

# FARABİ VE SPINOZA'DA BİR VE ÇOK İLİŞKİSİ

Feyruze CILIZ\*

Zehragül AŞKIN\*

## ÖZET

*Bu çalışmada felsefe tarihi boyunca süregelen Bir ve Çok arasındaki ilişki sorunsalı Farabi ve Spinoza ekseninde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu probleme ilişkin ilk sistemli çözüm Plotinus tarafından ileri sürülür. Onun felsefesinde bütün varlıkların ilk kaynağı olan Bir, Farabi'nin metafiziğinde Tanrı olarak karşımıza çıkar. Farabi, varolanların Bir'den taşması anlamına gelen sudûr anlayışını İslam diniyle sentezler. Bir yandan Bir'e Tanrılık yükler diğer yandan Bir'in varolanlarla ilişkisini felsefi açıdan ele alır. Ona göre Tanrının, çokluğu meydana getirme gücü kendi kendini düşünen mutlak akıl olmasından ileri gelir ve bütün bir varlık dünyası Tanrı'nın iradesinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkar. Spinoza ise tıpkı Farabi gibi Tanrının zorunlu doğasına ve düşünme gücüyle varlıkları meydana getirdiğine dikkat çeker. Ancak her iki filozof probleme farklı yollardan yaklaşır; Farabi varolanları hiyerarşik bir yapı içinde sunarken, Spinoza varolanları Tanrı ya da doğanın içkinliğinden türeyen geometrik bir düzlem içinde sunar. Böylelikle Farabi ve Spinoza'da Bir ve Çok ilişkisi bazı ortak noktalarla beraber birçok aykırılık da barındırır. İşte bu çalışmada, farklı yüzyıllarda, farklı coğrafya ve kültürlerde yaşamış olan Farabi ve Spinoza'nın Tanrı hakkındaki ortak düşüncelerinin kaynağı ve Tanrı ve varolanlar arasındaki ilişkiye dair özgün yaklaşımları benzerlik ve farklılıklarıyla beraber irdelenmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar kelimeler:** Farabi, Spinoza, içkin, aşkın, sudûr, Tanrı, çokluk, zorunluluk

## (The Relation of One and Many in Farabi and Spinoza)

### ABSTRACT

*In this paper, we aim to explore the problem of relation One and Many that is ongoing during the history of philosophy, from the point of views of Spinoza and Farabi. The first systematic solution about this problem has been asserted by Plotinus. In his philosophy, One which is the first source of all existence, appears as God in the metaphysics of Farabi. He synthesizes theory of emanation with the religion of Islam. On the one hand, He attributse divinity to One, on the other hand, he examines the relation of One and Many in terms of philosophical. According to him, the power of God's creation of the multitude stem from self mind and whole world of existence as an inevitable result of God's will. emerges result from necessity. Spinoza just as Farabi, attach to being of multiplicity the power of thinking and necessity nature of God. However, both philosophers approach to problem in different ways; while Farabi offers a hierarchical structure, Spinoza offers the existence which derive from immanent of nature. Thus, relation of One and Many in Farabi and Spinoza comprises some common points along with many contradictions. In this paper, we tried to uncover differences and similarities between Farabi and Spinoza who lived in distinct century, geographies and cultures, on the question of the nature of God and the existence of God.*

**Keywords:** Farabi, Spinoza, immanent, trancendent, emanation, God, multiplicity, necessity

---

\* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

\* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

## Giriş

Farabi ve Spinoza felsefelerinde Tanrı ile varolanlar arasında kurulan düşünsel dizgeye geçmeden önce, Bir ve Çok ilişkisini kendine sorun edinmiş olan Herakleitos, Parmenides, Platon ve Plotinus felsefelerine kısaca değinmekte fayda görüyorum. Bilindiği üzere doğa filozoflarından Herakleitos, ontolojik çeşitliliğin temelinde yatan ve her şeye birlik ve düzen veren bir ilkedен söz eder. Ona göre bu ilke logostur ve logos çokluğun temelinde yatan birliğin nedenidir. Birlik ve çokluk meselesini doğanın sınırları içinde ele alan Herakleitos'un aksine Parmenides, Bir'i düşünsel alana taşır ve gerçekliği ona yükler. Onun "birlik arayışı, çok olanın değil tek olanın birliğidir. ... [çokluk], tek olanı değil ikiliği barındırdığı için çokluk içerisinde birlik olamayacağını söyler."<sup>1</sup> Platon ise henüz Bir ve Çok arasında çözülemeyen sorunu varolanların Bir'den pay aldığı düşüncesiyle aşmaya çalışır. Ancak Platon'un idealar ve nesnelere arasında kurduğu ilişkinin bazı açmazlara girdiği ve bunu "yaşlılık dönemi yapıtlarından Parmenides'te yeniden tartıştığı açıktır."<sup>2</sup> Yeni Platoncu geleneğin kurucusu olan Plotinus ise Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi sudûr düşüncesiyle açıklama yoluna gider ki bu, Farabi'nin metafiziğinde önemli bir yer bulacaktır.

Farabi'ye göre Tanrı birdir ve varlığı özü gereği zorunludur. Tanrı özünü ve varlığını başka bir şeye borçlu değildir. Dolayısıyla öz ve varlık itibarıyla bir nedeni de yoktur. Farabi'nin Tanrıya dair bu görüşleri İbn Sina, İbn Rüşd ve Maimonides'in felsefelerinde önemli bir yer edinir. Sonrasında Farabi ve Spinoza arasındaki köprü Maimonides aracılığıyla kurulur.<sup>3</sup> Örneğin, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de *Delaletü'l Hairin*'e gönderdiği referanslar ile Maimonides'i en başından beri tanıdığını anlarız. Gerçi *Etika* ve *Teolojik-Politik İnceleme*'den çok daha önce *Tanrı, İnsan ve İnsanın Refahı Üzerine Kısa Bir İnceleme* adlı eserinde Maimonides'ten haberdar olduğu da açıktır.<sup>4</sup> Bu doğrultuda her iki filozofun felsefelerinde bazı benzerlik ve farklılık içeren noktalarla karşılaşırız. Örneğin, Maimonides'e göre Tanrı özü gereği zihinsel etkinliktir ve onda *res cogitans* (düşünen şey) ile *res cogitata* (düşünülen şey) özdeşdir. Spinoza ise benzer şekilde Tanrının etkin özünden söz eder ki bu, onun düşünme gücüne işaret

<sup>1</sup> Naciye Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı", *Beytülhikme Felsefe Dergisi*, 3(1), 2013, s.169

<sup>2</sup> Platon, *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), İmge yay., Ankara 2014, Giriş, s. 21

<sup>3</sup> Farabi, *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, (çevirenin Girişi), s.39,40

