

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2020

Cilt | Volume: 3 - Sayı | Number: 5

BAYLE, SPINOZA VE PANTEİZM MESELESİ

Bayle, Spinoza and the Question of Pantheism

Mehmet Sait REÇBER, Prof. Dr.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ankara University Faculty of Divinity
msreçber@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4438-8209>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 19.05.2020

Kabul Tarihi | Date Accepted: 25.06.2020

Atıf | Cite As

REÇBER, M. S. "Bayle, Spinoza ve Panteizm Meselesi". Din ve Felsefe Araştırmaları 3 (2020): 5-27

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.



BAYLE, SPINOZA VE PANTEİZM MESELESİ

Mehmet Sait REÇBER

ÖZ

Bu makale panteizm meselesini Bayle'in Spinoza'nın cevher monizmine yaptığı eleştiri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bayle'in Spinozacı bu metafiziksel yaklaşıma yönelttiği eleştirilerin temelinde Tanrı ile Tabiat'ı ontolojik olarak özdeşleştirmenin tutarsızlıklar içerdiği, bunun Tanrı'ya birbiriyle çelişen nitelikler atfetmek noktasında bir takım saçma sonuçlar doğurduğu iddiası bulunmaktadır. Yine, Bayle'e göre, Spinoza'nın yaklaşımı Tanrı'ya eksiklikler (mükemmellikle bağdaşmayan nitelikler) atfetmek noktasında da İlâhî mükemmellikle ilgili temel sezgilerimize ters düşmektedir. Bayle'in eleştirisini Spinoza'nın metafiziğine dair günümüz tartışmaları bağlamında ele alan makale, Bayle'in yönelttiği itirazların bir kısmının yanıtlanabileceği düşünülse de eleştirisinin temelde, Spinoza'nın Tanrı ile âlem arasında temel bir ontolojik ayırım yapmamasından dolayı önemini koruduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bayle, Spinoza, Tanrı, Cevher, Nitelik, Âlem, Panteizm, Ateizm, Aşkınlık, İçkinlik.

I

Spinoza'nın metafiziğinin anlaşılmasında hayatî bir öneme sahip görünen "*Var olan her şey Tanrı'dadır*"¹ iddiasının tam olarak ne anlama geldiği, nasıl bir Tanrı-âlem ilişkisini öngördüğü farklı yorumlara konu olmuştur. Bunun başlıca sebebi herhalde onun tek cevher olarak gördüğü Tanrı'yı aynı zamanda Tabiat'la (âlem'le) özdeşirmesi, bütün varlıkları Tanrı'nın sonsuz doğasının sonuçları/açılımları olarak görmüş olmasıdır. Böyle bir özdeşleştirmenin sonuçta âlemden ayrı bir Tanrı veya Tanrı'dan ayrı bir âlem tasavvur etmeye imkân verip vermediği, Tanrı'nın kendi başına bağımsız varlığından söz edilip edilemeyeceği gibi sorular bu düşüncenin panteist, panenteist, materyalist veya ateist gibi farklı şekillerde yorumlanmasına sebebiyet vermiştir.² Öyle ki Spinoza'nın bu düşüncesini panteizm, hatta ateizm ya da ateizmin bir formu olarak yorumlayanlar kadar onu gerçek bir Tanrı tasavvurunun, tanrısal ihtişamın en güzel ifadesi olarak görenler de olmuştur. Öyle ki Alman şair Novalis, bu yaklaşımın mistik boyutunu vurgulamak için Spinoza'yı 'Tanrı'yla sarhoş olmuş adam' olarak tasvir ederken; Spinoza'nın felsefesiyle tanıştığında heyecanını gizlemeyen Nietzsche kendi düşüncesiyle

¹ Benedict de Spinoza, *Ethics*, ed. M. J. Kisner, İng. çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), I, Proposition 15.

² Bu konuda bir değerlendirme için bkz. M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 157-168.



benzerliği bağlamında özgür iradenin reddi, evrende teleolojik ve ahlâkî bir düzenliliğin ve amaçsallığın bulunmadığı gibi ortak noktalara dikkat çekmiştir.³

Spinoza (1632-1677)'yla aynı dönemde yaşamış olan Pierre Bayle (1647-1706) *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük (Dictionnaire Historique et Critique)* adlı eserinde Spinoza'ya uzunca bir yer verip, onun felsefesini -antik ve modern, Batı ve Doğu dayanakları olsa da- bütünüyle yeni bir yöntemle ortaya konulan sistematik bir ateizm olarak görmüştür.⁴ Bu yazımızda Bayle'in Spinoza eleştirisiyle başlattığı tartışma bağlamında Spinozacı Tanrı-âlem anlayışının temel dinamikleri ile panteizm meselesini süregiden tartışmalar çerçevesinde irdelemeye çalışacağız. Bayle'in Spinoza felsefesini eleştirisi sadece erken dönemde kaleme alınmış olması nedeniyle değil, aynı zamanda ayrıntılı bir değerlendirme olarak bu konudaki temel yaklaşımlardan birini temsil etmesi açısından önemli görünmektedir.

Panteizm tartışmalarında muhtemelen en sık karşılaşılan sorunların başında bu yöndeki bir iddianın nasıl anlaşılacağı ya da doğru anlaşılıp anlaşılmadığı şeklindeki bir zorluğun geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bayle'in de Spinoza eleştirisindeki endişesi, yönelttiği eleştirilerin onun felsefesini doğru anlamadığı şeklindeki gibi bir iddiayla karşılaşabileceği ve böylece hedefini bulamayabileceği düşüncesi olmuştur. Böyle bir muhtemel itirazı bertaraf etmek için Bayle eleştirisinde Spinoza'nın başka türlü nasıl anlaşılabilir seçeneklerini devre dışı bırakmak için ciddi bir çaba göstermiştir. Bayle'e göre Spinoza'nın öğretisi "(1) âlemde sadece bir cevherin var olduğu; (2) bu cevherin Tanrı olduğu ve (3) maddi uzama sahip bütün tikel varlıkların -güneş, ay, bitkiler, hayvanlar, insanlar, onların hareketleri, fikirleri, hayalleri, arzularının- Tanrı'nın modifikasyonları olduğu"⁵ şeklinde üç temel iddiaya dayanmaktadır.

