu yapmak meşrudur. Spinoza'ya göre toplumun var olabilmesi için bireylerin de var olmaları ve huzurlu olmaları gerekir. *Conatusa* toplumsal düzeyde bakıldığında, aklın rehberliğinde yaşayan insanlar kendi yararlarını gözetmelidir ve bunun toplumsal karşılığı, toplumun diğer bireylerine karşı yararlı davranış göstermesi şeklindedir (Spinoza, 1994: 216-17). Toplum olarak, bir başka toplum tarafından yok edilme tehlikesi varsa buna karşı koymak toplumsal bir *conatus* gereğidir-ki düşmanından nefret etmeyi salık veren ayet buna işaret eder. Ama ikinci ayette, Yahudiler artık bir başka toplumun ögesi konumundadırlar. Bu bakımdan da yeni toplumlarında kendi varlıklarını sürdürmek amacıyla kendilerine zulmedenlere karşı, onların varlıklarını olumsuzlayıcı bir yaklaşımla değil, olumlu bir yaklaşımla onlara düşman olmadıklarını göstermeleri ve yeni toplumlarına uyum sağlamaları gerekir. Her iki ayet de bu açıdan bakıldığında, içinde bulunan toplumun varlığının devamı için, topluluk içi huzuru ifade etmektedir. Dolayısıyla bu bağlamda bir çelişkiden de bahsedilemez.

İlahi inayet fikrinin, Tanrı'yı bir yönetici ve yasa koyucu olarak resmettiği doğrudur. Bu fikre göre, kurtuluş Tanrı'yı ve komşuları sevmek ve Tanrı'ya itaat ile mümkün iken akla göre kurtuluş, Tanrı ve onun niteliklerinin doğru bilgisi ile erişilen zihin huzuru ile mümkündür (Harris, 1995: 140). Her ikisinde de motif farklı olsa da edim aynıdır. Fakat kimse şu ana dek sadece itaat ve Tanrı inayeti ile

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E. Harris'e Karşı

kurtuluşa erişebileceğini matematiksel olarak ispat edemediğinden, peygamberlerin öğretilerinin doğruluğundan ancak ahlaki olarak emin olabiliriz (Spinoza, 2007: 193; Spinoza, 2002c: 525). Harris (1995: 140) bu noktada, bahsedilen doğaüstü kavrayışın bu ahlaki emin olma durumu olduğunu söyler, ki pratik açısından bakıldığında, muhayyile ürünü bir öğreti kanıtlanamaz olsa da, pratikte aklın öğretileri ile çelişmediği için, bu durumu bir akıl-iman veya felsefe teoloji arasında bir çelişki olarak görmez Harris'in, Spinoza'nın pratikte bir çelişki olmadıkça akıl ve iman veya felsefe ve teoloji arasında bir çelişki görmediği şeklindeki kanaatini Spinoza da doğrular. O, felsefesinde inancı değil ahlaki öğretinin pratiğini öne çıkardığını, bundan dolayı da rasyonel ahlaki pratik ile İsa'nın şahsında tümelleştirdiği dindar ve kurtulmuş insan idesini, çeliştirmek bir kenara, aksine pratikte birleştirmektedir:

Türlere ve diğer Yahudi olmayanlara gelince, adalet pratiği ve komşu sevgisi ile Tanrı'ya tapınırlarsa, Muhammed ve mucizeler konusundaki bilgisizlikleri içinde hangi inançlara sahip olurlarsa olsunlar, onların da İsa'nın ruhuna sahip ve kurtulmuş olduklarına inanıyorum (Spinoza, 2002a: 881).

