

Geliş / Received	17.04.2026
Kabul / Accepted	25.04.2026
Yayın / Published	01.06.2026
Atıf / Cite as	Çetintaş, K., B. (2026). Hurafeyi Kırma: Spinoza'da Din, Siyaset ve Düşünce Özgürlüğü, <i>Rasyonalist Dergisi</i> , 1 (2), 1-14.
Araştırma Makalesi/Research Article	<a href="https://doi.org/10.5281/zenodo.20050959">https://doi.org/10.5281/zenodo.20050959</a>

## Hurafeyi Kırma: Spinoza'da Din, Siyaset ve Düşünce Özgürlüğü Breaking Superstition: Religion, Politics, and Freedom of Thought in Spinoza

Kaan Batın ÇETİNTAŞ\*

**Öz:** Bu makale, Baruch Spinoza'nın (1632-1677) hurafe (*superstitio*) kavramını neden yalnızca epistemik bir yanlış değil, siyasal bir problem olarak ele aldığını incelemektedir. Spinoza'nın Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus) eseri ekseninde yürütülen bu makale, hurafeyi iktidarın korkuyu örgütlediği bir düşünce kalıbı olarak tanımlamakta ve dinin siyasal baskı aracına dönüşmesinin temel mekanizmasını açıklamaktadır. Spinoza'ya göre hurafe, insanların korku ve edilgen duygular (*passiones*) aracılığıyla yönetilmesini mümkün kılan bir inanç biçimidir ve bu nedenle her türlü otoriter iktidarın temel dayanak noktasıdır. Spinoza, bu çözümlemesinde affectio (duygulanış), affectus (duygu) ve passio (tutku/edilgin duygular) kavramlarını birbirinden titizlikle ayırır: affectus, bir yetkinlik derecesinden diğerine yaşanan geçişin, yani var olma kuvvetinin sürekli varyasyonunun adyken, passio bu geçişin kısmi nedeninin dışsal güçlerde yattığı edilgin türdür. Peygamberlik kurumu, mucize inancı ve Kutsal Metin yorumunun tekele alınması, hurafeyi sistematik bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmalardır. Demokratik ve özgür bir siyasal düzen ise ancak hurafeyi kıran, korkuyu azaltan ve insanları rasyonel düşünmeye ve etkin duygulara (*affectus activi*) yönelten düzenlemelerle mümkün olabilir. Spinoza'nın düşünce ve ifade özgürlüğü savunusu da bu çerçevede yalnızca bireysel bir hak talebi değil, hurafeyi kırmanın ve siyasal özgürlüğü inşa etmenin zorunlu koşuludur. Makale, on yedinci yüzyıl teolojik-politik krizinin tarihsel bağlamında, Spinoza'nın hurafe eleştirisinin günümüz demokrasi teorisi için taşıdığı anlamı tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, Hurafe, Korku, Siyasal İktidar, Düşünce Özgürlüğü.

**Abstract:** This article examines why Baruch Spinoza (1632-1677) treats superstition (*superstitio*) not merely as an epistemic error but as a fundamental political problem. Conducted through the lens of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, this article defines superstition as a thought pattern through which power organizes fear, and explains the primary mechanism by which religion becomes an instrument of political oppression. The central argument is as follows: according to Spinoza, superstition is a belief form that enables the governance of people through fear and passive affects (*passiones*), and therefore constitutes the primary foundation of every authoritarian power. In this analysis, Spinoza draws a rigorous distinction between affectio (affection), affectus (affect), and passio (passion): while affectus names the transition from one degree of perfection to another, that is, the continuous variation of the power to exist, passio is the passive kind of this variation whose proximate cause lies in external forces rather than in the individual's own nature. The institutions of prophecy, belief in miracles, and the monopolization of scriptural interpretation are the mechanisms that transform superstition into a systematic tool of domination. A democratic and free political order is possible only through arrangements that break superstition, reduce fear, and orient people toward rational thought and active affects (*affectus activi*). Spinoza's defense of freedom of thought and expression is, in this framework, not merely an individual rights claim but the necessary condition for breaking superstition and building political freedom. The article discusses the relevance of Spinoza's critique of superstition for contemporary democratic theory, situated within the historical context of the seventeenth-century theological-political crisis.

**Keywords:** Spinoza, Superstition, Fear, Political Power, Freedom of Thought

\* Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. Research Assistant, Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy. kaanbatincetintas@kku.edu.tr, ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-0022-2039](https://orcid.org/0000-0002-0022-2039)



**Extended Abstract:** This study examines why Baruch Spinoza (1632-1677) treats superstition (*superstitio*) not merely as an epistemic error but as a fundamental political problem. Conducted through the lens of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, the research defines superstition as the cognitive form that fear assumes once institutionalized and explains the primary mechanism by which religion becomes an instrument of political oppression. The central argument is as follows: according to Spinoza, superstition is a belief form that enables the governance of people through fear and passive affects (*passiones*), and therefore constitutes the primary foundation of every authoritarian power. The institutions of prophecy, the belief in miracles, and the monopolization of scriptural interpretation are the mechanisms that transform superstition into a systematic tool of domination. Spinoza's analysis begins with a rigorously elaborated theory of affects. In his Latin texts, he employs three systematically distinct terms: *affectio*, *affectus*, and *passio*. *Affectio* refers to the modifications of the body caused by external causes, that is, the forms or states the body assumes when it encounters other objects. *Affectus* denotes not a state but a passage: the continuous variation of the power to exist (*vis existendi*), the lived transition from one degree of perfection to another. *Passio*, a subcategory of *affectus*, designates those variations whose proximate cause lies outside the individual rather than in their own nature. *Affectus* divides into two kinds: passive emotions (*passiones*), in which external causes are the proximate determinants, and active emotions (*actiones*), in which the individual's own nature is the adequate cause. These two kinds form the foundation of Spinoza's entire ethics and political philosophy. Spinoza situates superstition at the intersection of two primary passive emotions: fear (*metus*) and hope (*spes*). Fear is a sadness arising from the expectation of a future, uncertain evil; hope, a joy arising from the expectation of a future, uncertain good. It is precisely this oscillation between the two that makes superstition politically potent. Priests and rulers keep people perpetually suspended between fear and hope, thereby maintaining them in a passive condition. The radical dimension of Spinoza's analysis lies in his demonstration that this mechanism is not merely psychological but ontological: passive emotions diminish the body's power of acting (*potentia agendi*), and a diminished power of acting is the cognitive expression of dependence. Superstition, in short, is the form that fear assumes once institutionalized. Spinoza identifies three institutional mechanisms through which superstition is produced and sustained. The first is prophecy. Prophets, Spinoza argues, did not possess rational knowledge but imaginative knowledge (*imaginatio*). Their messages operated not through logical argument but through vivid images addressing the affects directly, arousing fear and hope in equal measure. This is why prophetic authority is so effective, and why it continues to function as a prototype in contemporary populist politics. The second mechanism is the belief in miracles. Since nature operates according to immutable laws, miracles are ontologically impossible; they arise from ignorance of natural causation. Those who claim supernatural authority exploit this ignorance to consolidate political power. The third mechanism is the monopoly on scriptural interpretation. The Bible, Spinoza demonstrates through historical-critical exegesis, is a human product written to address the affects of a specific historical people. To break this interpretive monopoly is to break the monopoly on religious authority, and thereby undermine the legitimating ground of political domination. The political conditions for breaking superstition are identified in Chapter XX of the *Tractatus*. Spinoza argues that freedom of thought and expression is not merely an individual right but the necessary condition for collective emancipation. Only in a polity where beliefs can be freely questioned and every authority openly criticized does the domain in which superstition flourishes contract and ultimately dissolve. His concept of democracy in the *Tractatus Politicus* articulates this as a continuous, dynamic process. Democracy must be actively reproduced each day through the institutional dismantling of superstition. Spinoza's analysis has lost none of its political urgency. The rise of populism, the proliferation of disinformation, and the hegemony of fear-based politics are contemporary expressions of the very mechanisms he anatomized in the seventeenth century. Populist leaders mobilize passive emotions through affect-laden imagery rather than rational argument. Disinformation weakens the capacity for rational judgment as belief in miracles once did. Fear politics renders people willing to fight against their own freedom. What Spinoza teaches us is that liberty is not merely the absence of external constraint but the active transformation of our own emotions, a transformation that is at once individual and collective, requiring above all the courage to think freely.