Spinoza'nın öğretisinin bu üç iddiayı gerektirmediği şeklindeki bir itiraza Bayle'in yanıtı onun, felsefesinin birçok kimse tarafından böyle anlaşılmasına neden mahal verdiği, şayet herkesin kullandığı sözcüklere yeni anlamlar yüklemişse bunu neden belirtmediği şeklindedir. Bu bağlamda Bayle, evvela 'cevher' kavramıyla Spinoza'dan farklı bir şey anlamadığını, yani 'cevher'le ezeli, zorunlu, varlığı kendinden olan, varlığı için hiçbir nedene bağlı olmayan bir şeyi kastettiğini belirttikten sonra bu tek cevherin ancak Tanrı olabileceği görüşünü yanlış anladığına dair bir gerekçenin olamayacağını altını çizer. Cevher kavramından ziyade Spinoza'nın 'modlar', 'modaliteler' veya 'modifikasyonlar'la farklı şeyler kastetmiş olabileceği akla gelse de, Bayle'e göre, bu noktada aksini belirtmediği için Spinoza'nın bu terimlerle olağan anlamlarının dışında başka şeyler öngördüğünü düşünmek için bir neden yoktur. Filozofların bu bağlamdaki genel düşüncesi varlığın cevher ve araz şeklinde ikiye ayrıldığı, bunlardan ilkinin

³ Spinoza'nın felsefesine dair bu farklı değerlendirmeler için bkz. Edwin Curley, *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), vii-viii.

⁴ Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, İng. çev. R. H. Popkin (Indianapolis: Bobbs-Merill Co., 1965), ("Spinoza" Maddesi), 288.

⁵ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 330.



kendinde (ya da bağımsız) varlık, ikincisinin ise başkasında (ya da bağımlı) varlık olduğu şeklindedir. Kartezyen anlayışa referansla da Bayle, cevherin öncelikle 'yaratılmamış' ve 'yaratılmış' şeklinde ikiye ayrıldığına, yaratılmış cevherin de ruh ve madde olarak iki başlık atında tasavvur edildiğine dikkat çeker.⁶

Spinoza'nın da Kartezyen geleneğin bir düşünürü olarak bilindiğini hatırlatan Bayle'e göre, onun bu terimleri Descartes'ın 'mod' dediği şeyle aynı anlamda kullanmış olduğu düşünüldüğünde, 'modifikasyon' terimiyle de bir cevherle ilişkili bir var olma biçimini anladığı sonucuna varılacaktır. Maddenin bir yerde bulunması, sükûn veya hareket halinde olması ilişkisi veya insan ruhunun (zihninin) sevgi, acı ya da (bir şeyi) tasdik etme ilişkisi gibi. Böylece burada Aristoteles'in 'araz' terimine atfettiği, öznenin (konunun) bir parçası olmadıkları halde ondan ayrı var olamayan, ancak öznenin varlığının onların yokluğundan etkilenmediği şeklindeki anlama bağlı kaldığı söylenebilir. Evvela, Bayle'e göre, Spinoza'nın kastettiği anlamda âlemde bir tek cevherin bulunduğu ve bu cevher tanımına da sadece Tanrı'nın uygun düştüğü düşüncesine her geleneksel dindar katılacaktır. Ontolojisini 'cevher' ve 'cevherin modifikasyonları' şeklindeki bir ayrımına dayandırdığı (yani Descartes'tan farklı olarak ruh ve maddeye cevher demediği) dikkate alındığında Spinoza'nın, maddeyi ve insan ruhunu cevherin sadece modifikasyonları olarak gördüğü sonucuna varılacaktır. Dolayısıyla 'cevherin modifikasyonları' ile Kartezyen düşünürlerin 'modlar' dedikleri şeyler örtüşmekle birlikte burada Spinoza'nın 'yaratılan cevher'e atfedilen mahiyet ve nitelikleri kastetmediği düşünülebilir. Esasen, Bayle'e göre, Spinoza'nın 'modifikasyonlar'a ontolojik bağımlılıklarından dolayı cevher demekten imtina ettiği düşünüldüğünde onun bu düşünürlerle olan anlaşmazlığının sadece dilsel (lafzî) olduğu çıkarımında bulunmak da mümkündür. Bayle bu bağlamda Spinoza'nın 'cevher' kavramını Descartes'tan daha dikkatli bir şekilde kullandığını düşünmenin, yani 'yaratılmış cevherler' şeklindeki hiçbir modun/ şeyin Tanrısız var olmayacağı düşüncesinin memnuniyet verici bir sonuç doğuracağını ifade etse de böyle bir yorumun doğru olabileceği kanaatinde değildir.⁷

Bayle'e göre, Spinoza'nın tek cevhere atfettiği bu modifikasyonlar arasında gerçek bir ayrımı gözetmediği, birinin diğerinden ayrıldığı, dolayısıyla birisi için doğru olan bir hükmün diğeri için yanlış olduğu düşünüldüğünde karşı karşıya kalınan sorun birbiriyle çelişen iki şeyin aynı özne (cevher) için aynı anda nasıl doğru olabileceği sorusu olacaktır.⁸ Ancak, öncelikle maddeye dair bir modifikasyonun sergilediği gerçek bir özelliğin Tanrı'yla ilişkisinin ne olduğu net olarak yanıtlanmalıdır. Bir şeyin Tanrı tarafından kuşatılması, ona nüfuz edilmesi, Tanrı'dan dolayı var olması veya onsuz var olamaması, Bayle'e göre, onun Tanrı'nın bir modifikasyonu olduğunu göstermek için yeterli değildir. Böyle bir modifikasyonun tıpkı bir cisimdeki hareket, bir ruhtaki (zihindeki) düşünce gibi olması gerekir. Şayet

⁶ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 330-331.

⁷ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 332-334.

⁸ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 334.