<sup>4</sup> Leon Roth, *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York: *Russell & Russell*, 1963, s.100

eder. Diğer yandan Maimonides'e göre tikel şeyler Tanrının zihinsel etkinliğinin sonucudur. Ancak Tanrı onları kendi akıl ya da iradesi ile üretmiştir yani Tanrı ve yaratılanlar arasında zorunluluk söz konusu değildir. Oysa Spinoza'ya göre her şey Tanrının doğasının zorunluluğundan çıkmıştır.<sup>5</sup>

Spinoza Etika'nın ilk bölümünde Tanrı hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Onun Tanrının mutlak doğası ile gerçeğin geri kalanı arasında yaptığı ayırmadan hareketle Tanrı sözcüğünün iki farklı şeye işaret ettiği söylenebilir. Kimi zaman Tanrı gerçekliğin yani töz ve modusların tümü, kimi zaman sadece kendisi yoluyla kavranan, koşulsuz, mutlak töz anlamına gelir.<sup>6</sup> Ancak kesin olan bir şey vardır ki o da Tanrının özünün zorunlu varoluş içerdiği ve O'nun zorunlu doğasından varolanların aynı zorunlulukla varlık kazandığıdır. Tanrının varoluşsal niteliklerinin aksine varolanlar sonlu, sebepli, bölünebilen ve çoklu bir yapıdadır. Böylelikle karşımıza yaratıcı doğa ve yaratılan doğa olarak da tanımlayabileceğimiz iki varlık alanı çıkar. Yaratılan doğa tek töz olan Tanrının yani yaratıcı doğanın kendini sıfatlar ve moduslar aracılığıyla açmış halidir.

Farabi ve Spinoza felsefelerinde Bir ve Çok ilişkisini önceleyen ve Farabi'den Spinoza'ya köprüler kuran filozofların düşüncelerine değindikten sonra asıl meselemize geçebiliriz. Şöyle ki, bu çalışmada Tanrı ve varolanlar arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu sorunu her iki filozof açısından benzer noktalarla birlikte farklı iki sistem içinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Farabi'de Tanrının evrene aşkınlığı düşüncesine karşın Spinoza'da Tanrının evrene içkinliği düşüncesi hâkimdir. Aşkılık ve içkinlik fikri Tanrıdan varlık çeşitliliğine uzanan bu dizgenin ontolojik açıdan merkezi bir noktasıdır. Bu bağlamda Tanrının ne ifade ettiği, ontolojik çeşitliliğin nedeni, varlıklar ile Tanrı arasındaki ilişkinin yapısı gibi temalar inceleme konularımızdan bazıları olacaktır.

## Farabi

Meşşâî ekolünün\* en önemli temsilcilerinden olan Farabi, başta Aristoteles olmak üzere Platon'un ve Plotinus'un bazı düşüncelerini kendi

---

<sup>5</sup>Carlos Fraenkel, 'Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura', Journal of the History of Philosophy 44 : 169-215, s.194, 195

<sup>6</sup> Elmer E. Powell, *Spinoza and Religion*, Chicago 1906 s.158,159

\* İslam felsefesinde Meşşâî ekolü Aristoteles'in akılcı yöntemini benimseyen önemli bir akımdır. Bu yönüyle birlikte Kuran ve hadislere dayanarak din ile felsefeyi uzlaştırma çabasına girmiştir (İbrahim Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, s.9).

felsefesinde akılcı bir tutumla harmanlar.<sup>7</sup> Platon'un etkisiyle Tanrının kendinde iyi, kendinde gerçek ve kendinde doğru olduğunu ifade eder. Aristoteles'in etkisiyle Tanrının kendi kendini düşünen bir düşünce, akıl olduğunu ileri sürer. Plotinus'un etkisiyle zamansız ve zorunlu olan evrenin Tanrının düşünme eylemi sonucunda varlığa geldiğini belirtir.<sup>8</sup> Ancak Bir ve Çok arasındaki ilişkiyi sudûr düşüncesiyle çözmeye çalışan Plotinus Farabi metafiziğinde daha etkili olmuştur. Farabi'nin Tanrı olarak nitelendirdiği ilk varlık Plotinus'a göre "her yerde tek ve aynıdır, ancak onun teklifi varlıkların çokluğunu engellemez. İlk Varlık bizzat kendinden dışarı çıkmaksızın ve evrenselliğinden bir şey yitirmeksizin bu çokluğu doğurur."<sup>9</sup> Farabi İlk İlke'den çıkmak anlamına gelen sudûr düşüncesini Aristoteles'in semavi felekler öğretisiyle\* birleştirir<sup>10</sup> ve Tanrı ve varolanların ilişkisini açıklayan yeni bir yaratma modeli ortaya koyar.

Bu yaratma sürecinin odağında Tanrı vardır ve ancak onun özelliklerinden hareketle sürecin kendisi anlaşılabilir. Farabi'ye göre Tanrının İlkliği ve Birliğinin aksine bir şey düşünülemez. Tanrı İlk'tir çünkü kendinden başka her varlık varlığını ona borçludur. Tanrının Birliği ise onun kendisinden başka her şeye Birlik vermesinden gelir.<sup>11</sup> Aynı zamanda Tanrının Bir olduğunu özünde bölünemez olmasından ve kendine has varlığından da çıkarılabilir. Eğer, Tanrı bölünebilir olsaydı onun tözünü (*cevherini*) oluşturan parçalar varlığının nedeni olurdu. Oysa Tanrı varlığını diğer varolanlar gibi bir nedene borçlu değildir. Aynı zamanda Tanrı kendi mertebesinde tek ve benzersiz olmasıyla kendine özgü bir varoluş sergiler.<sup>12</sup> Farabi'ye göre Tanrının bölünemezliğinden, kendi başına oluşundan ve kendine has varlığından gelen Bir, onun özünün (*zâtının*) ifadesidir. Özünün

<sup>7</sup> İbrahim Çubukçu, *İslam Düşünürleri*, s. 10

<sup>8</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s.64

<sup>9</sup> Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., 2008, s.145

\* Aristoteles'e göre ilk form olan Tanrı kendinden sonra gelen her şeye varlık ve akılsallık verir. Her bir form Tanrıdan aldığı form nedeniyle bir sonraki formun varlık nedeni ve akılsal ilkesi olur. Tanrı hareketsiz ilk Hareket Ettirici olduğundan, ilk ve tek bir hareketiyle ilk Gök'ü (Sabit Yıldızlar Küresi) meydana getirir. İlk Gök Tanrıdan aldığı form nedeniyle bir sonraki küreyi, o kürede kendinden sonraki küreyi hareket ettirerek varlık verir. Bu hareketin derece ve değeri alçalarak Ay-altı dünyasına kadar devam eder. Ay-altı dünyasında hareket yerini dört unsurun değişimlerine, canlı varlıkların ve insanın hareketlerine bırakır (Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014, s. 502, dipnot 1).