## GİRİŞ

On yedinci yüzyıl Avrupa'sında din ile siyaset arasındaki ilişki, teorik bir meselenin ötesinde, siyasal ve teolojik bir krizdi. Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) ardından imzalanan Westphalia Barış Antlaşması, kıtanın siyasal haritasını yeniden çizmiş ve *cuius regio, eius religio* (kimin ülkesiyse dini de onundur) ilkesini pekiştirerek dini otoritenin siyasal iktidarla ilişkisine belirli bir çözüm biçimi sunmuştu. Ancak bu çözüm, söz konusu ilişkiyi ortadan kaldırmak bir yana, onu dönüştürerek yeniden kurdu. Teolojik meşruiyet, artık kilise hiyerarşisi aracılığıyla değil, egemen iktidarın din üzerindeki denetimi aracılığıyla işlemeye devam ediyordu. 1650'den itibaren Avrupa'da genel bir rasyonelleşme ve laikleşme süreci başlamış; bu süreç teolojinin entelektüel dünya üzerindeki asırlık egemenliğini hızla yıkmakla kalmayıp, bir kısım düşünürü geçmişten devralınan her şeyi — insana, topluma, siyasete ve evrene dair yaygın kabuller kadar Kutsal Kitap'ın doğruluğunu ve Hıristiyan inancını da — açıkça sorgulamaya yöneltmiştir (Israel, 2001, s. 4)<sup>1</sup>. Baruch Spinoza'nın 1670'te anonim olarak yayımlanan *Tractatus Theologico-Politicus*'u (Teolojik-Politik İnceleme) bu krizin içinden çıkar ve onu köklü biçimde sorgular. Spinoza'nın TTP<sup>2</sup>'de sorduğu soru, yüzeysel okunduğunda bir din eleştirisi gibi görünebilir: Kutsal Kitap gerçekten vahye dayalı bir metin midir; peygamberlik iddiası nasıl değerlendirilmelidir? Ancak bu soruların altında, dönemin tartışmalarından farklı bir soru yatar: Din neden ve nasıl bir siyasal baskı aracına dönüşür? Spinoza'yı çağdaşlarından ayıran, Kutsal Kitap'ı tarihsel-filolojik bir yöntemle çözümlenerek bu soruya sistematik bir yanıt üretmesidir. Bu açıdan TTP, bir teoloji eleştirisi olmakla birlikte, temelde bir siyaset felsefesi metnidir.

Bu çözümlemenin merkezinde hurafe (*superstitio*) kavramı yer alır. Ancak Spinoza'nın hurafe anlayışı, 'batıl inanç' ya da 'cehaletten kaynaklanan yanlış inanış' gibi epistemik bir yanılgıyla sınırlı değildir. Hurafe, Spinoza için öncelikle siyasal bir problemdir; iktidarın korkuyu örgütlemesine zemin hazırlayan bir düşünce kalıbıdır. Hurafe, bir içeriğin yanlış kavranmasından değil, hayal gücünün (*imaginatio*) yetersiz ve edilgen duygulara koşullanmasından doğar. İnsanlar, umut ve korku arasında savrulan, belirsizlik içinde anlam arayan varlıklar olarak hurafeye açık hâle gelirler. Bu açıklık ise iktidarın dini bir denetim aracına dönüştürmesinin zeminini hazırlar. Spinoza'da hurafe, yalnızca bir yanılgı değil, insanların korku ve edilgen duygulanımlar (*passiones*) aracılığıyla yönetilmesini mümkün kılan bir inanç biçimi olarak ortaya çıkar. Bu yüzden hurafe, bu koşullanmanın hem ürünü hem de sürdürücüsüdür. Spinoza, özgür bir halk üzerinde umut (*spes*) korkudan (*metus*) daha fazla etki yapar derken, boyun eğdirilmiş bir halk üzerinde belirleyici olanın yalnızca korku olduğunu vurgular; birincisi yaşama sevincine sahipken

<sup>1</sup> Türkçe çevirisi bulunmayan eserlerin çevirileri tarafıma aittir.

<sup>2</sup> Metnin bazı yerlerinde *Tractatus Theologico-Politicus* (Teolojik-Politik İnceleme) eseri TTP kısaltmasıyla anılacaktır.