'Tanrı'nın cevheri', Spinoza'ya göre, uzama ait hareketin veya beşeri düşüncelerin mahalli *değilse* itiraz edilecek bir husus olmayacaktır. Ancak 'Tanrı'nın cevheri' maddenin, her tür uzamın ve düşüncenin (tıpkı Descartes'ta olduğu gibi uzam hareketin, ruh da duyum ve düşüncelerin) mahalli ise bu konuda yapılan itirazlar kaçınılmaz olacaktır. Bayle, Spinoza'nın savunduğu görüşün bu ikincisi olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Spinoza'nın düşüncesinde 'modifikasyon' teriminin karşılığı Descartes'ın 'yaratılmış cevher' olarak adlandırdığı şey değildir. Ya değilse, Spinoza'nın diğer varlıklar (*mahlûkat*) ile Tanrısal cevher arasında bir ayrıma giderek, bu varlıkların Tanrı'dan gayri olan bir şeyden veya yoktan var edildikleri şeklindeki bir düşünceyi benimsemesi gerekirdi. Ne var ki, Bayle'e göre, Spinoza'nın metinlerinde ona böyle bir görüşü atfetmenin herhangi bir temeli olmadığı gibi, tam tersine uzamın Tanrı'nın özsel bir sıfatı olduğu sonucunu çıkarmak için pek çok neden bulunmaktadır. Tanrı böyle bir uzam sıfatına ezeli ve zorunlu olarak sahip olduğundan (onun) varlığından ayrı düşünülemez. Bunun doğal bir sonucu olarak ay, güneş, dünya, insanların ve hayvanların bedenleri gibi cisimler Tanrı'nın bu uzam sıfatının belirlenimlerinden başka şeyler değildir. Spinoza bu varlıkların Tanrı'nın söz konusu uzam sıfatından müteşekkil olmadıklarını düşünmüş olsaydı, yer kaplayan bu varlıkların yoktan var edildiklerini söylerdi; yaratmayı reddetmezdi. Bu durumda Spinoza, Tanrı'nın bu cisimsel varlıkların maddi nedeni olduğunu, ondan gayri olmadıklarını kabul etmek durumundadır.⁹ Sonuçta, Bayle'e göre, Spinoza'nın Tanrı'sı kendisini ay, dünya, güneş, ağaç vb. varlıklar şeklinde değiştirebilen/ dönüştürebilen bir varlık olduğu için bu varlıkların Tanrı veya Tanrı'nın bu varlıklar olduğu gibi bir sonuç kaçınılmaz olacaktır. Bir başka deyişle, Spinoza'nın Tanrı anlayışında, Tanrı ile bu varlıklar arasında bir özdeşlik söz konusudur; cisimlerin hareketleri ve insanların düşünceleri *Tanrı'da* gerçekleşen şeylerdir. Zaten, Bayle'e göre, geleneksel anlamda yaratma fikrini kabul etmeyen Spinoza için başka bir seçenek de bulunmamaktadır. Halbuki bu cisimlerin Tanrı'nın akletmesinin uzanımları olduğunu düşünmek bile yaratma fikriyle çelişemeyecektir, çünkü bu durumda Tanrı'da olduğu düşünülen şey üç boyutlu maddi varlıklar değil, (onların) birer fikri olacaktır.¹⁰

Görüldüğü gibi, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği temel eleştirilerin başında onun Tanrı ve uzamı birbiriyle özdeşleştirdiği (aynı şey olarak gördüğü), bunun da saçma/ kabul edilemez sonuçlar doğurduğu gelmektedir. Oysa, Bayle'e göre, âlemin bir tek cevher olması düşünülemez, çünkü uzamsal (yer kaplayan) her şey bileşik, yani parçalardan oluştuğu için bizatihi uzamın cevher olması söz konusu olamaz, ancak uzamın her bir parçası diğer parçalardan bağımsız bir şekilde cevher olabilir. Böyle bir düşünce, yani uzamın her bir parçasının cevher olduğu düşüncesinin ise Spinoza'nın düşüncesini temelinden yıkacağı açıktır. Diğer taraftan Spinoza için genel olarak uzam tek cevherin bir sıfatı olup, ondan ayrı düşünülemediği için uzamın da cevher olması (onunla bir şekilde özdeş olması)

⁹ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 335.

¹⁰ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark DD, 336-337.



kaçınılmazdır. Yani Spinoza uzamın Tanrı'dan başka bir şey olduğunu da söyleyemez, çünkü bu durumda cevherin bizatihi uzamsal olmadığı sonucu doğacaktır. Cevherin bizatihi uzamsal olmadığı düşünülduğünde ise, üç boyutlu maddeyi *yaratma*yla açıklamaktan başka bir seçenek kalmayacaktır, başka türlü – yaratma dışında- uzamsal-olan bir şeyin uzamsal-olmayan bir şeyden çıkması düşünülemez. Bir başka ifadeyle, uzamsal-olmayan bir cevherin üç boyutlu maddi varlıkların *mahalli* olması söz konusu olamaz. Ama bu durumda da bir mahalden (öznenen/ konudan) bağımsız bir şekilde var olacakları için Tanrı '*uzamsal-olmayan varlık*' ve '*uzam*' olmak üzere birbirinden bağımsız iki cevherden oluşmuş olacaktır. Bu düşünce, Bayle'e göre, Spinoza'yı Tanrı ile uzamı aynı şey olarak görmeye, evrende bir tek cevherin var olduğu ve uzamın da matematiksel noktalar gibi bileşik-olmayan basit bir şey olduğu sonucuna götürmek durumundadır. Fakat bu kabul edilemez bir şeydir, çünkü uzam denilen şey her biri farklı cevherlerden oluşan bileşik bir şeydir. Nitekim, Bayle'e göre, Skolastik düşünürlerin yerinde işaret ettikleri gibi, x için doğru olan bir p yargısı, y için doğru değilse x ve y birbirlerinden ayrı varlıklardır. Bu düşünce Spinoza'nın da teslim etmesi gereken fevkalade açık bir hakikattir, çünkü Spinoza'nın kendisine bıçakla saldıran Yahudi'yle aynı olduğunu veya yatağı ile odasının her yönden aynı olduğunu söylemesi delilikten başka bir şey olmayacaktır.¹¹

Tanrı ile uzamın doğasının –yani tanımı gereği yer kaplayan maddenin- birbiriyle bağdaşmamasının bir başka gerekçesi de, Bayle'e göre, Tanrı'dan farklı olarak uzamın/maddenin bileşik olması, parçalara bölünebilmesidir. Tanrı'nın uzamsal olduğunu düşünmek onu sonsuz parçalardan müteşekkil olan, antik düşünürlerin en düşük varlık olarak yokluğun hemen üstüne yerleştirdikleri maddeye indirgemek gibi bir sonuca götürecektir ki bu, Tanrı'nın değişmez doğasıyla bağdaştırılabilecek bir şey değildir. Burada uzamın herhangi bir bölümlenmeye konu olmadığı, maddenin de bölünebilmesi için bir kısmının diğerinden gerçekleşmesi mümkün görülmeyen uzamsal bir boşlukla ayrılması gerektiği şeklindeki bir düşünce ise, Bayle'e göre, 'bölüm/ bölümlenme' kavramının kötü bir şekilde tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Oysa a ile b 'yi birbirinden ayıran şeyin ikisi arasında yer alan c olduğu açıktır. Bir kimseyi arkadaşlarından ayıran böyle bir mesafenin başkalarınca işgal edilmiş olmasıdır. Uzamın ve maddenin bu bileşikliğine ve değişkenliğine karşın Tanrısal değişmezliğin anlamı ise bellidir: değişmezlik niteliğine sahip bir varlık ne yeni bir şeye nail olabilir ne de sahip olduğu bir şeyi kaybedebilir; dolayısıyla her yönüyle aynı kalan varlıktır.¹²

Uzam ile düşünceyi bir tek cevherde toplamanın kendi başına büyük bir sorun olduğunu belirten Bayle, bunun metalik bir alaşım veya su ile şarabın karışımı şeklinde anlaşılamayacağına dikkat çeker. Çünkü burada bir araya getirilmekten farklı olarak düşünce ile uzam bir özdeşlik ilişkisi içinde, aynı cevherin iki niteliği olmak açısından özdeşleştirilmiştir. Yine, insanların Tanrı'nın 'modaliteler'i

¹¹ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 302-306.