<sup>10</sup> Roger Arnaldez, 'Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem', (çev. Hayrani Altıntaş), AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt 23, Sayı 1, Ankara 1979, s. 349

<sup>11</sup> Farabi, *İlimlerin Sayımı*, s.123

<sup>12</sup> Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s. 49

ifadesi olan Bir aynı zamanda onun tözüdür de. Çünkü “öz ile töz, Tanrıda bir ve özdeştir (...) Tanrının özü her ne ise Tanrının tözü işte odur, Tanrının tözü her ne ise, Tanrının özü de işte odur.”<sup>13</sup> Tanrı tözü hep kendi özüyle olan biricik töz iken, yaratılanlar söz konusu olduğunda durum değişir. Yaratılanların özeri tözleriyle bir ve özdeş değıldir. Eğer öyle olsaydı Tanrı ve varolanlar arasında zorunlu olmak bakımından bir fark kalmazdı ki, bu saçmadır. Öyleyse özü tözüyle olan tek varlık Tanrıdır ve o “bir tek zat ve bir tek cevherdir ki, onunla hem cevherlenir, hem başkasını hâsil eder.”<sup>14</sup> Bu durumu Farabi şöyle dile getirir:

“O kendi başına cevherdir, cevheri kendi özüyledir ve başkaları O’ndan varlık kazanmak için O’ndan sonra gelir. Bunun içindir ki, başkasına varlık veren Varlığı, O’nun kendi cevherindedir. O’nun doğrudan doğruya kendi özünde cevherleştiğı varlığı, başkalarının varlığının çıktığı varlıktır. O, birisi kendi özünün cevherleşmesi, öteki de başka şeylerin O’ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez.”<sup>15</sup>

Böylelikle özü tözüyle olan Tanrı ve özü tözüyle olmayan çokluk varolanların doğasını oluşturur. Diğer bir deyişle varolan her şey ya zorunludur ya da mümkündür, üçüncü bir varlık tarzı yoktur.<sup>16</sup> Farabi bu ayrımı şöyle açıklar: “Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zât) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (*mümkünü’l-vücûd*) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (*vâcibü’l-vücûd*) denir.”<sup>17</sup> Mümkün varlıkların sahip olduğu şey bilkuvve (potentiality/gizilgüç) var olma imkânıdır, yani yaratılan her varlığın yaratılmadan önce sadece var olma imkânı vardır. Bilfiil (actuality/gerçeklik) ise gerçekte var değildir. Böylelikle bilkuvve ve bilfiil bütün gerçeğin doğasını oluşturmuş olur.<sup>18</sup> Dolayısıyla mümkün varlıkların doğasını belirleyici unsur öz ve varoluş arasında zorunlu bir

<sup>13</sup> Mübahat Küyel, ‘Değer ve Farabi’, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı , Ankara 1972, s. 80

<sup>14</sup> Farabi, *el-Medinetü’l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman), MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.29

<sup>15</sup> Farabi, *el-Medinetü’l Fazıla*, s. 53

<sup>16</sup> Edward Jones, *The History of Philosophy in Islam*, Luzac&co, London 1903, s. 114

<sup>17</sup> Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-Mesail)*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (çev. Mahmut Kaya). Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 118

<sup>18</sup> Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*, The Hopson Book Press, New York 1947, s. 13

ilişkinin olmayışıdır. Bu tür varlıklar için varoluş özün kurucu unsuru değildir. Çünkü onların özleri kendiliğinden varlık kazanmaları için yeterli değildir, yani onlar varlık kazanmak için zorunlu bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bu zorunlu şey özü ve varlığı bir ve aynı olan Tanrıdır.<sup>19</sup> Tanrı varlık ile yokluk arasında salınan şeylere varoluş vererek onların bilkuvveden bilfiile geçmelerine neden olur. Bu şeyler sonlu ve geçici olan maddi varlıklar ile ezeli ve ebedi olan göksel varlıkların tümüdür. Farabi'nin göksel varlıklar dediği göksel akıllar, ruhlar ya da meleklerdir. Farabi'ye göre göksel varlıkların tözleri "başkasından elde edilmiştir; varlıkları başkasının varlığına bağlıdır. [Ancak] her birinin kendine özgü varlığı, aynı zamanda, varlık veren varlığıdır. Bunlar, kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve başkalarına kendilerinden varlık vermelerinde özleri dışında şeylere muhtaç değildir."<sup>20</sup> Dolayısıyla onlar varolma nedenleri bakımından Tanrıya bağlı olan ancak Tanrının akılsal doğasından en yüce payı almak bakımıyla zorunlu olan mümkünlerdir. Çünkü "Tanrıdan başka her şeyin varlığı kendiliğinden zorunlu değil, başkası ile, Tanrı ile, zorunludur. Öyle ki, Tanrının varlığı ortadan kaldırılrsa, bunlar baştanbaşa varlıklarını yitirirler, ama bunlar ortadan kaldırılrsa, Tanrı öylece varlıkta kalır."<sup>21</sup> Neticede madde dünyası için geçerli olan özü zorunlu varoluş içermez ifadesi akıllar için geçerli değildir. Onların özleri Tanrıdan aldıkları akıl nedeniyle zorunluluk içerir. Görüldüğü üzere Farabi metafiziğinde Tanrı ve çokluk arasında kurulan köprünün ayakları zorunluluk ve nedensellik gibi iki önemli kavram üzerinde durur.

Farabi'ye göre nedensellik ilkesi hareket fikrinden doğar. Hareket yokluktan varlığa, bilkuvveden bilfiile geçişi içerir. Ancak yokluktan varlık çıkmayacağına göre bir şey bu geçişe neden olmuş olmalıdır.<sup>22</sup> Bu şey zorunlu varoluş içeren, nedensiz, en yüksek derecede mükemmel, kendi kendine yeten, değişmeyen, mutlak akıl, saf iyilik ve saf düşünce, İlk ve Tek olan Tanrıdır.<sup>23</sup> Her şeyin varlık nedeni olan Tanrı, varlığının etkisini varolanların bütününe ulaştırır. Böylelikle varlık Tanrının varlığı nedeniyle bir düzen içinde meydana gelmiş olur.<sup>24</sup> Tanrı ve onun zorunluluğundan meydana gelen bütün bir varlık dünyası hiyerarşik bir yapı içerir. Bu yapıda varlık zincirinin en tepesinde nedensiz ve zorunlu Tanrı ve kademeli bir şekilde yeryüzüne kadar inen bir mümkünler silsilesi bulunur. Peki, Tanrının hangi özelliği

<sup>19</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*. s. 299

<sup>20</sup> Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, s. 44, 56

<sup>21</sup> Mübahat Küyel, *Değer ve Farabi*, s. 80

<sup>22</sup> Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*. s. 16

<sup>23</sup> Edward Jones, *The History of Philosophy in Islam*. s. 114

<sup>24</sup> Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, s. 119

varlığın bütününe varolma gücü vermiştir? Farabi'ye göre Tanrının bilen olması maddesel âlemin varolması için yeterli ve güçlü bir nedendir. Şöyle ki, "O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp (*sudûr*) meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhûr etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir."<sup>25</sup> Tanrının şeylere dair bilgisi onun istemesiyle gerçekleşen zorunlu bir varoluşu içerir. Dolayısıyla varolanların Tanrıdan çıkışı Tanrının bilgisi ve istemesi dışında gerçekleşemez. O kendi kendini düşünerek varlık dünyasını meydana getirir ve Tanrının bu düşünme etkinliğinden dolayı evrenin varolmaması mümkün değildir.