ikincisi yalnızca ölümden kaçmaya çalışır (Spinoza, 2018b, s. 67). Bu noktada Spinoza'nın duygu kuramındaki temel kavramları açmak gerekmektedir; zira hurafe bu kavramların kesiştiği yerde işlemeye başlar. *Affectio*, *affectus* ve *passio* birbirinin yerine geçen kavramlar değildir, her biri farklı bir düzlemi tanımlar.<sup>3</sup> *Affectio*, Latince en yalın anlamıyla "dış bir etki sonucunda zihin ve beden durumunda meydana gelen değişim"dir; geçicidir ve etkilenen bedenin o anki kuruluşunu yansıtır (Dürüşken, 2018a, s. 472)<sup>4</sup>. *Affectus* ise bu değişimin kişide yarattığı güç dönüşümüdür: değişimin nedeni kişinin kendisinden kaynaklanmıyorsa meydana gelen duygu edilgin bir duygudur (*passio*), kaynaklanıyorsa etkin (*actio*) bir duygudur (Dürüşken, 2018a, s. 474). Spinoza bu ayrımı *Ethica*'nın III. Bölümü'nde şöyle formüle eder: "Eğer biz bu hallerin herhangi birinin bire bir nedeni olabiliyorsak, o zaman söz konusu duygunun etkin, tersi durumda ise edilgin (*passio*) olduğunu söylüyorum" (Spinoza, 2018a, s. 198). Deleuze, bu ayrımın temel olduğunu vurgular: bir filozofun iki farklı kelime kullanması, bunların farklı düzlemlere işaret ettiğini gösterir. Buna göre *affectio* bir karşılaşmanın bıraktığı iz ya da belirlenim, *affectus* ise varolma kudretinin sürekli varyasyonudur (Deleuze, 2000, s. 10, 18). *Passio* ise öznenin bu duygulanımın upuygun nedeni olmadığı, dolayısıyla dışsal nedenlerce belirlendiği edilgin duygulanım biçimini ifade eder. Deleuze'ün ifadesiyle, "ruhta edilginlik yani tutku olan şey, bedende de tutkudur; ruhta etkinlik yani eylem olan şeyse bedende de eylemdir" (Deleuze, 2013, s. 255). Hurafe de tam bu mekanizma içinde işler. İnsanı *passio* hâlinde tutarak, dışsal güçlerin belirlediği varyasyonlar içinde askıda bırakır ve böylece onu iktidarın yönetebileceği edilgin bir konuma hapseder. Bu nedenle Spinoza'nın hurafeye yönelttiği eleştiri yalnızca teorik bir çözümleme değil, aynı zamanda yaşanmış bir siyasal ve dinsel deneyimin içinden yükselen bir müdahaledir. Spinoza'nın kişisel yaşamı, bu sorunsalın son derece somut ve acı verici bir tezahürünü sunar. 1650 ile 1655 arasında üvey annesini, kız kardeşini ve babasını kaybeden Spinoza, bu ağır yitimlerin hemen ardından Eski Ahit, Tanrı kavramı ve mucizeler üzerine yerleşik inançlara karşı eleştirilerini açıkça dile getirmeye başlamıştır (Balanuye, 2012, s. 28-29). Cemaatin yakın takibine alınan Spinoza, inançlarından vazgeçmeyi reddederek 22 Temmuz 1656'da, henüz yirmi dört yaşındayken, son derece sert bir aforoz kararıyla dışlandı. Aforoz metni, siyasal iktidarın bedenler üzerindeki tahakkümünü çarpıcı biçimde gösterir:

"Gündüz lanetli olsun, gece lanetli olsun; yattığında lanetli olsun, kalktığında lanetli olsun; dışarı çıktığında lanetli olsun, içeri girdiğinde lanetli olsun. Rab onu bağışlamayacaktır; Rabbin öfkesi ve gazabı bu adamın üzerine çökecek ve Kutsal Kitap'ta yazılı bütün lanetleri onun

<sup>3</sup> Bu makalede *affectio*, *affectus* ve *passio* terimleri ağırlıklı olarak Latince özgün halleriyle kullanılmakta, ilk geçişlerinde Türkçe karşılıkları parantez içinde verilmektedir. *Passio* için Türkçe literatürde "tutku" ve "edilgin duygu" gibi farklı karşılıklar kullanılmaktadır; bu makalede Spinoza'nın söz konusu kavramı salt tutku olarak değil, kişinin upuygun nedeni olmadığı bir *affectus* türü olarak kullandığı gözetilerek Latince özgün hali korunmuştur.

<sup>4</sup> Dürüşken'e yapılan atıflar, *Ethica* çevirisinin sonundaki "Terimler Sözlüğü" bölümüne aittir.



başına indirecektir. Rab onun adını göklerin altından silecektir; onu İsrail'in bütün kabilelerinden dışlayacak ve Kutsal Kitap'ta yazılı bütün lanetlerle onu cezalandıracaktır. Ama siz, Rabbe bağlı kalanlar, bugün hepiniz hayattasınız! Hükme bağlarız ki hiç kimse onunla ne sözlü ne yazılı olarak iletişim kurmasın, ona hiçbir iyilik göstermesin, onunla aynı çatı altında bulunmasın, ona dört arşından fazla yaklaşmasın ve onun yazdığı ya da kaleme aldığı hiçbir şeyi okumasın." (Scruton 2002, s. 10)

Bu deneyim, Spinoza'ya dini otoritenin korku mekanizması üzerinden nasıl işlediğini yalnızca teorik olarak değil, yaşantısal düzeyde de göstermiştir. Aforozun ardından Spinoza, kendi zamanının filozofları ve bilim insanlarıyla mektuplaşmayı ve sınırlı bir entelektüel çevre içinde yaşamayı sürdürdü (Zelyüt, 2015, s. 5). Mercek cilalama işiyle mütevazı bir geçim sağlayan Spinoza, düşüncesini bu görece yalnızlık içinde geliştirdi. Bu nedenle onun hurafe, korku ve dini tahakküm üzerine yürüttüğü çözümlenimin, yalnızca soyut bir felsefi tartışma değil, aynı zamanda doğrudan temas ettiği bir siyasal ve dinsel deneyimle ilişkili olduğu söylenebilir.

*Tractatus Theologico-Politicus*'un önsözü, hurafeyi siyasal bir problem olarak ele almanın teorik çerçevesini daha ilk satırlardan ortaya koyar. Spinoza'nın açılış cümleleri bugün de çarpıcılığını korumaktadır: "İnsanlar her işlerini şaşmaz bir ögüde uyararak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin pençesine asla düşmezlerdi" (Spinoza, 2016, s. 43). Bu tespit, hurafeyi cehaletten değil varoluşsal güvencesizlikten türeten bir analizi işaret eder. Varoluşsal güvencesizlik siyasal iktidarın en işlevli zeminidir; kendi gücünün sınırlarını hisseden insan, kendini aşan bir güce teslim olmaya zaten yatkındır. Spinoza şöyle sürdürür: "Monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar" (Spinoza, 2016, s. 45). Hurafe bu noktada yalnızca bireysel bir yanılgı olmaktan çıkar; korkunun örgütlenmesi, edilgen duyguların sistematik biçimde yönetilmesi ve böylece siyasal itaatin yeniden üretilmesi anlamına gelir. "Yani hurafe, insanın doğal korkusunu tek bir kişinin ya da yoldan sapmış bir ruhban sınıfının boş şan tutkusu uğruna sömürürken, TTP'nin 'gerçek inanç' anlayışı aynı duygulanımı, felsefi düşünüşe sahip olmayan geniş kitleler arasında sevgi ve şefkati yaymak, dayanışmayı güçlendirmek için kullanır" (van Cauter, 2020, s. 100). 1650-1750 yılları arasındaki yüzyıl boyunca hiç kimse Spinoza'nın, vahye dayalı dinin, yerleşik fikirlerin, geleneğin ve hem mutlakiyetçi hem de mutlakiyetçi olmayan devletlerde ilahi temelli kabul edilen siyasal otoritenin temellerine yönelik baş meydan okuyucu olarak kazandığı konuma yaklaşmamıştır (Israel, 2001, s. 159). Çünkü Spinoza, iktidarın yalnızca fiziksel güce değil, duygular üzerinden kurulan tahakküme dayandığını gösterir. Bu makalede, Spinoza'nın *TTP* eseri ekseninde geliştirdiği hurafe eleştirisi üç temel boyutta ele alınacaktır: Birincisi, hurafeyi korku üzerine kurulan bir düşünce kalıbı olarak tanımlayan ontolojik çerçeve; ikincisi, peygamberlik ve mucize



gibi kurumların hurafeyi nasıl ürettiği meselesi; üçüncüsü ise hurafeyi kırmanın ve özgür bir siyasal düzen inşa etmenin koşulları olarak düşünce özgürlüğü savunusu.