¹² Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 307.



olduğunu düşünmek daha da içinden çıkılmaz sonuçlar doğurmaktadır. Bütün insanların düşüncelerinden ortaya çıkan şeyler Tanrı'ya izafe edildiğinde aynı şeyleri aynı zamanda hem tasdik eden hem tasdik etmeyen, hem seven hem de nefret eden aynı varlık, yani Tanrı olacaktır. Aynı şeyi istemek ve istememek şeklindeki bir şey farklı insanlara ait olmasına karşın Spinoza'nın sisteminde birbiriyle çelişen bu iki durum tek ve bölünmez cevher için geçerli olmak durumundadır. Bu ise, Bayle için, metafiziğin en temel ilkelerini reddetmekle eşdeğerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın birbirine zıt olan beşerî düşüncelerin mahalli olduğu söylenemez; insanların düşüncelerinin biteviye değişkenliği ile Tanrısal değişmezliğin birbiriyle bağdaşmayacağı açıktır. Daha da önemlisi, insanların sahip olduğu yanlış ve kötü düşünceleri Tanrı'ya atfetmek nasıl doğru olabilir? Tanrı'nın bütün katliamların ve sefaletlerin hem öznesi hem de kurbanı olduğunu düşünmek nasıl mümkün olabilir? Spinoza'nın iddia ettiği gibi, Bayle'e göre, eğer insanlar Tanrı'nın modifikasyonlarından başka şeyler değilse, bir savaşta kendisini karşıt cephelerde savaşan fertlerde ortaya koyan/ dönüştüren Tanrı olacaktır. Böyle bir düşünce sisteminde bir savaşta ölen de öldürülen de Tanrı'nın bu yolla kendisini dönüştürmesinden, ölenlerin kılığındaki Tanrı'nın öldürenlerin kılığındaki Tanrı tarafından öldürüldüğünü söylemekten başka bir seçenek kalmayacaktır. Sonuçta, kendi kendisinden nefret eden, kendi kendisini yiyen ve kendi kendisini öldüren bir Tanrı tasavvuruyla baş başa kalmaktayız.¹³ Bütün bu beşerî eksikliklere ve ızdıraplara konu bir varlığın, varlığı kendinden (ontolojik anlamda bağımsız), sonsuz mükemmelliklere sahip olması beklenemez.¹⁴

Dahası, Bayle'e göre, Spinoza'nın düşüncesini bir an kabul edecek olursak onun yaptıklarına, başkalarını eleştirmesine de bir anlam veremeyiz: "Evela, onun bazı doktrinleri reddedip, başkalarını ileri sürerken neyi amaçladığını bilmek isterim. Hakikatleri öğretmek niyetini mi taşıyor? Yanlışlıkları çürütmeyi mi arzuluyor? Sıradan filozofların düşünceleri, Yahudilerinki ve Hıristiyanlarınkı de onun *Etik*'indekiler kadar sonsuz varlığın modları değil midir? Onlar da onun bütün spekülasyonları gibi evrenin mükemmelleşmesi için zorunlu olan gerçeklikler değil midir? Öyleyse düzeltilecek bir şeylerin olduğunu söylemeye nasıl cüret edebilir?"¹⁵

II

Spinoza'nın '*Var olan her şey Tanrı'dadır*' düşüncesinin Bayle'ci yorumu 'Tanrı'da var olma/ bulunma (*inherence*)' şeklindeki yorum olarak bilinmektedir. Kartezyen cevher-mod ilişkisine dayalı bu yoruma göre, Nadler'in özetlediği gibi, modlar cevherde bulunan şeyler olduklarından modların cevhere yüklem olmaları

¹³ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 308-312. Bayle'in bu düşüncesini çağırıştırarak tarzda Spinoza'nın düşünce sisteminin âlemi tek cevher temelinde parçalarıyla zorunlu bir bütün oluşturan, 'mantıksal monizm' olarak adlandırılabilirliğini düşünen Russell, bu durumda her önermenin (ve yüklem) tek bir konusu olacağından, öngörülen ayrımların, ilişkilerin ve çokluğun bir yanlısamadan başka bir şey olmadığını düşünmenin kaçınılmaz olacağını dile getirir. Bkz. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2001), 559-560.

¹⁴ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 313.

¹⁵ Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, remark N, 313-314.



söz konusudur. Nasıl ki hareket, hareket eden cisme bağlı ise, hareket eden cisim de Tanrı'nın bir modu/ niteliği; onun sonsuz uzam(sal) sıfatında varlığa gelen bir hadisedir. Yine, nasıl ki bir düşünce varlığını bir zihinde buluyorsa, böyle bir zihnin kendisi de Tanrı'nın sonsuz olan düşünce sıfatında gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla düşünen bir zihin ve hareket eden bir cisim Tanrı'nın sonsuz doğasının sonucu varlığa gelen modlarından başka şeyler değildir.¹⁶

Bu yoruma karşın, Spinoza'nın felsefesinin önde gelen günümüz yorumcularından olan Curley'e göre, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği eleştiriler temelde yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. Spinoza'nın düşüncesindeki modların cevherle ilişkisini Descartes'ın cevher-mod ilişkisine referansla anlamanın yanlışlığına değinen Curley, Descartes'in anlayışından farklı olarak Spinoza'nın modlarının birer nitelik değil, tikel varlıklar olduğunu ileri sürer. Ya değilse, Spinoza'nın bile Bayle'in çıkarsadığı sonuçların saçmalığına katılacağını düşünür. Aslında modları Descartes gibi (nitelikler olarak) cevher için yüklemeler şeklinde yorumlamanın anlaşılır bir düşünce olduğunu teslim eden Curley, buna karşın modların cevherde tikel varlıklar olarak var olmaları/ bulunmaları şeklinde yorumlamanın doğuracağı zorlukların da farkındadır.¹⁷ Ancak Spinoza'nın cevher-mod arasında öngördüğü ilişki, Curley'e göre, modların cevherde bulunduğu, dolayısıyla tikel varlıkların Tanrı'da bulunduğu şeklinde değil, Tanrı'nın bu varlıkların *nedeni* olduğu, yani ondan ortaya çıktıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Bu varlıklar (modlar), bir başka ifadeyle, Tanrı'yla özdeş olan sıfatları tarafından belirlenen ve varlığa çıkan şeyler olup, ona *nedensel* olarak bağımlı olan şeylerdir.¹⁸