Özü bilfiil akıl olan Tanrının kendi kendini düşünmesinden ikinci varlık mertebesi, ikincinin Tanrıyı düşünmesinden üçüncü varlık mertebesi taşarak varlık kazanır. İkinci mertebede akıllar, üçüncü mertebede ise madde bulunur.<sup>26</sup> İkinci derecede bulunan her bir akıl bu taşmada ki yerine göre dolaylı olarak Tanrı'dan pay alır ve bu pay ölçüsünde bir sonraki varlık alanını oluşturma gücüne sahip olur.<sup>27</sup> Özleri ve varoluşları bakımından Tanrıya bağlı olan bu varlıklar tamlik ve yetkinlikten uzak olsalar da, hem kendi özyetkinliğini hem de yetkin olan Tanrıyı düşünerek bir sonraki akıllı ve kendi cisimlerini taşıyıcı gücüne sahiptirler.<sup>28</sup> Şöyle ki, Tanrıdan taşarak varlık kazanan bu varlık alanı henüz maddesiz bir tözdür. Bu töz kendi özünü düşünmesiyle maddesi olan ilk gökyüzü, Tanrıyı düşünmesiyle de üçüncü varlık alanı meydana gelir. Bu varlık alanları tözleri gereği akıldır. Her biri kendini ve Tanrıyı akleder ve böylece sırasıyla sabit yıldızlar, Zühâl (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve son olarak Ay küresi taşarak varlık kazanır.<sup>29</sup> Üçüncü varlık mertebesinde yer alan madde ise Faal Akıl tarafından varlığa getirilmiştir. Faal akıl akılların sonuncusu ve Ay küresinin akıldır. Faal Akıl düşünme etkinliği ile yeryüzündeki canlıları ve dört unsuru meydana getirir.<sup>30</sup> Dört unsurdan sonra sırasıyla taşlar, bitkiler, düşünmeyen canlı, düşünen canlı meydana gelir ve bütün bu varlıklar evrenin tamamını teşkil eder. Bu hiyerarşik düzende Tanrı her bir varlığın ontolojik yerine göre uzak ya da yakın nedeni olur. Tanrı ikinci sırada yer alan akılların yakın nedeni, dünyadaki canlıların ve cisimlerin uzak nedenidir. Yeryüzü canlılarının içinde tek akıl sahibi olan

<sup>25</sup> Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesai)*, s. 119

<sup>26</sup> Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 35

<sup>27</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 30

<sup>28</sup> Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 44, 45

<sup>29</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 33, 34

<sup>30</sup> Farabi, *Felsefenin Temel Meseleleri*, s.120

insan, ontolojik anlamda Tanrıya uzak olsa da akılsal düzeyde fizikötesi âleme yaklaşabilir. Öncelikle insan madde dünyasının bilgisiyle yetinmemeli saf formları anlayabilmek için çaba göstermelidir. Ancak bu çaba tek başına yeterli değildir. İnsan Faal aklın yardımına da ihtiyaç duyar. İnsanın faal akıl karşısındaki yerini Farabi göz karşısındaki güneşin konumuna benzetir. Güneş göze ışık verir, bu ışık ile göz bilkuvve iken fiil halinde gören olur. Böylece güneşin kendisini de görür. İşte insan da bilkuvve düşünür iken Faal akıl ile bilfiil düşünür olur. Faal akıl insanı yüce mutluluğa yani ulaşılmak istenen olgunluk derecesinin en yükseğine taşır. Bu durumdaki insan akıllar düzeyine çıkmış olur. Böylece bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur. Daha önce maddi düzeyde iken faal akıl mertebesine ulaştığında ilahi bir varlık olur.<sup>31</sup> Kendisine faal aklın indiği kimseler peygamberlerdir ve onlar ilk ilke ve varlıkların nedeni hakkında vahiy yoluyla bilgi edinir. Metafizik âlem hakkında bilgi sahibi olabilecek diğer kişiler filozoflardır. Ancak filozoflar varlığın bilgisini akılla kavramaya, öğrenmeye ve kesin deliller ile ortaya koymaya çalışır.<sup>32</sup> Böylelikle Tanrılık mertebesinden başlayan ve insanda sonlanan bu taşma hali sonucun nedene, zayıf aklın yetkin akla yükselmesi yani insanın Tanrıya akıl düzeyinde kavuşmasıyla döngüselliğini tamamlar.

### Spinoza

Spinoza, Tanrı ve dünya söz konusu olduğunda iki şeyi ortaya koymayı amaçlar; ilki Tanrının tüm gerçekliği içerdiğini ikincisi, bütün bu gerçekliğin neden-sonuç ilişkisi içinde olduğunu.<sup>33</sup> Bu doğrultuda Spinoza metafiziğinde bilgiyi Tanrıdan başlatır, çünkü Tanrının doğası ilk önce ve en iyi bilinendir.<sup>34</sup> Spinoza'ya göre Tanrı kendinin nedenidir (*causa sui*) ve özü varoluş içerir,<sup>35</sup> yani Tanrının varoluşu özüne sonradan eklenmiş değildir, "Tanrı'nın varoluşu ve özü bir ve aynıdır."<sup>36</sup> Tanrı tarafından meydana getirilen şeylere gelince, onlar için varolmak doğalarına özgü değildir. Dolayısıyla şeylerin özleri zorunlu varoluş içermez.<sup>37</sup> Burada Tanrı ve şeyler arasındaki ontolojik argüman ötsel bir ayrıma işaret eder. Şöyle ki, özü

<sup>31</sup> Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.67,35 36, 40

<sup>32</sup> Farabi, *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilu's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, Ankara, s.53,54

<sup>33</sup> Elmer Powell, *Spinoza and Religion*, s.130

<sup>34</sup> Richard Mckeon, *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, London, Green 1928, s. 179

<sup>35</sup> Spinoza, *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1996, E I, Tanım1