Strauss'un, Spinoza'nın İsa ve Hıristiyanlık hakkında ikircikli görüşlere sahip olduğu iddiasına gelince, bu iddia, Spinoza'nın sağlığında da gündeme gelmiş ve *TPT* yayımlanmadan önce onu okuyup eleştiren Hıristiyanların da eleştirdiği bir konu olmuştur. Oldenburg, Spinoza'dan İsa'nın dünyaya inmesi ve onun kefaret ödemesi konusundaki gerçek düşüncelerini gizlediği şeklindeki kanaati dile getirip, Spinoza'dan bu konuda açıklama yapmasını ister (Spinoza, 2002a: 940). Spinoza (2002a: 943) cevaben kurtuluş için İsa'yı bedenlen bilmenin gerekli olmadığını söyler ve onu "Tanrı'nın ezeli-ebedi oğlu, yani, Tanrı'nın kendisini başlıca insan zihni olmak üzere her şeyde, en çok da İsa Mesih'te açık eden ezeli-ebedi bilgeliği" olarak tanımlar. Spinoza'nın burada kullandığı *oğul* sözcüğü, ve İsa'yı Tanrı'nın insanda zuhur eden ezeli-ebedi bilgeliği olarak tanımlaması, bizi Spinoza'nın *oğul* sözcüğünü *Natura Naturata* için kullandığı benzer bir ifadeye götürür: "Düşünen şeydeki [düşünme niteliğindeki] *Entelekte* gelince, o da birincisi [hareket-hareketsizlik] gibi, Tanrı'nın ebediyen değişmeyecek şekilde, ezelden-ebeden yaratılmış bir *Oğlu, Ürünü* veya *birincil bir Yaratımıdır*. (Spinoza, 2002b: 59). Burada, Tanrı'nın düşünme niteliğinin modları olarak *Natura Naturata* konusunda, Spinoza'nın metafiziğinin, Tanrı'nın her fikrin veya idenin doğrudan nedeni olarak özünü insanlara herhangi bir fiziksel aracı olmaksızın iletebilmesine olanak tanıdığını ve İsa'nın da Tanrı ile aracısız bir şekilde zihinden zihne iletişim kurduğunu hatırlatmakta fayda görmekteyiz (Spinoza, 2007: 19; Spinoza, 2002c: 398). Harris (1995: 40, 141, 148)de, buna dikkat çeker ve İsa'nın zihninin Tanrı'nın entelekti ile işaretler veya tasvirler ile değil, doğrudan iletişim kurmuş olmasının ve aklın sınırlarına dahil olmayan iman hakikatlerini almış olmasının, aldığı hakikatler felsefi olarak kanıtlanamadığı için Strauss'un anladığı şekilde İsa'nın gelmiş geçmiş en büyük düşünür olduğu imasını taşımadığını ve İsa'nın insan

üstü değil, ahlaki yetkinlik hususunda herhangi bir insandan daha hayranlık uyandırıcı bir seviyede olduğu anlamına geldiğini belirtir.

Sonuç ve Genel Bir Değerlendirme

Strauss ile Harris'in Spinoza yorumlamalarına baktığımızda Harris'in de ifade ettiği gibi, Spinoza'nın muhayyile gibi kimi özgül terimleri eksik ve literal yorumladığı kanaatindeyiz. Bize göre Spinoza felsefesinde muhayyile yetisi, akıl, felsefi sır, anahtar kavramlardır. Spinoza söz konusu terimleri, felsefe ve teolojinin ahlaki öğretilerle olan ilişkisi ve muhayyilenin pozitif içeriği konularını tartışırken kullanır ve felsefe ve teolojinin iki farklı veçhesine ve epistemolojik adımlardaki farklılığa dikkat çekerek bu iki alanın örtüşen ve örtüşmeyen mahiyetini tespit etmeye çalışır. Spinoza'nın öğretisinin epistemolojik mahiyetini ifade eden bu terimlerin, akıl-vahiy, felsefe-din tartışmalarında önceki filozoflarda da var olduğunu biliyoruz. Örneğin İbn Rüşd'ün felsefe ile dinin aynı kaynaktan beslendiğini ve aynı hikmete müteallik olduğu biçimindeki görüşü ile Farabi'nin peygamberin muhayyilesi ile filozofun aklını mukayese ederek filozofa sarf ettiği çaba itibarıyla bir derece üstünlük atfetmesi hep bu mukayesenin farklı epistemolojik yansımalarıdır. Nitekim bu çerçevede Farabi ateizmle suçlanmamış başka bir dinsel problem bağlamında, nübüvvetin kıymetini düşürmek gibi hususlarda suçlanmıştır. Spinoza'nın açıklamalarını, metafiziğe dair konuşmanın zorluğundan kaynaklanan sembolizm veya hiyeroglifsel boyutta değerlendirmek mümkündür. Bize göre Strauss'un gözden kaçırdığı husus şudur: Spinoza ontolojisinde doğa ve doğaüstü ayırımı yapılmaz. Monist karakterdeki bu ontolojinin kendine özgü bir terminoloji ile ifade edilmesinde her zaman literal bir uyum beklenemez. Dolayısıyla özellikle birinci ve ikinci çelişkide sunulan hususların bu minval üzere okunması gerekir. Çünkü Spinoza iki farklı epistemolojik alanın hedeflerini izah kabilinden açıklamalar yapmaktadır. Spinoza'nın anlayışına göre teoloji veyahut iman praksise ağırlık verirken; felsefe rasyonel bir epistemolojiyi hedeflemektedir. Dolayısıyla bu iki farklı alana yapılan vurgu bir inkar değil, kabul edilsin-edilmesin iki farklı alanın varlığı üzerinden yapılan tespitlerdir. Yine üçüncü çelişki olarak ifade edilen hususta da Spinoza, insanların Tanrı'nın buyruklarıyla doğrudan muhatap olmalarının politik aygıt olan hükümet üzerinden veya iktidara sahip olanlar üzerinden gerçekleştiğini ifade etmektedir. Aslında bu tartışma insan iradesi ile doğrudan ilgili gibi gözüküyor. Spinozacı bir perspektifle baktığımızda burada dile getirilenlerin, Tanrı veya Doğa olarak tanımlanan Mutlak Varlığın, irade sahibi olan insanın günlük pratiklerine nasıl etkide bulunduğunu izah kabilinden olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü salt doğa veya Tanrı'nın, emir-itaat ilişkisi içinde tecessüm etme imkânı yoktur. Bu imkân ancak yönetim erki sayesinde gerçekleşebilir. Geniş bir çerçeveden bakıldığında doğanın bir parçası olarak insanın zorunlu yasalara tabi olduğu varsayıldığında, irade sahibi bir varlık olarak insanın gündelik tercihlerinde bir takım buyruk veyahut tavsiyelere uygun davranmada kendini