Tikel varlıkları ifade eden modların Tanrı'yla özdeş olan *düşünce* ve *uzam* sıfatlarıyla ilişkisine, yani bu varlıkların söz konusu tanrısal sıfatlardan nasıl ortaya çıktığı sorusuna gelince Curley, böyle bir ilişkinin zamansal olamayacağını, hem sıfatların hem de modların ezeli olduğu kanaatinde. Böyle bir ilişki mantıksal da olamaz, çünkü mantıksal gerektirme varlıksal değil, önermesel düzlemde gerçekleşen bir şeydir. Curley'e göre, böyle bir ilişki varlıksal düzlemde genel olgular arasında gerçekleşen nedensel olarak bağımlı olmak ile (bunun bir *karşılığı* olan) düşünsel (ya da önermesel) düzlemdeki mantıksal bir gerektirme şeklinde yorumlanabilir. Böyle yorumlandığında Spinoza'nın bütün sonsuz ve ezeli modların uzam sıfatıyla ilişkisi onların uzam sıfatından veya uzamın doğasından doğrudan (zorunlu olarak) ortaya çıkması şeklinde anlaşılabilir. Bu da yer kaplayan bütün varlıkların, onlara (yer kaplayan varlıklara) ilişkin temel yasalardan doğdukları şeklindeki bilimsel bir iddia şeklinde anlaşılabilir.¹⁹ Curley'in bu yorumuna göre, Nadler'in de işaret ettiği gibi, Spinoza Tanrı'nın doğası (dolayısıyla kudreti) *ile* bütün bu varlıkları idare eden en temel (bilimsel) yasalar arasında bir

¹⁶ Steven Nadler, "“Whatever is, is in God”: Substance and things in Spinoza's Metaphysics," *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, ed. Charlie Huenemann (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 58-59.

¹⁷ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 18.

¹⁸ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 19.

¹⁹ Curley, *Spinoza's Metaphysics*, 59.



özdeşleştirmeye gitmekte, bu varlıkların 'Tanrı'da' olmalarını veya onun 'doğasından doğmaları'nı ise onların bu yasalar tarafından *nedense* olarak belirlenmiş, anlaşılır kılınmış olmaları şeklinde anlamaktadır. Tanrı böylece sonsuz modların yakın nedeni olduğu gibi, sonlu modların da uzak nedeni olduğu için sonlu modlar Tanrı'yla özdeş olmayıp, onda bulunmamaktadır. Dolayısıyla, onların Tanrı'yla ilişkisi onun sonsuz sıfatlarını ifade eden (oluşturan) yüksek basamaklı Tabiat yasalarınca belirlenmiş olmaları şeklinde anlaşılmalıdır.²⁰

Curley'in Spinoza'nın düşüncesini bu şekilde yorumlaması doğruysa, Bayle'in yorumunun bir takım yanlış anlamalar içerdiği sonucuna varılacaktır. Hatırlanacağı üzere Bayle'in temel iddialarından biri, Spinoza'nın Kartezyen bir düşünür olarak cevher-mod ilişkisini cevher-nitelik şeklinde kullandığı, başka bir anlamda kullandığına dair bir ifadesinin/ iddiasının bulunmadığı teziydi. Buna karşılık Curley modları nitelikler olarak değil, tikel varlıklar olarak yorumlamaktadır. Ne var ki Curley'in Spinoza'nın düşüncesine dair bu yorumu Bayle'in yorumundan daha kapalı ve tartışmalı görünmektedir. Her şeyden önce, Curley'in kendisi de, tikel varlıklar olarak yorumlandığında modların 'cevherde bulunmaları'nın tam olarak ne anlama geleceği, nasıl anlaşılacağı noktasındaki zorlukların farkındadır. Her bir tikel varlığın yüklelemelere konu olan bir özne ya da cevher (!) olduğu düşünüldüğünde böyle bir varlığın yeniden tek cevher olan Tanrı'ya ya da Tabiat'a nispetinin nasıl anlaşılacağı temel bir sorun olarak durmaktadır. Dahası, Curley'in bu yorumu Spinoza'nın 'Var olan her şey Tanrı'dadır' şeklinde açıkça ifade edilen, Tanrı'da bulunmayan bir varlığın olamayacağı teziyle de çelişiyor gibi görünmektedir.

Curley'in bu yorumu kabul edildiğinde, Melamed'in de belirttiği gibi, her şeyin Tanrı'nın birer modu olduğunu söylemek Tanrı'nın her şeyin nedeni olduğunu söylemek anlamına geleceğinden, bu durumda, Spinoza'nın Tanrı anlayışının teistik anlayıştan ayrıldığı söylenemeyecektir. Çünkü buna göre, Tanrı ile modlar arasında asimetric bir ilişki olacak; modlar Tanrı'ya (sıfatlarına) dayandıkları halde (Tanrı'nın) kendisi onlardan ontolojik olarak bağımsız olacaktır. Böylece diğer varlıklar *Tanrı'da* olmayıp, sadece nedensel olarak ona bağlı olacağından Spinoza'nın panteist olduğu iddiasının bir geçerliliği kalmayacaktır.²¹ Bir başka deyişle, Curley'in yorumuna göre, Tanrı ile Tabiat arasında bir özdeşlik olmayacak, Tanrı sadece tabiatın etkin, nedenleyici yönü olan *natura naturans*'la özdeş olacaktır. Böylece Tanrı sadece cevher ve sıfatlarıyla özdeş olacak, Tabiat'ın edilgin, nedenlenen yönü olan modların nedeni olacağından *natura naturata* ile özdeş olmayacaktır. Ne var ki böyle bir yorum Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'la özdeşleştiren, onu Tabiat'tan ayrı görmediği için de hiçbir şeyin Tanrı'nın dışında var olmadığı şeklindeki açık düşüncesiyle çelişmektedir. Çünkü Spinoza'ya göre, Tanrı sadece kendinde 'özgür bir neden' şeklinde olan *natura naturans*'la değil, aynı zamanda sonlu modlarla

²⁰ Nadler, "Whatever is, is in God," 58-59.

²¹ Yitzhak Y. Melamed, *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought* (New York: Oxford University Press, 2013), 9-10.