<sup>36</sup> Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, E I. Ö20

<sup>37</sup> Spinoza, *Ethica*, E1, ÖXXIV, S



kendiliğinden varoluş içeren onu bir şekilde açmalı varlığını göstermelidir. Eğer bir şey varlığını açmıyor, kendini farklı oluşumlarda göstermiyor ise o şeyin özsel zorunluluğundan söz edilemez. Oysa tek töz olan Tanrı kendi özünü sıfatlar aracılığıyla ifade eder. Spinoza'ya göre sıfattan "tanrısal tözün özünü ifade eden, başka deyişle töze ait olan bir şeyi anlamak gerekir ... Töze ait olan şeyse ezeli ve ebedidir; öyleyse her bir sıfat ezeli ve ebedi olmak zorundadır."<sup>38</sup> Ayrıca her bir sıfat töz gibi kendi başına kavranmalıdır. Çünkü tözün sıfatları aynı anda ve aynı zamanda tözdedir.<sup>39</sup> Tanrı sonsuz sayıda sıfatlara sahiptir ancak insan bunlardan sadece düşünce ve yayılım sıfatlarını bilebilir. Çünkü insan sonlu bir varlık olarak sonlu bir zihne sahiptir ve sonsuz sayıdaki bilgilerden ancak sınırlı sayıda bilgiye sahip olabilir.<sup>40</sup> O halde, Tanrının sonsuz sıfatlarından "yalnız ikisini tanıyorsak, bu tam da uzamın bir kipiyle düşüncenin bir kipinden oluşmuş olduğumuz içindir"<sup>41</sup> yani, insan zihin ve bedenden meydana geldiğinden Tanrının sonsuz sayıdaki sıfatlarından sadece bu iki sıfatı bilebilir.<sup>42</sup>

Tanrı evrende kendini ilk olarak sonsuz sıfatlarda, sonra sonsuz moduslarda ve son olarak sonlu moduslarda farklılaştırır. Bu nedenle olan her şeyi Tanrıdan ayrı ya da bağımsız gibi görmek anlamsızdır. Çünkü Tanrı sadece *causa sui* değildir aynı zamanda *causa omnium rerum* yani Tanrı her şeyin nedenidir de.<sup>43</sup> Evrende kendi doğasını iki farklı sistem içinde sunan Tanrı, *Res extensa* olarak maddi evrenin özgür nedenidir yani evrenin yapısı, değişimleri, hareketleri Tanrının gücünün etkileridir. *Res cogitans* olarak ise düşünce sıfatından zorunlulukla çıkan bütün bir sistemin özgür nedenidir. Böylelikle moduslar Tanrının nedenselliğinin ezeli ve ebedi sonuçları olur.<sup>44</sup> Onlar Tanrının sıfatlarının görünüşleridir ve ancak Tanrı sayesinde varolurlar ve kavranırlar.<sup>45</sup> Modusların dizininde Tanrının doğasından gelen bir düzen vardır ve modusların yetkinlik dereceleri bu düzene bağlıdır. Ancak onların Tanrıyla olan ilişkilerinde zamansal değil, mantıksal öncelik ve sonralık söz konusudur.<sup>46</sup> Şöyle ki, Tanrı kimi modusların yakın kimi

<sup>38</sup> Spinoza, *Ethica* EI, ÖXIX

<sup>39</sup> Spinoza, *Ethica* EI, ÖX, Not

<sup>40</sup> Spinoza, *Short Treatise, on God, Man, and His Well-Being*, (translate. A. Wolf), New York 1963, P1. Ch.1, 17, Ch.8, 56

<sup>41</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, (çev. Alber Nahum), Norgunk Yayınları, İstanbul 2013, s. 59

<sup>42</sup> Spinoza, *Törebilim*, EII, Ö13, S., ve Mektuplar, (çev. Emine Ayhan), Dost Kitabevi, İstanbul 2014, 64. Mektup

<sup>43</sup> John Caird, *Spinoza*, J. B. Lippincott Company, Philadelphia 1888, s. 141-142

<sup>44</sup> Harold Joachim, *A Study of The Ethics of Spinoza*, Clarendon Press, London 1901, s.67

<sup>45</sup> Spinoza, *Ethica*, E I, Ö28, Kanıtlama

<sup>46</sup> Harold Joachim, *A Study of The Ethics of Spinoza*, London: Clarendon Press, 1901, s. 73, 74

modusların ise uzak nedenidir. Doğrudan Tanrının sıfatları tarafından meydana getirilen şeyler için Tanrı mutlak anlamda en yakın nedendir. Tek tek varlıklar ise Tanrının dolaylı müdahalesi nedeniyle uzak nedendir.<sup>47</sup> Bu derecelenmeyi daha iyi anlayabilmek için Spinoza'nın *Tanrı, İnsan ve İnsanın Refahı Üzerine Kısa Bir İnceleme* adlı eserindeki doğa ayrımına bakalım.

Spinoza doğanın tümünü *natura naturans* (doğalaştıran doğa) ve *natura naturata* (doğalaştırılan doğa) şeklinde ikiye ayırır. *Natura naturans* ile Tanrının kendisini kasteder. *Natura naturata*'yı ise genel ve özel olarak ikiye ayırır; genel olan moduslar doğrudan Tanrıya bağlı olan moduslardır, özel olan ise genel moduslar tarafından meydana getirilen özel şeylerin bütünüdür.<sup>48</sup> Spinoza genel moduslara düşünce sıfatı altında sonsuz aklı, uzam sıfatı altında ise hareket ve durağanlığı örnek verir. Evrende hem hareketlik hem durağanlık vardır çünkü evren sonsuz çeşitliliğine rağmen hep kendisiyle aynıdır.<sup>49</sup> Dolayısıyla sonlu moduslar Tanrının herhangi bir *attributumu* tarafından üretilemez. Çünkü Tanrının sıfatlarından doğan her şey ezeli-ebedi ve sonsuz olmalıdır. Bu nedenle sonlu modusların varlık nedeni *attributuların* dışında bir şeydir.<sup>50</sup> Bu anlamda sonsuz moduslar için Tanrı yakın neden, sonlu moduslar için ise uzak neden olur. Şeylerin özsel ve varoluşsal nedeni bakımından Tanrı uzak neden de olsa başka bir nedene mahal vermeyen tek nedendir. Spinoza'nın "olan her şey ya kendinde ya da başkasındadır"<sup>51</sup> sözü, Tanrının zorunlu doğası ile çokluğun bu zorunluluktan doğan nedensel yapısına gönderme yapar. Diğer bir deyişle varlık nedeni kendinde olan şey Tanrıdır, başkasında olan ise üretimlerdir. Bu bağlamda Tanrı sonsuz, yaratılanlar ise sonlu olur. Çünkü "doğada bir şey tarafından sınırlanabilenin kendi türünde sonlu [in suo genere finita] olduğu söylenir."<sup>52</sup> Doğadaki her şey sınırlanabilmesi ve belirlenebilmesi açısından sonludur. Ancak yaratılanların sonlu olması varoluşları bakımından mümkünlük değil zorunluluk arz eder. Çünkü sonlu varlık zorunlu varlık tarafından üretilmiştir. Bu açıdan bakıldığında sonlu varlık asla mümkün varlık değildir.<sup>53</sup>

Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi sınırsız sonsuz ile sınırlı sonlu arasındaki ilişki olarak da görebiliriz ki, kimi yerde bu ilişki nedensellik

<sup>47</sup> Spinoza, *Ethica*, I, Ö28, Not

<sup>48</sup> Spinoza, *Short Treatise*, s. 56

<sup>49</sup> Spinoza, *Mektuplar*: 64. Mektup, s.311

<sup>50</sup> Spinoza, *Törebilim*, B1, Ö28, Tanıt

<sup>51</sup> Spinoza, *Törebilim*, B1. Ö4

<sup>52</sup> Spinoza, *Törebilim*, B1, T2

<sup>53</sup> Hadi Rızık, *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012, s.51

kategorisi altında ele alınır.<sup>54</sup> Doğada her olay yatay ve dikey nedensellik bağının kavşağındadır. Bir şeyin zamansal ve nedensel olarak bir önceki ve sonraki şeyle bağı yatay, bu ilişkinin nedensel olarak ezeli ve ebedi ilkelerle bağı ise dikeydir.<sup>55</sup> Tanrı ile şeyler arasındaki dikey bağı Spinoza'nın şu sözlerinde görebiliriz: "Olan her şey Tanrıdadır ve Tanrı yoluyla kavranmalıdır ve öyleyse Tanrı onda olan şeylerin nedenidir ... Tanrının dışında kendinde olan hiçbir şey olamaz ... Tanrı öyleyse tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir."<sup>56</sup> Dolayısıyla Tanrı şeylerle ilişkisi bakımdan içkin nedendir. Ancak Spinoza yorumcularından Garrett, sonlu şeyler aslında bir dereceye kadar kendilerindedir iddiasıyla bu duruma farklı bir yorum getirir. Garrett'a göre Spinoza'nın metafiziğinde "Tanrı her şeyin kısmi nedenidir ve her şey kısmen Tanrıdadır" ifadesi genel bir ilke olarak kabul görmez. Oysa Spinoza'nın 'her şey kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar' (b3,ö6) önermesi, sonlu şeylerin bir dereceye kadar kendilerinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla tikel şeyler kısmen de olsa kendilerindedir ve kısmen de olsa kendileri yoluyla kavranabilir.<sup>57</sup> Onu bu konuda destekleyen başka bir Spinoza yorumcusu Rocca, nedensellik bağını irdelerken modusların diğer moduslarla ilişkisinin daha karmaşık hâl aldığını ifade eder. Ona göre örneğin bir masanın yetkin nedeni dülger değildir. Masanın nedeni dülgerin hareketlerinin nedeni gibi başka sonlu modusları da içeren ve en sonunda Tanrıya dayanan bir örüntü içindedir. Masaya kısmen de olsa dülger neden olduğundan, masa en azından bir dereceye kadar da olsa dülgere bağlıdır. Şimdi burada iki tür nedensel ilişkiyle karşılaşırız; marangoz ile masa arasındaki nedensel ilişki özsel olmayan nedensellik, masa ile Tanrı arasındaki ise özsel olan nedensellik türüdür.<sup>58</sup> Bir başka yorumcu olan Malemad'e göre Spinoza özsel ve özsel olmayan nedensellik şeklinde bir ayrıma gitmez. Ona göre Tanrı şeylerin geçici değil, içkin nedenidir önermesi içkin ve geçici neden arasındaki ayrımı gösterir. Bu önermeden içkin nedenin etken bir neden olduğunu ve etkisinin de nedende olduğunu anlarız yani, neden ve sonuç aynı yerdedir. Geçici neden ise etken bir nedendir ama sonucu nedende değildir yani, sonuç nedenin dışındadır. Şimdi masa kısmen

<sup>54</sup> John Caird, *Spinoza, Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1888, s.166*

<sup>55</sup> Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction, New York: Cambridge University Press, 2006, s.101, 102*

<sup>56</sup> Spinoza, *Törebilim, B1, Ö18, Tanıt*

<sup>57</sup> Don Garrett, "Spinoza's Conatus Argument" *Spinoza: Metaphysical Themes, Biro and Koistinen (eds.), Oxford University Press: Oxford, 2002, s.139, Not31*

<sup>58</sup> Micheal D. Rocca, 'Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza', *Interpreting Spinoza: Critical Essays, Charlie Huenemann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press 2008: 43, 45*

de olsa dülgerdedir dersek dülger masanın geçici nedeni olur.<sup>59</sup> Oysa "Tanrının kendinin nedeni olduğunun söylendiği aynı anlamda ona tüm şeylerin nedeni de denmelidir."<sup>60</sup> Böylece Spinoza içkin nedeni diğer nedensellik bağlarından kurtarmış olur. Ve içkin neden üretmek için sadece kendinde kalmakla yetinmez ürettiği de kendinde kalır.<sup>61</sup>

Sonuç olarak "her şey Tanrıdadır, ve ona öylesine bağımlıdır ki, onsuz ne olabilir ne de kavranabilir."<sup>62</sup> Olan her şey Tanrıdaysa, Tanrı ve Doğa özdeş bir konuma gelir. Öyle ki Spinoza *Etika*'nın dördüncü bölümünün önsözünde olduğu gibi Tanrı ya da Doğa (*Deus, sive Natura*) tabirini kullanır. Spinoza yorumcularından Nadler ise 'her şey Tanrıdadır' ile 'Tanrı ya da Doğa' ifadelerindeki belirsizliğe dikkat çeker. Şöyle ki, Tanrı doğanın bütünü müdür yoksa onun değişmez, temel, ezeli-ebedi yönleri midir? Bu soruya getirilen ilk yoruma göre; mademki her şey zorunlu olarak Tanrıdadır o halde doğanın bütünü Tanrıyla aynı olmalıdır. Böylece Tanrı hem töz ve onun *atributumları* gibi doğanın evrensel öğelerinin hem de en aşağı seviyelerdeki şeylerin bütünüyle özdeş olur. İkinci yoruma göre; mademki Tanrı ve özel şeyler arasındaki ilişki daha çok dışsaldır, o halde Tanrı sadece her şeyi yöneten nedensel ilkeler ve evrensel doğa ile özdeş olmalıdır.<sup>63</sup> Dolayısıyla Tanrı ya tözlerin, sıfatların ve modusların tümü olacak ya da sonlu moduslar sonsuz moduslarca üretildiğinden bu ikisi içinden sonlu modusları dışlayacak alanla özdeş olacak. Ancak dışlanma gibi bir durum söz konusu değildir çünkü, Spinoza "Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker nedenidir"<sup>64</sup> der. Dolayısıyla Spinoza Tanrı ile Doğayı özdeşleştirirken, Doğanın hem *naturans* (doğalaştırılan) hem de *naturata* (doğalaştırılan) bir yönü olduğunu ifade eder. Böylece Tanrı Doğanın hem aktif hem de pasif boyutu olur; ya da başka bir deyişle neden olan ve neden olunan.<sup>65</sup> Ve böylece *natura naturans* ve *natura naturata* iki farklı açıdan aynı şeyi ifade etmiş olur. Ancak doğalaştırılan doğa (sonsuz) ve doğalaştırılan doğa (sonlu) arasındaki bağ gevşektir ve onlar zıt karakterlere sahip oldukları sürece de öyle kalmalıdır.<sup>66</sup> Bu bağa karşılıklı denk geliş ya da düzen özdeşliği de diyebiliriz ki, bu paralelizm olarak adlandırılır. Her ne kadar Spinoza metafiziğinde