## 1. HURAFEYİ SİYASAL PROBLEM YAPAN NEDİR?

Spinoza'nın hurafe incelemesinin ayırt edici özelliği, yalnızca bir bilgi eksikliği veya mantıksal bir hata olarak değil, belirli duygusal koşullardan kaynaklanan bir ifade olarak algılanması gerektiği iddiasında yatmaktadır. *TTP*'nin önsözünde Spinoza, hurafeyi iki temel duygunun kesişme noktasında konumlandırır: Korku (*metus*) ve umut (*spes*). “Korku, gelecekteki şüpheli bir kötülük beklentisinden doğan hüzdür; umut ise gelecekteki şüpheli bir iyilik beklentisinden doğan sevinçtir. Ama şüphe ortadan kalktığında, korku güvenliğe, umut ise hayal kırıklığına dönüşür” (Spinoza, 2011, s. 145). Bu ayırım, hurafenin işleyişine ilişkin temel bir içgörü sunar. Hurafe, belirsizlik alanında işler. Tam güvene dayanmaz, tam umutsuzlukta da ortaya çıkmaz. İki durum arasındaki salınım içinde etkili olur. Bu salınım alanı da siyasal manipülasyonun en verimli zeminini oluşturur. Din adamları ve yöneticiler, insanları sürekli olarak korku ve umut arasında tutarak kontrol ederler. Cennet vaat ederken cehennem korkusu verirler; ilahi lütuf umudu sunarken ilahi gazap tehdidinde bulunurlar. Bu ikili mekanizma, insanları sürekli olarak edilgen bir konumda tutar. Ancak Spinoza'nın analizinin radikalliği, bu mekanizmanın psikolojik boyutla sınırlı kalmayıp ontolojik bir işlev üstlendiğini göstermesidir. Korku ve umut, *Ethica*'da tanımlandığı üzere, edilgen duygulardır (*passiones*). Edilgen duygular, beden eylem gücünü (*potentia agendi*) azaltan duygulardır (Spinoza, 2011, s. 199, 205-206). Korku ile umut arasında askıda kalan insan, dikkatini ve enerjisini belirsizliği yönetmeye harcar; bu durum sorgulama, akıl yürütme ve bağımsız karar alma için gereken zihinsel alanı daraltır. Spinoza'nın işaret ettiği mekanizma budur. Hurafe, insanı edilgen bir konumda tutan duygu örüntüsünden doğar ve aynı örüntüyü yeniden üretir.

Spinoza için hurafe, siyasal tahakkümü meşrulaştıran bir inanç biçimi olarak işlediği için yalnızca bir yanılgıya indirgenemez. Çünkü hurafe, siyasal tahakkümü meşrulaştıran bir inanç biçimi olarak işler. Spinoza'nın temel sorusu şudur: İnsanlar neden kendi kölelikleri için özgürlükleriymiş gibi savaşırlar? (Tatián, 2019, s. 109). Hurafe, bu paradoksun yanıtıdır. İnsanlar kendi baskılarını arzularlar çünkü bu baskıyı ilahi bir buyruk, doğaüstü bir gereklilik, kaçınılmaz bir yazgı olarak görürler. İnsanların korkuları, hurafeyle birlikte artık sadece duygusal bir tepki olmaktan çıkar; dünya hakkında bir 'bilgi' gibi işlev görmeye başlar. *TTP*'de Spinoza, bu mekanizmayı defalarca örneklendirir. Tanrı'ya korku ile yaklaşanların ona gerçekten inanmadığını, yalnızca varlığından değil yokluğundan korktukları için tapındıklarını ileri sürer (Spinoza, 2016, s. 44-45). Bu tespit, hurafeyi ontolojik bir perspektiften ele alır: Hurafe, varlığın değil yokluğun korkusudur; dolayısıyla özünde bir güvencesizlik halidir. Bu güvencesizlik, insanları her türlü güvenlik vaadine muhtaç kılar ve siyasal tahakkümün sağlam zeminine dönüşür. Krallar ve din



adamları, bu muhtaçlığı kullanarak iktidar kurarlar. Spinoza'da hak ile güç özdeşdir (*jus, sive potentia*); iktidarın gerçekte nerede yattığı sorusu bu nedenle kaçınılmaz biçimde çokluğun bedenlerine işaret eder (Montag, 1999, s. 64, 92). Hurafe, zihinde bir fikir olmanın ötesinde, bedende bir *affectio* (dışsal nedenin bedende bıraktığı iz) olarak işler (Deleuze, 2000, s. 19). Korku, bedenın eylem gücünü azaltır; azalmış eylem gücü, bağımlılık yaratır; bağımlılık ise itaatin koşulu olur.

Spinoza'yı Hobbes'tan ayıran şey felsefi kapsamın genişliğidir. Hobbes daha temkinli kaldığını bizzat kabul ederken Spinoza, insanı kozmolojik düzeni, siyaseti ve etiği tümüyle yeniden düşünmeye girişmiştir. *TTP*'yi yayımlamasındaki amaçlardan biri de kamusal Kilise'nin otorite ve prestijini sarsmak olmuştur (Israel, 2001, s. 159-162, 220). Özellikle *TTP*'deki hurafe eleştirisi bu köklü yeniden tanımlamanın siyasal ayağını oluşturmaktadır. *TTP*'deki hurafe kavramı *Ethica*'dakinden farklı bir konumda durur. Di Poppa'ya (2017) göre burada hurafe, 'gerçek din'e değil 'takva'ya (*pietas*) karşı konumlanır. Bu ayrımın zemini epistemik değil siyasaldır: “*TTP*'de takvaya ilişkin önermeleri takvaya ait kılan şey, bunların doğru olmaları değil, sivil itaate katkı sağlamalarıdır” (Di Poppa, 2017, s. 71). Bir başka deyişle, Spinoza için belirleyici olan şey bir dinî tutumun akla uygun olup olmaması değildir. Asıl önemli olan, bu tutumun sivil itaati güçlendirip güçlendirmediydi. Siyasal istikrara katkı sağlayan dinî tutumlar, ne kadar dogmatik ve akıl dışı olurlarsa olsunlar, *takva* alanında kalır. Buna karşılık sivil itaate rakip bağılıklar üreten tutumlar hurafe olarak değerlendirilir. *TTP*'deki hurafe ile *Ethica*'daki hurafe arasındaki bu belirgin ayrışma, Spinoza'nın siyaset felsefesinin özgün boyutlarından birini oluşturmaktadır.