(yani sonlu varlıklar şeklindeki modifikasyonlarla) da özdeş olduğundan aynı zamanda *natura naturata*'dır.²²

Bu noktada Curley'in bu yorumunun Spinoza'nın 'Tanrı'yı bütün her şeyin *içkin* nedeni' olarak görmesine nasıl bir açıklama getireceği önemli olacaktır. Spinoza açık bir şekilde "Tanrı her şeyin geçici nedeni değil, *içkin* nedenidir"²³ derken bununla "Tanrı kendisinde olan şeylerin nedenidir"²⁴ anladığını ifade eder. Buna göre, *x* *içkin* neden olduğunda nedenlediği *y*, *x*'in içinde iken, *x* geçişli neden olduğunda nedenlediği *y*, *x*'in dışındadır, denilebilir.²⁵ Spinoza'nın Tanrı'yı geçişli (*transitive*) neden değil, *içkin* bir neden olarak gördüğünün altını çizen Nadler'e göre, *içkin* bir nedenin nedenlediği sonuçlar bir varlığın kendi içinde (bir zihnin düşüncelerinin nedeni olması gibi) gerçekleşen şeylerdir. Buna karşılık geçişli/geçici neden için böyle bir şey söz konusu değildir; nedenlenen sonuçlar nedenden ontolojik açıdan bağımsızdır (güneşin karı eritmesi gibi). Dolayısıyla, Tanrı'yı bütün her şeyin *içkin* nedeni olarak görebilmemiz için nedenlediği şeylerin Tanrı'sal durumlar olması kaçınılmaz görünmektedir. *içkin* nedenselliğin tanımlayıcı bir niteliği neden ile sonucun birbirinden ayrılmaz olmasıdır; nedenin sürekliliği olmaksızın sonucun var olması düşünülemez. Ortaçağ felsefesinde 'varlık açısından nedensellik (*causalitas secundum esse*)' olarak adlandırılan nedenselliğin Spinoza tarafından da varsayıldığını düşünen Nadler'e göre, Tanrı her şeye sadece başlangıç veren neden değil, aynı zamanda onları koruyan, yani varlıkta tutan nedendir. Ancak böyle bir nedensellik, Nadler'e göre, her şeyin Tanrı'da olduğunu veya Tanrı'nın her şeyin *içkin* nedeni olduğunu açıklamak için yeterli görünmemektedir. Öyle ki Descartes Tanrı ile insan ruhu arasında böyle bir nedenselliğin (*causalitas secundum esse*) olduğunu düşünmekle beraber Tanrı'yı *içkin* değil, geçişli neden olarak görmüştür. Yine, Nadler *içkin* nedenselliğin mantıksal bir içerim/ gerektirim şeklinde (sonucun öncüller tarafından içerilmesi veya gerektirilmesi gibi) yorumlanmasının Spinoza'nın her şeyin Tanrı'da olması şeklindeki *ontolojik* iddiasının *içkinlik* vurgusunu ifade etmek için yeterli olmadığı kanaatindedir; çünkü böyle bir ilişki de dışsal karakterli görünmektedir.²⁶

Görüldüğü gibi, Bayle'in Spinoza'ya yönelttiği eleştirilerin ne ölçüde haklı oldukları önemli ölçüde Tanrı ile Tabiat özdeşleştirilmesinde öngörülen ilişkinin karakterine bağlı kalmaktadır. Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirmekle birlikte *natura naturans* ile *natura naturata* arasında bir ayrıma gitmesi farklı bir takım yorumlara kapı aralamıştır. *Natura naturans* ile kendinde ve (sadece)

²² Bu konuda ayrıntılı bir irdeleme ve temellendirme için bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 17-30.

²³ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 18.

²⁴ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 18, (Proof).

²⁵ Bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 26.

²⁶ Nadler, "Whatever is, is in God," 61-64. Ortaçağ filozoflarınca yapılan 'varlık açısından nedensellik (*causalitas secundum esse*)' ile 'oluş (varlığa getiriş) açısından nedensellik (*causalitas secundum fieri*)' ayrımına göre, birincisinden farklı olarak, ikinci türden nedensellikte sonucun varlığını sürdürmesi nedeninin süregiden desteğine bağlı değildir. Bir kez inşa edildikten sonra bir evin mimarının desteğine ihtiyaç duymamasında olduğu gibi. Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 62.



kendisiyle kavranan cevherin ezeli ve sonsuz sıfatlarını, yani özgür bir neden olarak Tanrı'yı kastettiğini ifade eden Spinoza, *natura naturata* kavramıyla da Tanrı'nın doğasından veya sıfatlarından zorunlu olarak ortaya çıkan bütün modları anladığını dile getirir. Bu modların Tanrı olmaksızın ne var olabileceklerini ne de düşünülebileceğini ekleyerek onların Tanrı'da olduklarının altını çizer.²⁷

Tanrı ya da Tabiat (*Deus sive Natura*) ile 'Var olan her şey Tanrı'dadır' düşüncelerinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çeken Nadler'e göre, Spinoza'nın *natura naturans* ile *natura naturata* arasındaki ayrım yoluyla Tabiat'ın etkin ve edilgin yönlerini birbirinden ayırdığı doğru olsa da bu, onun Tanrı'yı sadece Tabiat'ın etkin, yani nedenleyici yönü olan *natura naturans*'la tanımladığı anlamına gelmez.²⁸ Çünkü Spinoza'nın *Tanrı ya da Tabiat* derken kullandığı 'ya da (*sive*)' bir özdeşleştirme ifadesi olup, bu da onun Tanrı ile Tabiat'ı birbirinden ayırmayıp, 'aynı' gördüğünü açıkça göstermektedir. Esasen Bayle'in yorumu ile Curley'in yorumunu da temelde birbirinden ayıran Tanrı'nın Tabiat'ın hepsi (toplamı) mi yoksa sadece onun ezeli, değişmeyen evrensel yönü mü olduğu sorusudur. Curley'in nedensel yorumuna göre, Tanrı ile tikel varlıklar arasındaki ilişki dışsal olduğundan Tanrı, Tabiat'ın sadece görünmez olan ezeli, değişmeyen ve evrensel yönüyle özdeştir. Dolayısıyla Tanrı tikel olan şeylerle değil, cevher ve sıfatlarıyla; deyim yerindeyse, bu tek tek varlıkların arkasındaki evrensel özler ve yasalarla (yani onları idare eden nedensel ilkelerle) özdeştir. Böylece tikel varlıklar Tanrı tarafından nedenlenen sonuçlar olduğundan gerçek anlamda 'Tanrı'da' oldukları veya onunla özdeş oldukları söylenemez. Dolayısıyla, Nadler'e göre, Curley için Spinoza'nın Tanrı'sı sadece *natura naturans* ile özdeş olmasına karşın Bayle için hem *natura naturans* hem de *natura naturata* ile özdeştir. Nadler, Curley'in bu nedensel yorumunu 'düzenli ve komplike' bulsa da Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle, yani sadece *natura naturans*'la değil, aynı zamanda ve *natura naturata*'yla da özdeşleştirdiğini; dolayısıyla onu Tabiat'ın etkin ve edilgin, görünen ve görünmeyen yönleriyle bir bütün olarak özdeşleştirdiğini düşünmenin daha isabetli olduğu kanaatindedir. Sonuçta Curley'in nedensel yorumunun Tanrı'nın sonlu varlıklarla ilişkisi açısından Spinoza'nın metafiziğindeki temel unsurlara doğru muamele yaptığı söylenemez.²⁹

Modu bir nitelik, yani örneksenen bir nitelik olarak kullanmanın Descartes başta olmak üzere onyedinci yüzyıl düşünürleri için müsellemler bir şey olduğuna

²⁷ Spinoza, *Ethics*, I, Proposition 29 (Scholium).