Spinoza Ateist midir? L. Strauss, E.E. Harris'e Karşı

gösteren tikel durumların izahında karşılaşılan güçlüğü, kısmen paradoksal ve çelişkili görünen durumu ortaya çıkarması anlaşılabilir bir husustur.

Strauss tarafından başka bir çelişki olarak öne sürülen Peygamberlerin durumu da söz konusu çerçevede yorumlanabilir. Peygamberlerin nasıl bir doğaya sahip oldukları, bütün semavi dinlerin mensupları arasında tartışma konusu edilmiştir. Burada Spinoza, bir taraftan Peygamberlerin mükemmel bir zihne sahip olduklarını söylerken; öte yandan onların insani bedenlere sahip olup insanlardan farklı bir varlık tabakasına dahil olmadıklarını söyleyerek bize göre iki farklı gerçekliğe işaret etmektedir. Vahye muhatap olmaları bakımından sahip olunan farklılık ile insan olmaları bakımından sahip olunan ortak özelliklerin ifade edilme çabası, zorunlu olarak dilsel problemlere yol açmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin insanüstü bir epistemolojik yetkinliğe sahip olmadığı, bu üstünlüğün sadece sıradan insanlardan daha gelişkin ama insan doğasını aşmayan bir muhayyile yetkinliğinden ibaret olduğu ve aklın ilkeleri ile açıklanamayan sembolik ifadelerle birlikte kutsal metinlerin herkese hitap eden açık ahlaki doktrinler sunduğunu söylemekle de Spinoza ateizmle suçlanamaz. Olsa olsa kendine özgür bir Tanrı ve din tasavuruna sahip olduğu söylenebilir.

Ancak şu hususun da altını çizmek gerekir: Strauss'un, dönemin konjonktürel atmosferi hakkında haklı olduğunu söylemeliyiz. Ama konjonktürel baskının varlığı, yukarıdaki değerlendirmeler rehberliğinde, Spinoza'nın eserlerinde bir iç tutarsızlık olduğu anlamına gelmemektedir. Daha ziyade bu baskı, yerleşik dinsel anlayışa itiraz ederken filozofun farklı bir dilsel formülasyona başvurması biçiminde yorumlanmalıdır. Spinoza açık bir şekilde Yahudi ve Hristiyan inançlarını eleştirirken, buradan onun ateist veya deist olduğu gibi bir sonuca varılmamalıdır. Çünkü Tanrı, doğa, töz ve evren kavramları Spinoza'nın felsefesi içinde tek bir göndergeye sahiptir ve bunun gelenekteki karşılığı panteizmdir.

Netice itibarıyla, Harris'in katıldığımız yorumuyla söyleyecek olursak, Spinoza'nın yorumlanmaları gerektiğini düşündüğü ve bazen de anlayamadığı için yorumlayamadığı ifadeler, insan aklını aşan ifadeler olarak değil, metaforik üslubun anlaşılamayan ifadeleri olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Aydın, M. (1994). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.

Harris, E. E. (1995). *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press.

Kutsal Kitap (2014). Korea: Yeni Yaşam Yayınları.

Spinoza, B. (2014). *Ethica*. (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Alfa Yay.

Spinoza, B. (1994). "Ethics", *A Spinoza Reader*, (ed. & çev. Edwin Curley), New Jersey: Princeton University Press.

Spinoza, B. (2002a). "Letters", *Spinoza Complete Works*. (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Spinoza, B. (2002b). "Short Treatise on God, Man and His Well-Being", *Spinoza Complete Works*. (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Spinoza, B. "Tractatus Theologico-Politicus", <http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus/Caput_II> (Erişim Tarihi: 20.04.2016).

Spinoza, B. (2002c). "Theological-Political Treatise", *Spinoza Complete Works*. (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Spinoza, B. (2007). *Theological-Political Treatise*. (ed. Jonathan Israel), (çev. Michael Silverthorne ve Jonathan Israel), New York: Cambridge University Press.

Spinoza, B. (2002d). "Treatise on the Emendation of the Intellect", *Spinoza Complete Works*. (ed. Michael L. Morgan), (çev. Samuel Shirley), Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Strauss, L. (1988). *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press.