Bu ayrımı somutlaştıran iki tarihsel örnek özellikle açıklayıcıdır. Birincisi, İbranilerin Musa dönemindeki siyasal örgütlenmesidir. Spinoza, *TTP*'nin XVII. Bölümünde, İbranilerin dinî pratiklerinin diğer uluslara yönelik derin bir kini de içerdiğini gösterir: “Yahudiler'in vatan sevgisi yalnızca sevgi değil, ama dine bağlılıktı. Bu iki duyguyu, yani dine bağlılık ve diğer uluslara karşı duyulan kini, günü gününe ibadet besliyor ve ayakta tutuyordu. Öyle ki bu onları bir ikinci tabiat oluşturmaya zorladı” (Spinoza, 2016, s. 257). Spinoza bu uygulamaları 'hurafeci' değil, 'takvalı' olarak niteler; zira söz konusu pratikler o toplumun koşullarında sivil itaati ve topluluğun bütünlüğünü pekiştirmektedir. İkinci örnek ise Osmanlı İmparatorluğu'dur. Osmanlı dinî uygulamaları, zihnin aklî işleyişine hiç alan bırakmayan dogmalarıyla ve tartışmayı bile günah sayan sansürüyle tam bir akıl karşıtlığını temsil etmektedir. Buna karşın Spinoza bu pratikleri 'hurafeci' değil, 'dinî' olarak değerlendirir: “Bu, Türkler'de son derece başarılı oldu. Onlar tartışmayı bile küfür sayar ve her insanın kişisel yargısını öylesine çok önyargının boyunduruğu altına alırlar ki, sağlıklı akla zihinde hiç yer bırakmazlar” (Spinoza, 2016, s. 45). Bu tablo yüzeysel bakışta çelişkili görünse de tutarlı bir mantığa dayanır: Hurafenin ölçütü akıl dışılık ya da yanlış inanç değil, sivil itaati zayıflatıp zayıflatmadığıdır, yani bir dinî tutumun vatandaşlık ruhunu tehdit ederek toplumsal istikrarı sarsıp sarsmadığıdır (Di Poppa, 2017, s. 77-79).



Bu siyasal okuma, Hobbes ile Spinoza arasındaki derin bağı da gün yüzüne çıkarmaktadır. Hobbes, *Leviathan*'da hurafeyi şöyle tanımlar: 'Zihnin uydurduğu veya herkesçe kabul edilen hikayelerden hayal edilen görünmez bir güçten korkulması, din; eğer bu hikayeler herkesçe kabul edilmiyorsa, hurafe. Hayal edilen güç, gerçekten hayal ettiğimiz gibi ise, gerçek din'dir (Hobbes, 1993, s. 51). Bu tanımda hurafenin belirleyici özelliği, bir inancın yanlış ya da akıl dışı olması değil, egemen otoriteye yasaklanmış anlatılardan beslenmesidir. Her iki düşünür de hurafeyi sivil itaati zayıflatan dinî tutumları damgalamak için kullanır (Di Poppa, 2017, s. 75-76). Hobbes'un pasajı bu bağı açıkça ortaya koyar: "Ruhlarla ilgili bu batıl korku ve onunla, rüyalardan, sahte kehanetlerden ve batıl korkuya dayanan pek çok başka şeyden hareketle gelecekte haber vermek yok edilse, ki kurnaz ve hırslı insanlar bu hurafeleri kullanarak saf insanları istismar etmektedir, insanlar toplumsal itaat için şimdikinden çok daha uygun olurlardı" (Hobbes, 1993, s. 29). Bununla birlikte, hurafeye karşı önerilen çareler bakımından iki düşünür birbirinden keskin biçimde ayrılır. Hobbes egemenin denetimini güçlendirmeyi önerirken Spinoza, bireyin düşünme ve ifade özgürlüğünü, yani *libertas philosophandi*'yi önerir. Her bireyi hurafeye karşı 'aşılacak' mümkün olmasa da özgür araştırma (*libertas philosophandi*) toplum genelinde yeterli bir 'sürü bağışıklığı' oluşturmaya büyük ölçüde katkı sağlar (Di Poppa, 2017, s. 81).

Spinoza hurafeyi yalnızca teşhis etmekle yetinmez, onun nasıl kırılacağını da gösterir. Zira önsözün açılış cümlesi yalnızca bir tespit değil, aynı zamanda bir çözüm yolunu da içermektedir (Spinoza, 2016, s. 43). Çözüm insanların kendi işlerini özgürce yönetebilmesinde, yani eylem güçlerinin artmasında yatar. İnsanlar hurafelerinden iradi bir sakınım yoluyla kurtulamazlar (Canaslan, 2019, s. 47); kurtuluş ancak edilgen duyguların (*passiones*) etkin duygulara (*affectus activi*) dönüştürülmesiyle mümkündür. *Ethica*'da Spinoza, bir duygunun yalnızca ona karşıt ve ondan daha kuvvetli başka bir duyguyla kaldırılabilceğini belirtir (Spinoza, 2011, s. 205-206). Korkuyu bir akıl yürütmeyle söküp atamazsınız; onu ancak başka bir duygu bastırabilir. Peki korkuyu bastırarak duygu nedir? Spinoza'ya göre bu duygu, Tanrının ya da doğanın zorunlu nedenlerle işlediğini kavramaktan doğan zihinsel huzurdur (*acquiescentia*). Bu kavrayış mucize inancını çürütür; mucize inancı çürütüldüğünde insanların doğaüstü bir güce muhtaç olmadığı anlaşılır; bu anlayış ise özgür düşünmenin ve demokratik örgütlenmenin zeminini hazırlar. "Dolayısıyla hurafeyi ortadan kaldırmak, yalnızca yanlış kanaatleri gidermekten ibaret değildir; onu besleyen kaygılar giderilmedikçe kararsızlık, çatışma ve uysallaştırma özgürleşmenin önündeki engeller olmaya devam edecektir" (James, 2020, s. 48). Böylece hurafe eleştirisi yalnızca felsefi bir mesele olmaktan çıkar ve doğrudan siyasal bir işlev kazanır. Hurafeyi kırma, iktidarın meşruiyet zeminini sarsmak anlamına gelecektir.

## 2. HURAFEYİ ÜRETEK KURUMLAR: PEYGAMBERLİK, MUCİZE VE YORUM TEKELİ

Spinoza, hurafeyi kırmak için onun nasıl üretildiğini göstermelidir. *Tractatus Theologico-Politicus*'un orta bölümleri, tam da bu üretim mekanizmalarının sistematik bir çözümlemesini sunar. Spinoza'nın hedefindeki üç temel kurum vardır: Peygamberlik, mucize inancı ve Kutsal Metin yorumunun tekele. Bu üç kurum, hurafeyi bireysel bir yanılgıdan sistematik bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmalardır. Peygamberlik kurumunun eleştirisi, *TTP*'nin I-II. bölümlerinde ele alınır. Spinoza burada radikal bir soru sorar: Peygamberler gerçekten ilahi bir bilgiye mi sahiptiler, yoksa hayal güçlerine (*imaginatio*) dayalı bir bilgi mi ürettiler? Spinoza'ya göre peygamberler, rasyonel bilgiye (*ratio*) değil, hayal gücüne dayalı bir bilgiye sahiptiler (Spinoza, 2016, s. 53-67). Bu, peygamberlik kurumunu kökünden sarsan bir saptamadır. Çünkü peygamberlerin yalnızca hayal güçleriyle konuştukları kabul edildiğinde, mesajlarının mutlak bir otorite taşıdığını savunmak güçleşir.