²⁸ Nadler, "Whatever is, is in God," 65-66. Krş. Mehmet Bayrakdar, "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı* 40 (1999), 296. Spinoza'nın felsefesinde anahtar işleve sahip olan bu (*natura naturans* ve *natura naturata*) kavramların tarihsel arkaplanı ve İslam düşüncesindeki karşılığı için yine bkz. Bayrakdar, "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri," 291-299.

²⁹ Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 64-66. Nadler'in bu yaklaşımı Bayle'in temel sezgisiyle örtüşse de o, Bayle'in yönelttiği eleştirilerin en azından bazılarında katılmamaktadır. Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 60.



dikkat çeken Bennett'e göre³⁰, Spinoza'nın 'mod'u 'nitelik' anlamında kullandığını düşünmek isabetli olacaktır. Ancak Spinoza'nın sonsuz modların Tanrı'nın sıfatlarına *dayandığı* veya ondan (bir tür zorunlulukla) *çıktığı* ifadelerini *nedensellik* olarak, yani uzam sıfatının *nedenselliği* şeklinde yorumlamanın ne ölçüde anlaşılır/doğru olacağı açık olmaktan uzaktır.³¹ Della Rocca'ya göre de, Descartes'ın modları sadece nitelikler (tümeller) olarak değil, nitelik örnekleri ya da tikelleşmiş nitelikler (yani, 'yuvarlaklık' değil, 'belli bir masanın yuvarlaklığı') olarak da gördüğü söylenebilir. Fakat, Curley'in dediğinin aksine, Spinoza'nın da modları Descartes gibi cevherde bulunan, yani cevherin durumları olarak gördüğüne dair güçlü deliller bulunmaktadır. Böylece hem düşüncenin modlarını hem de uzamın modlarını cevherin durumları olarak düşünmenin 'Spinoza'nın natüralizmi' için gerekli olduğunu düşünen Della Rocca'ya göre, Spinoza için cisimler Tanrı'nın kendilerine bölünebileceği parçalar olmamakla beraber onun uzamsal belirlenimlerini ifade ederler.³²

Sıfatların Tanrı'nın doğasından çıkan şeyler değil, Tanrı'nın bizzat doğasıyla (*natura naturans*) özdeş olan şeyler olduğunu, buna karşılık Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkan şeylerin ise modlar (*natura naturata*) olduğunu dikkate almak bu noktada bir açılım sağlayabilir mi? Böylece modlar nitelik olarak yorumlansa da Tanrı'nın tanımlayıcı nitelikleri olmayacaktır.³³ Peki, bu durumda, modlar Tanrı'nın *tanımlayıcı* nitelikleri olmasa da Spinoza'nın onları *Tanrı'da* görmesi onların Tanrı'sal nitelikler olduğu sonucunu doğurmuyor mu? Kaldı ki modları, yani tikel varlıkları nitelikler (bir şekilde Tanrı'ya atfedilen nitelikler) şeklinde anlamak ne derece mümkündür? Spinoza'nın bu noktada bir 'kategorik hata' yapmadığını düşünen Melamed'e göre, Spinoza'nın tikel varlıkları Tanrı'nın nitelikleri (*propria*) olarak görmesi sezgilerimize ters düşse de felsefi açıdan 'cesur, yenilikçi' olabilir. Spinoza'nın burada kategorik bir hata yaptığını düşünmemiz için 'şeyler' ile 'nitelikler'in ontolojik açıdan birbirlerine indirgenemez olduklarını düşünmemiz gerekir. Bu konunun hem modern hem de günümüz felsefesinde tartışmalı olduğuna dikkat çeken Melamed, bu bağlamda Hume'un niteliklerin toplamı (demeti) olan cevher fikri ile benzer bir görüşü dile getiren B. Russell'a göndermede bulunur. Spinoza'da birden fazla cevher olmadığı için bütün yüklemlemelerin nihaî öznesi (konusu) Tanrı olacaktır, bu da bu niteliklerin tekrarlanmayan türden nitelikler olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla bir mod birden fazla varlık (cevher) tarafından sahip olunan bir nitelik olmayacaktır. Böylece, Melamed'e göre, Spinoza'nın modu hem 'şey' hem de 'nitelik' anlamında kullanmasının aslında bu ikisi arasında öngörülen ontolojik ayrımı çürütmeye yönelik olabileceği düşünüldüğünde modları bir elmanın kırmızılığı, bir masanın

³⁰ Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics," *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 67-68.

³¹ Bu konuda bkz. Jonathan Bennett, "Spinoza's Monism: A Reply to Curley," *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* içinde, ed. Yirmiyahu Yovel (Leiden: E. J. Brill, 1991), 58-59.

³² Bkz. Michael Della Rocca, *Spinoza* (London: Routledge, 2008), 61-63.

³³ Bkz. Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 50-51.



yuvarlaklığı gibi nitelik-örnekleri (*tropes*)³⁴ şeklinde yorumlamak mümkün olacaktır. Buna göre herhangi bir fiziksel olay veya varlık zamana yayılmış uzamsal niteliklerin bir dizgesi olarak görülebilir. Böylece modlar olarak ifade edilen bu sonlu varlıklar hem Tanrı'da var olacaklar hem de onun nitelikleri olacaklardır.³⁵

Spinoza'nın düşüncesinde modları bu şekilde yorumlamak ilginç bir açılım sağlayabilir, ancak burada yanıtlanması gereken iki soru bulunmaktadır. Birincisi, bir varlığı niteliklerinin ya da nitelik-örneklerinin toplamına indirgemenin ontolojik açıdan ne derece mümkün olduğu, yani bu yolla bir varlığın veya her varlığın bireyleşim (*individuation*) koşullarının sağlanıp, sağlanamayacağı sorusudur. İkincisi ise böyle bir görüşün Spinoza'nın temel ontolojik sezgileriyle ne ölçüde bağdaştırılabileceğidir ki, Melamed'in kendisinin de işaret ettiği gibi³⁶, Spinoza'nın, bölünmeyen cevheri niteliklerinin ya da nitelik-örneklerinin toplamı olarak görmediği/ göremeyeceği açıktır.