<sup>59</sup> Yitzhak Y. Melamed, 'Spinoza's on Inherence, Causation, and Conception', Journal of The History of Philosophy, Volume 60, 2012, s.372

<sup>60</sup> Spinoza, *Törebilim*, B1, Ö25. Not

<sup>61</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 Ders*, (çev. Ulus Baker), İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004, s.94

<sup>62</sup> Spinoza, *Törebilim*, I, Ö29, N.

<sup>63</sup> Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, s.81, 82

<sup>64</sup> Spinoza, *Törebilim*, I, Ö25

<sup>65</sup> Steven Nadler, *Spinoza's Ethics An Introduction*, s.83

<sup>66</sup> Elmer Powell, *Spinoza and Religion*, s.159, 160

paralelizm sözcüğünü kullanmasa da, gerçekliğin tümünü içkin bir Tanrı ve içkin bir nedensellik bağlamında ele aldığı için bu haklı bir kullanım olurdu. Ancak paralelizm sıfatlar ve kipler arasındaki bağlantı özdeşlikten çok bir ilke eşitliği olabilir. Spinoza farklı sifattan modusların düzen ve bağıntılarının aynı olduğunu söylediğinde, onların bağlı oldukları ilkelerin de eşit olduğunu söylemek ister.<sup>67</sup> Çünkü doğayı ister uzam ister düşünce sıfatı altında kavrayalım, orada bir ve aynı düzenle ya da bir ve aynı nedenler zinciriyle karşılaşırız.<sup>68</sup> İnsanın düşünür bir varlık olması ve Tanrıyı düşünerek kavraması,<sup>69</sup> *natura naturans* ve *natura naturata* arasındaki ayırmadan hareketle geçici anlağın ezeli ve ebedi anlık ile ilişki kurabileceğini gösterir. Aynı zamanda bu ayırım yetkin bir varlığın zorunluluğuna da işaret eder.<sup>70</sup>

Her şeyin Tanrıda olması ya da her şeyin Tanrıdan çıkması Tanrının zorunluluk içeren doğasının gereğidir; tıpkı üçgenin doğasından üç açının iki dik açıya eşit olarak çıkması gibi.<sup>71</sup> Burada ki gereklilik ifadesi Tanrı söz konusu olduğunda içsel bir zorunluluğa işaret eder. Moduslar söz konusu olduğunda ise durum farklıdır çünkü onlar tözün ifadeleri olduklarından tözler gibi zorunlu varoluş içermezler ya da özgür değillerdir.<sup>72</sup> Ama yine de moduslar Tanrının zorunlu doğasının içsel birer parçasıdır. Çünkü "Tanrı kendini sıfatlarda ifade eder, sıfatlarda kendilerini onlara bağlı olan kiplerde ifade ederler: Doğanın düzeni Tanrıyı işte böyle açığa vurur."<sup>73</sup> Eğer biz Tanrının dolaylı ifadeleri olan modusları bilmek ve kanıtlamak istiyorsak, onları kendi dışsal nedenler bağlamında ele almalıyız. Çünkü onlar sadece dış nedenler vasıtasıyla bilinebilir. Oysa Tanrı varlığını dışsal bir nedene borçlu olmadığından kendini kendisi aracılığıyla bilinir kılar.<sup>74</sup> Spinoza Tanrının zorunluluğuna dair dört kanıt öne sürer, bunlardan 1, 2 ve 4. kanıtlar *a priori*, 3. kanıt ise *a posteriori*'dir. 1. kanıt: Tanrı tözdür ve kendi varoluşunu kendisi belirlediğinden varolmak zorundadır. 2. kanıt: Olumsal varlıkların tümü kendi koşullarını belirleyen varlığın zorunlu bir sonucu olarak vardır. Böylece olumsal varlığı kabul etmek demek, kendini belirleyen varlığı da kabul etmek demek olur. Ve eğer O her şeyi kapsayan ve mükemmel bir varlıkta, onun varoluşu tamamen zorunluluk gereğidir. 4. kanıt: Bu kanıtlama Tanrının mutlak gerçekliği ile onun mutlak gücünün özdeşliği üzerinedir.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.109, 110

<sup>68</sup> Spinoza, *Törebilim*, B2, Ö7, Not

<sup>69</sup> Spinoza, *Törebilim*, B2, Belitle 2

<sup>70</sup> Richard Mckeon, *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, Green: London 1928, s.174

<sup>71</sup> Spinoza, *Ethica*, I, ÖXVII, Ö2. S.

<sup>72</sup> Spinoza, *Ethica*, s.28, 29

<sup>73</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.59

<sup>74</sup> Spinoza, *Short Treatise*, Ch.1, 20

Eğer bir şey varlığını kendi gücünden alıyorsa, o, sınırsız gerçekliğe ve sınırsız güce sahip olan Tanrıdan başkası olamaz. 3. Kanıt: Bu kanıt 4. kanıtla aynı kavrayışı içerir ama *a posteriori*'dir, yani varlığımız ya kendi doğamızın zorunlu bir sonucudur ya da başka bir varlığın zorunlu sonucudur. Her iki durumda da varoluşumuz zorunlu olarak bir şeyin var olduğunu gösterir. Eğer öyleyse sonsuz olan Tanrının var olmaması imkânsızdır. Aksi halde sonsuz varlık sonlulardan daha az güçlü olurdu.<sup>75</sup> Oysa Tanrının gücü onun doğası gereğidir. Böylelikle zorunluluk kendi nedeni olmayı ve kendi nedeniyle çıkışı açıklar. Tanrının doğası varlık ve var oluş için zorunlu olur.<sup>76</sup>