Bununla birlikte Spinoza'nın amacı peygamberleri küçümsemek değil, peygamberlik kurumunun işleyişini açıklamaktır. Peygamberler halkın duygularına hitap eden imgeler kullanır. Bu imgeler, soyut argümanların ulaşamadığı yere, doğrudan bedene ve duyguya ulaşır. Korku ve umut uyandıran bir imge, metafizik bir kanıtlamadan çok daha hızlı harekete geçirir. Peygamberlik kurumunun hurafeyi beslemedeki rolü de buradan kaynaklanmaktadır. Bu mekanizma yalnızca tek yönlü işlemez. Din adamı, insanlara umut edecekleri bir imkân sunarak, örneğin kendisini Tanrı'nın iradesini yorumlayabilen bir aracı gibi göstererek, hem halkın kaygısını meşrulaştırır hem de onu yatıştırır. Bu süreçte halkın hayranlığını kazanır, böylece kendi güvenini artırır ve kendi korkusunu bastırır. Bu nedenle halk da din adamı da hurafenin yalnızca kurbanı değil, aynı zamanda onun yeniden üretilmesinde rol oynayan unsurlardır (James, 2020, s. 45).

Mucize inancının eleştirisi, *TTP*'nin VI. bölümünde ele alınır. Spinoza için mucize, insanın kavrama yeteneğini aşan ya da aştığı sanılan bir eserdir; sıradan insan, tabiatın alışılmamış işlerini tanrısal iş ya da mucize diye adlandırır (Spinoza, 2016, s. 119). Ancak Spinoza'ya göre, doğanın düzeni değişmez yasalarla işler; dolayısıyla mucize ontolojik olarak imkânsızdır. Peki neden insanlar mucizelere inanırlar? Spinoza'nın yanıtı, yine duygulanımlarla alakalı bir çözümlemeye dayanır: "Sıradan insan, şaşırmadan hayal etmeye alışık olduğu benzer bir başka şeyi hatırlamak için hafızasına başvurur. Çünkü o, kendisini şaşırtmadığı zaman, bir şeyi yeterince anladığını düşünür" (Spinoza, 2016, s. 121). Mucize inancı cehaletten beslenir; Spinoza'ya göre tüm zihinsel karışıklıklar ve bunların hurafeye dönüşümü, gerçek nedenleri bilmemenin birer belirtisidir (Canaslan, 2019, s. 32). Ama bu yalnızca bilgisizlik meselesi değildir. İnsan, doğanın nedenselliğini kavrayamadığında olağandışı olayları doğaüstü bir güce bağlar; bu bağlama onu, o gücü temsil ettiğini iddia edenlere muhtaç kılar. Mucize iddiası böylece bir iktidar iddiasına dönüşür. Doğaüstüne erişim, itaat talep etmenin meşruiyet zeminine çevrilir. Spinoza'nın



mucize eleştirisi bu yüzden yalnızca felsefi değil, siyasaldır; doğaüstü otoriteye yaslanan her iktidar biçimine yönelik bir itiraz olarak okunmalıdır. 1650-1750 döneminin hiçbir büyük Avrupalı düşünürü mucizeleri Spinoza kadar köklü biçimde reddetmemiştir (Israel, 2001, s. 218-222); Bu reddediş yalnızca felsefi değil, aynı zamanda siyasal bir anlam taşır. Doğanın kendi yasalarıyla işlediğini kabul etmek, hiçbir otoritenin doğal düzeni askıya alarak iktidar kuramayacağını savunmak demektir.

Kutsal Metin yorumunun tekeline karşı Spinoza'nın yürüttüğü mücadele, *TTP*'nin en özgün boyutlarından birini oluşturur. VII-XV. bölümlerde Spinoza, Kutsal Kitap'ın tarihsel-eleştirel bir okumasını geliştirerek dönemin teolojik düzenini temelden sarsar. Spinoza'ya göre din, zamanla "Kutsal Ruh'un derslerine itaatten çok insani yorumların savunusuna" dönüşmüştür (Spinoza, 2016, s. 135); dolayısıyla kutsal metnin otoritesi sorgulanmalı, metnin kimin için, hangi tarihsel koşullarda ve hangi amaçla yazıldığı araştırılmalıdır. Böyle bir okuma, Kutsal Metin üzerindeki tekel iddiasını temelden sarsar. Eğer Kutsal Kitap, tarihsel bağlamda anlaşılması gereken insan ürünü metinlerse, onları yorumlama tekeli hiç kimseye ait olamaz. Herkes, aklını kullanarak bu metinleri okuyabilir ve yorumlayabilir. Spinoza'nın tarihsel-eleştirel yönteminin siyasal anlamı tam da buradadır: Yorum tekeline kırmak, beraberinde dini otoritenin tekeline kırmak anlamına gelir. Spinoza'ya göre devlet "bireylerin fikirlerini ifade edebilmeleri için en geniş alanı yaratmak durumundadır" (Balibar, 2004, s. 46); bireylerin 'mizaçları' egemenin iktidarına engel değil, devletin gücünün etkin bir unsuru olarak işlev görür. Bu bağlamda *TTP*'nin yorum tekeline yönelik eleştirisi, Aydınlanma'nın *sapere aude!* (kendi aklını kullanma cesaretini göster) ilkesinin bir öncülü olarak okunabilir. Ancak Spinoza'nın yaklaşımı Kant'inkinden daha radikaldir. Spinoza için akli kullanmak yalnızca bireysel bir görev değil, kolektif bir zorunluluktur. Din adamlarının yorum otoritesi sarsıldığında, ona yaslanan siyasal meşruiyet de sarsılır.

### 3. HURAFEYİ KIRMANIN SİYASAL KOŞULLARI: ÖZGÜRCE DÜŞÜNMEK VE DEMOKRASİ

*Tractatus Theologico-Politicus*'un XX. bölümünde Spinoza, hurafe eleştirisinin siyasal sonucunu doğrudan dile getirir: "Özgür bir devlette herkesin düşündüğünü söylemesine ve inandığını savunmasına izin verilmelidir" (Spinoza, 2016, s. 283). Hurafe, ancak bu özgürlüğün güvence altına alındığı bir düzende kırılabilir. Ama Spinoza'nın düşünce özgürlüğü savunusu liberal bir haklar anlayışından ayrılır. Özgürlük ona göre bireysel bir talep değil, hurafeye karşı mücadelenin kolektif zeminidir. Spinoza'nın kendi ifadesiyle, düşünce özgürlüğünün bastırılmaya çalışıldığı yerde "sadakat, inanç ve iyi alışkanlıklar ortadan kalkar, dalkavuklar ve düzenbazlar yüreklendirilir" (Spinoza, 2016, s. 291); devletin güvencesi ise "her insanı istediğini düşünmek ve düşündüğünü söylemekte özgür bırakmaktır" (s. 292). Düşünce özgürlüğü bastırıldığında insanlar korkudan gerçek düşüncelerini gizler, hurafe de tam bu sessizliğin içinde büyür. Tersine, her inancın



sorgulanabildiği, her otoritenin eleştirilebildiği bir düzende hurafe barınmaz. Spinoza'nın argümanı bu noktada kendisiyle kapanır. Hurafeyi kırmak için düşünce özgürlüğü, düşünce özgürlüğü için ise hurafeyi kırmak gerekir.

Spinoza'nın demokrasi anlayışı bu bağlamda anlam kazanır. *Tractatus Politicus*'ta Spinoza, kamu iktidarının tüm halk tarafından oluşturulan bir meclise dayandığı yönetim biçimini demokrasi olarak tanımlar (Spinoza, 2018b, s. 44). Demokrasi, Spinoza'da her şeyden önce korkuya, hurafeye ve insanların özgürlükleri için değil, kölelikleri için savaştıkları paradoksa karşı geliştirilmiş bir çözümdür. Bu nedenle demokrasi, onun düşüncesinde tek olanaklı siyasal yanıt olarak belirir (Canaslan, 2019, s. 23). Bu tanım, demokrasiyi prosedürel bir sistemden çok duygu temelli bir düzen olarak kavrar. Demokratik toplumda insanlar korkunun etkisiyle değil, kendi güçlerini kullanarak birlikte yaşarlar. Hurafe, insanları edilgen duyguların (*passiones*) tutsağı hâline getirir; tutsak insan ise kendi gücünü kullanamaz. Spinozacı demokrasi bir yönetim biçiminden çok "bir sosyal dönüşüm etkinliği, bir tür sonsuz değişim"dir (Akal, 2023, s. 170) ve kesintiye uğradığı anda ortadan kalkar. Bu süreç, hurafeyle sürekli bir mücadeleyi zorunlu kılar. Hurafe tarihsel olarak bir kez yıkılıp biten bir olgu değildir; korku var olduğu sürece yeniden üretilme tehlikesi taşır. Bu nedenle demokratik toplum belirli güvenceleri kalıcı kılmak zorundadır. Bu güvenceler arasında düşünce ve ifade özgürlüğü, Kutsal Metinlerin yorumunda tekelin bulunmaması, eğitimde aklın kullanımının teşvik edilmesi ve siyasal iktidarın doğaüstü bir otoriteye dayanmaması yer alır. Spinozacı laiklik dar bir ayrılık ilkesine indirgenemez; mesele din ile devletin kurumsal ayırımından çok, dinin siyasal tahakküm aracı olarak kullanılmasının önlenmesidir.

Spinoza'nın *multitudo* kavramı bu siyasal projenin öznesidir. Çokluk ne atomize bireyler ne de homojen bir halk birliğidir; halkın gücünün (*multitudinis potentia*) kolektif bir iktidar ürettiği bir araya gelişin adıdır (Spinoza, 2018b, s. 44). Bu bir araya geliş ise yalnızca hurafe kırıldığında mümkün olur: Hurafe, çokluğu korku aracılığıyla edilgen kılar; korkuyla yönetilen çokluk kendi gücünü üretmez. Spinoza'nın *multitudo* kavramı Hobbes'un *populus* kavramından köklü biçimde ayrılır. Negri'ye göre Spinoza'nın siyaset felsefesi, "bütün aşkınlıkları radikal biçimde reddeden ve Hobbes'tan Rousseau'ya iktidarın aşkınlığını temel alan tüm teorileri dışlayan bir devlet fikri" ile *multitudo*'nun kurucu gücünü merkeze alan bir anlayışı temsil eder (Negri, 2011, s. 26). Hobbes'ta çokluk, toplumsal sözleşmeyle haklarını egemene devrederek halk haline gelir; bu devir doğa durumundaki şiddet korkusundan kaynaklanır. Spinoza'da ise çokluk çokluğunu koruyarak siyasal güç üretir; egemenlik yukarıdan dayatılmaz, aşağıdan inşa edilir. Bu ayrım hurafeyle doğrudan bağlantılıdır: Korku üzerine kurulu bir siyasal düzen, insanları edilgen tutar; edilgen insanlar ise hurafeye açık olmaya devam eder. Spinoza'nın kendi ifadesiyle, devletin nihai amacı insanlara korku salmak değil, "her insanı korkudan kurtarmaktır"; zira devletin gerçek amacı özgürlüktür (Spinoza, 2016, s. 285). Gerçek bir



demokratik düzen, ancak korkuyu azaltan ve insanları rasyonel düşünmeye yönelten koşullarla mümkündür. Hurafeyi kırma bu koşulların başında gelir; çünkü korku sürdürükçe ne çokluk kendi gücünü üretebilir ne de demokratik bir düzen kalıcılaşabilir.

## SONUÇ

Spinoza için hurafe, bir cehalet meselesi değil iktidar meselesidir. Hurafe, insanları edilgen tutarak yönetilmeye açık hale getirir. *Tractatus Theologico-Politicus* bu mekanizmanın üç katmanını açığa çıkarır: Hurafeyi besleyen duygu yapısını, onu kurumsal bir tahakküm aracına dönüştüren mekanizmaları ve onu kırmanın koşulu olan düşünce özgürlüğünü. Siyasal iktidar bedenler üzerinde korku aracılığıyla hüküm sürer; bu hükmü sarsmak ise ancak özgürce düşünmenin ve kolektif örgütlenmenin mümkün olduğu bir düzende gerçekleşebilir. Bu nedenle Spinoza'nın hurafe eleştirisi felsefi bir tasfiye girişimi değildir; siyasal bir özgürleşme projesinin teorik çerçevesidir. Hurafeyi kırma, korkunun ürettiği itaati kırmaktır. Bu on yedinci yüzyılın Amsterdam'ında olduğu kadar bugün de geçerliliğini koruyan bir siyasal görevdir.