### Sonuç

Farabi ve Spinoza bağlamında ele aldığımız Tanrı ve varolanlar arasındaki ilişki sorununa birkaç pencereden bakmak gerekir. Öncelikle Farabi Tanrı'nın ne olduğunu, hangi sıfatlara sahip olduğunu ve Tanrıdan çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklarken Aristoteles ve Plotinus'un düşüncelerinden yararlanmıştı. Ancak bu etkilenmelerin ötesinde, Bir ve Çok'a dair özgün bir yaratma modeli geliştirerek felsefesini taçlandırmıştır. Bu sistemde Tanrının özü gereği zorunlu varlık olduğu fikri yeni bir düşünce olarak değer görür ve hem ardıllarını hem dolaylı yollardan başka düşünürleri etkiler. Farabi'nin Tanrı özü gereği zorunludur düşüncesi Maimonides vasıtasıyla Spinoza'ya kadar ulaşır. Spinoza açısından merkezi bir öneme sahip olan bu düşünce her iki filozofun metafizik sistemlerinin özü zorunlu varoluş içeren Tanrı üzerine kurulduğunu gösterir. Ancak Spinoza metafiziğinde Tanrı varlık dünyası ile ilişkisinde içkinlik gösterirken, Farabi metafiziğinde aşkın bir konuma yerleşir. Spinoza'ya göre Tanrı ya da Doğa, doğanın aktif olan, eyleyen, üreten yönü ile pasif olan, üretilen yönünün tamamını kapsar. Böylelikle varlığın bütünü Tanrı, *attributumlar* ve *moduslar* oluşturur. Ancak bunlar aynı ontik düzlemde olsalar da, bir ve özdeş kabul edilemezler. Farabi'nin metafiziğinde ise Tanrı şeylere ontolojik, etik ve lojik açıdan aşkın bir konumdadır. Şöyle ki, onun sisteminde saf akıl olan ve kendi özünü düşünen Tanrı, varolanlara doğrudan sirayet etmeksizin sudûra imkân verir. "Tanrı'dan çıkan varlıklar, ondan uzaklaşmaları ölçüsünde silikleşir, değerlerini yitirir ve ontolojik ağırlıklarından ve sonuç olarak da varlıklarından bir şeyler eksilir. O halde Bir ile Çok arasında taşma

<sup>75</sup> Harold Joachim, *A Study of The Ethics of spinoza*. s.45-48

<sup>76</sup> Naciye Atış, (2015), "Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı Ve Özgürlük Kavramları İle İlişkisi", *Flsf Dergisi*, Sayı 19, s.109

kuramı yoluyla kurulmaya çalışılan süreklilik ilişkisinin bedeli, basamaklı bir düzen tasarımıdır. (...) Oysa Spinoza, bu kuramda bireysel varlığa tanınan konuma karşı olduğu gibi, aralarındaki ilişkiyi açıklamakta kullanılan bu yöntem ve dile de karşı çıkar.<sup>77</sup> Ona göre Tanrı ve sonlu-sonsuz şeyler arasında ontolojik değil mantıki anlamda öncelik sonralık derecelendirmesi vardır. Böyle bir yapı ontolojik ve etik anlamda üstünlük gösteren hiyerarşik bir düzen içermez. Bütün bir varlık dünyası Tanrının üretimleri olarak sıkı bir nedensellik ve zorunlulukla ona bağlıdır.

Sonuç olarak, Farabi ve Spinoza felsefelerinde Tanrı ve varolanlar arasında kurulan ilişki Antik Yunan, İslam, Yahudi ve Batı felsefelerinin <sup>78</sup> zengin düşünce öğeleriyle bezenerek iki güçlü yaratılış modeli olarak karşımıza çıkar. Şu farkla ki, Farabi'nin 'Tanrı akıl ve irade gücüyle mantıksal bir zorunluluk içinde çokluğu kademeli olarak taşımıştır' düşüncesi yerini Spinoza'da 'Tanrı'nın zorunlu doğası çokluğu aynı zorunlulukla üretir' düşüncesine bırakır.

---

<sup>77</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY, 4. Baskı, 2010, s.80

**KAYNAKÇA**

- Aristoteles, (2014). *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları
- Arnaldez, Roger, (1979). *'Farabi'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Alem'*, (çev. Hayrani Altıntaş), Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Cilt 23, Sayı 1
- Arslan, Ahmet. (2013). *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Atış, Naciye, (2015), *"Spinoza Felsefesinde Zorunluluk Kavramının Tanrı Ve Özgürlük Kavramları İle İlişkisi"*, Flsf Dergisi, Sayı 19.
- Atış, Naciye, (2013). *"Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı"*, Beytülhılme Felsefe Dergisi, 3(1)
- Bumin, Tülin. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY, 4. Baskı
- Caird, John. (1888). *Spinoza*, Philadelphia: J. B. Lippincott Company
- Çubukçu, İbrahim. A. (1977). *İslam Düşünürleri*, Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Deleuze, Gilles. (2004). *Spinoza Üzerine 11 Ders*, (çev. Ulus Baker), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Deleuze, Gilles. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, (çev. Alber Nahum), İstanbul: Norgunk Yayınları
- Farabi, (2014). *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesail)*, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları
- Farabi, (1990). *el-Medinetü'l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman), İstanbul: MEB Yayınları
- Farabi, (2012). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yayınları
- Farabi, (1986). *İlimlerin Sayımı*, (çev. Ahmet Ateş), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Farabi, (1974), *Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, (çev. Hüseyin Atay), İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara
- Fraenkel, Carlos. (2006). *'Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura'*, Journal of the History of Philosophy 44 : 169-215



- Garrett, Don. (2002). "Spinoza's Conatus Argument" Spinoza: Metaphysical Themes, Biro and Koistinen (eds.), Oxford University Press: Oxford
- Hammond, Robert. (1947). *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence in Medieval Thought*, New York: The Hopson Book Press
- Joachim, Harold. H., (1901). *A Study of The Ethics of Spinoza*, London: Clarendon Press
- Jones, Edward. (1903). *The History of Philosophy in Islam*, London: Luzac&co
- Küyel, Mübahat. (1972). 'Değer ve Farabi', Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 20, Sayı 1
- Mckeon, Richard. (1928). *The Philosophy of Spinoza*, Longmans, Green: London
- Melamed, Yitzhak. Y. (2012). 'Spinoza on Inherence, Causation, and Conception', Journal of The History of Philosophy, Volume 50, Number 3, July
- Nadler, Steven. (2006). *Spinoza's Ethics An Introduction*, New York: Cambridge University Press
- Platon, (2014). *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), Ankara: İmge Yayınları
- Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yay., 2008, s.145
- Powell, Elmer. E. (1906). *Spinoza and Religion*, Chicago.
- Rocca, Micheal. D. (2008). 'Rationalism run amok: representation and the reality of emotions in Spinoza', *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Charlie Huenemann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press
- Rızk, Hadi. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul: İletişim Yayıncılık
- Roth, Leon. (1963). *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York: Russell & Russell
- Spinoza, (1963). *Short Treatise, on God, Man, and His Well-Being*, (translate. A. Wolf), New York
- Spinoza, (1996). *Törebilim*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları
- Spinoza, (2013). *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Spinoza, (2014). *Mektuplar*, (çev. Emine Ayhan), İstanbul: Dost Kitabevi