Spinoza'yı bugün okumak, on yedinci yüzyılın tarihsel koşullarını anlamaktan ibaret değildir. Bize günümüz siyasetini düşünmek için de araçlar sunar. Tıpkı Spinoza gibi biz de siyasal anlatıların korkularımızı ve bağılıklarımızı araçsallaştırdığı koşullarda yaşıyoruz ve bu anlatıların uyandırdığı güçlü duygularla nasıl başa çıkılacağı sorusuyla yüzleşmek durumundayız (James, 2020, s. 56-57). Popülizmin yükselişi, dezenformasyonun yaygınlaşması ve korku siyasetinin belirleyici bir güce dönüşmesi, Spinoza'nın hurafe analizi çerçevesinde yeniden okunabilir. Popülist liderler, on yedinci yüzyılın din adamları gibi, korku ve umut mekanizmasını kullanarak insanları edilgen duyguların esiri yaparlar. Dezenformasyon, mucize inançlarının işlevi gibi, insanların rasyonel yargı yetilerini zayıflatarak onları manipülasyona açık hale getirir.<sup>5</sup> Korku siyaseti ise insanları kendi özgürlüklerine karşı mücadele edecek hale getirir. Spinoza'nın bize öğrettiği en temel ders şudur: Özgürlük, sadece dış baskılardan kurtulmak değildir; özgürlük, kendi duygularımızı dönüştürmektir. Duygularımızı dönüştürmek ise ancak onları kavramakla başlar. Hurafe, ancak epistemik olarak çözümlendiğinde kırılabilir. Ama bu çözümleme yalnızca akademik bir çaba değil, aynı zamanda siyasal bir pratik olmalıdır. Düşünce özgürlüğü bu pratiğin ön koşuludur. İnsanlar, ancak korkusuzca düşündüklerini söyleyebildiklerinde hurafeyi kırabilirler. Oysa Spinoza'nın vurguladığı üzere, düşünce özgürlüğü yalnızca bireysel bir hak talebi değil, kolektif özgürleşmenin zorunlu koşuludur.

Spinoza'ya göre demokrasi, yalnızca kurumsal bir düzenleme değildir. O, demokrasiyi hurafeyle hesaplaşan, korkuyu azaltan ve rasyonel düşünceye alan açan

<sup>5</sup> Komplo teorilerini Spinozacı hurafe analizinin çerçevesinden ele alan bir çalışma için bkz. van der Klaauw (2021).



dinamik bir süreç olarak düşünür. Bu açıdan demokrasi, onun siyaset felsefesinde, yalnızca bir yönetim biçimi değil, özgürlüğün toplumsal koşullarını sürekli yeniden üreten bir siyasal oluşum olarak belirir. Demokrasi bir kez kurulan ve sonra işleyen statik bir rejim değil, her gün yeniden inşa edilmesi gereken bir projedir. Bu proje ise ancak hurafeyle sürekli mücadele ederek sürdürülebilir. Günümüzde bu mücadele her şeyden önce bilimsel aklın savunulması olarak ortaya çıkar. Spinoza'nın mucize eleştirisinin güncel karşılığı bilim inkârcılığına karşı mücadeledir. İklim krizi inkârcılığı, aşı karşıtlığı ve komplo teorileri bu bağlamda çağdaş hurafe biçimleridir. Bunun yanı sıra medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünme eğitimi de bu mücadelenin ayrılmaz bir parçasıdır. Spinoza'nın Kutsal Metin yorumunda tekel olmaması savunusunun güncel karşılığı, bilgiye erişim ve yorumlama tekeline karşı mücadeledir. Son olarak, korku siyasetine karşı dayanışma siyaseti inşa edilmelidir. Spinoza'nın çözümlemesinde korku, insanı edilgen duygulanımlar içine çekerken dayanışma etkin duygulanımların oluşumuna imkân verir. Demokrasi de ancak bu etkin duygulanımların kolektif bileşimiyle mümkün olur. Bu nedenle *passiodan actioya*, edilginlikten etkinliğe doğru bir geçiş, özgürlüğün asli koşullarından biri olarak belirir (Zelyüt, 2003, s. 59). Korku, öfke ve çaresizlik yalnızca bireysel duygular değildir. Bunlar aynı zamanda siyasal olarak üretilen duygulanımlardır. Siyasal olarak üretilen duygulanımlar ise siyasal olarak dönüştürülebilir.

Sonuç olarak, Spinoza'nın hurafe analizi özgürleşmenin bir hedefe ulaşmaktan çok bir süreç olarak düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar. Hurafe bir kez yıkılıp ortadan kalkmaz. Bunun nedeni, korkunun insan varoluşunun ontolojik koşullarından biri olmasıdır. Ama korku karşısında edilgen kalmak zorunda değiliz; korku kavrandığında etkin bir güce dönüştürülebilir. Bu dönüşüm hem bireysel hem kolektif bir süreçtir. Bireysel olarak kendi duygularımızı tanımak, kolektif olarak hurafeyi üreten kurumları dönüştürmek. Spinoza'nın TTP'de sunduğu proje budur: gerçekçi bir mücadele perspektifi. Hurafe güçlüdür çünkü korku güçlüdür. Ama hurafe kırılabilir çünkü aklımız ve kolektif gücümüz vardır. Demokratik toplum, bu mücadelenin her gün yeniden verildiği toplumdur. Mücadelenin silahı ise Spinoza'nın gösterdiği gibi, özgürce düşündürmektir. Özgürce düşünmek sadece bir hak değil, siyasal bir sorumluluktur; ancak özgürce düşünebildiğimizde hurafeyi kırabilir ve gerçekten özgür bir düzen inşa edebiliriz. Spinoza bunu on yedinci yüzyılda, aforoz tehdidi altında yazdı. Kant bunu bir asır sonra *Sapere aude* (kendi aklını kullanma cesaretini göster) diye formüle etti (Kant, 2022, s. 39). İkisi de aynı şeyi söylüyordu: özgürleşme bireysel değil, ortak.



## KAYNAKÇA

- Akal, C. B. (2023). *Spinoza ve Sürekli Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Balibar, É. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. (S. Soyarslan, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Canaslan, E. (2019). *Spinoza: Yöntem, Tanrı, Demokrasi*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üstüne On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Di Poppa, F. (2017). Diagnosing Superstition: Superstition and Piety in Spinoza's Political Philosophy. Z. B. Marcus P. Adams içinde, *Eppur si muove: Doing History and Philosophy of Science with Peter Machamer* (s. 69-82). Cham: Springer.
- Dürüşken, Ç. (2018). Terimler sözlüğü. İçinde B. Spinoza, *Ethica* (ss. 471-498). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press.
- James, S. (2020). *Spinoza on Learning To Live Together*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. (2022). *Politik Yazılar*. (A. Gelmez, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Montag, W. (1999). *Bodies, Masses, Power*. London: Verso.
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (E. C. Nurfer Çelebioğlu, Çev.) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Scruton, R. (2002). *Spinoza: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2016). *Teolojik-Politik İnceleme*. (R. E. Cemal Bali Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2018a). *Ethica*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Spinoza, B. (2018b). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza: Bir Başlangıç*. (A. Dokuzlu, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- van Cauter, J. (2020). Spinoza on revealed religion and the uses of fear. *Journal of Early Modern Studies*, 9(1), s. 99-120. doi:10.5840/jems2020914
- van der Klaauw, J. (2021). Conspiracy Theories as Superstition: Today's Mirror Image in n Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. *Philosophies*, s. 6-39. doi:10.3390/philosophies6020039
- Zelyüt, S. (2003). *Spinoza*. İstanbul: Engin Yayıncılık .