Şimdiye kadar olan tartışmamızdan Spinoza'nın (bir tür panteizm olarak ifade edilebilecek) düşüncesinde Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirip, sonsuz sıfatlarının birer sonlu modu olarak gördüğü zihinsel ve fiziksel türden tikel varlıkları Tanrı'da görmekle beraber bunları onun parçaları şeklinde anlamadığı gibi bir sonuca varmak mümkündür. Ancak Tanrı'nın bölünmezliğinin bir gereği, modlar olarak sonlu varlıkları onun parçaları şeklinde anlamamanın gerekli olmadığı kabul edilse de bu varlıkların, Spinoza'ya göre, Tanrı'da olduklarına/ bulduklarına dair bir kuşku bulunmamaktadır. Bir tek cevherin bulunduğu ve bunun da ancak Tanrı olduğu dikkate alındığında, Spinoza'nın Tanrı'sı Bayle'in işaret ettiği çelişkili bir takım niteliklerin yükümlendiği özne/ konu olmayacak mıdır? Yani, Spinoza'nın düşüncesine göre, Tanrı'nın hem *F* hem de değil-*F* gibi çelişkili niteliklere konu olmaması düşünülebilir mi? Spinoza'nın çelişmezlik ilkesinin ihlaliyle en temel mantıksal/ metafiziksel ilkelere aykırı bir düşünce ileri sürdüğü en azından tartışmalı görünmektedir. Yaygın bir akıl yürütmeye göre, Spinoza'nın böyle bir ilkeyi ihlal ettiğini düşünmek için bir gerekçe yoktur, dolayısıyla buradan Tanrı'nın birbirleriyle çelişen niteliklere aynı bakımdan sahip olduğu sonucuna varılamaz. Çünkü Tanrı *x*'i oluşturmak noktasında *F* niteliğine, *y*'yi oluşturmak noktasında değil-*F* niteliğine sahip olabilir.³⁷

Bayle'in eleştirisindeki iddialarından biri Spinoza'nın düşüncesinin sistematik bir ateizmden farklı olmadığı; *Tractatus Theologico-Politicus* adlı eserinin de ateizmin bütün tohumlarını ihtiva ettiği'dir.³⁸ Teizm, panteizm ve ateizm ilişkisi

³⁴ Günümüz ontolojisinde nitelik örnekleri olarak Türkçe'ye aktarabileceğimiz '*property-instance*' ya da '*trope*' bir varlığın sadece kendisinde örneksenen somut (bu masanın kendi yuvarlaklığı ve beyazlığı gibi) nitelikler kast edilmektedir.

³⁵ Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 60.

³⁶ Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 56-57.

³⁷ Bu konuda bkz. Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Pub., 1984), 94, (§ 26, 3); Della Rocca, *Spinoza*, 280-281; Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 35; Nadler, "Whatever is, is in God," 60.

³⁸ Bkz. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, 293.



açısından bakıldığında, Spinoza'nın Tanrı ile bütün gerçekliği özdeşleştirmek noktasında panteist olduğunu düşünen Bennett'e göre, böyle bir anlayış temelde Tanrı-olan ve Tanrı-olmayan arasında bir ayrıma gitmediği için ateizme uyumludur. Her ne kadar panteist 'her şey Tanrı'dır', ateist de 'hiçbir şey Tanrı değildir' demek noktasında birbirleriyle çatışan iddialarda bulunuyor gibi görünse de aralarında temel bir ayrışmadan söz edilemez. Bununla birlikte, Bennett'e göre, Spinoza'nın gerçekte bir teist mi yoksa ateist mi olduğu sorusu önemli ölçüde onun 'Tanrı' sözcüğüyle neyi kastettiğine bağlıdır. Spinoza'nın 'Tanrı' sözcüğünü olağan/geleneksel anlamda kullanmadığı, onun bu sözcüğü Tabiat için de kullanmasından hareketle ateist olduğu gibi bir sonuca varılabilir. Bir panteist, Bennett'e göre, Tanrı'dan başka bir gerçekliğin olmadığını, yani Tanrı-olmayan şeylerin esasen bir yanılısma olduğunu söyleyerek fevkalade bir teist de olabilir, ancak böyle bir yaklaşım panteizmin yaygın anlamı olmadığı gibi, Spinoza'nın öngördüğü düşünce de bu değildir. Çünkü Spinoza gündelik gerçekliği yadsımak bir yana, tam tersine böyle bir gerçekliği (yani Tabiatı) 'Tanrı' olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla, Spinoza'nın dünyanın gerçekliğini yadsıyan bir mistik olmadığı halde 'Tanrı' sözcüğünü kullanmasının nedeni Tabiat'ın bir bütün olarak tasavvurunun kendinden, zorunlu ve ezeli gibi bir takım geleneksel ilâhî sıfatlara uygun düştüğünü düşünmesidir. Daha doğrusu, Spinoza'ya göre, Tanrı tasavvuruna uygun düşen teizmin öngördüğü anlamda zatî/ kişisel niteliklere sahip bir varlıktan ziyade Tabiat/ âlemdir. Nitekim bu sebeple yaşadığı dönemde dinsiz ve ateist olarak yorumlanmıştır. Bir bütün olarak Tabiat'ın 'Tanrı' olarak adlandırılmasının bir başka nedeni de Spinoza'nın Tabiat'ı sevgi, saygı ve huşû duyulması gereken bir varlık olarak görmesidir. Tabiat'ın böyle bir sevgiye karşılık vermeyeceği doğru olsa da zorunlu yasalara bağlı olarak sergilediği fiziksel ve zihinsel olgular, düzen ve ihtişamıyla huşû uyandıran bir şeydir. Bu düşüncelerden hareketle Bennett, Spinoza'nın düşüncesinin ateizmden ziyade bir tür teizm (yani, *panteizm*) olarak yorumlanmasının daha uygun olacağı kanaatinde. Dolayısıyla kendisini bir ateist olarak görmeyen ve panteizmin de bir tür din olduğunu düşünen Spinoza'nın zihnini meşgul eden soru Tanrı'nın yokluğu değil, Tanrı'nın keşfi ile Tanrı'nın tabiatının insanla olan ilişkisi olmuştur.³⁹ Spinoza'nın sonuçta teist bir arka plana sahip olduğu dikkate alındığında, Bennett'in bu düşüncelerine bir ölçüde hak vermek mümkün görünmekle beraber burada asıl önemli olan nokta onun Tanrı'yı âlemlerle özdeşleştirmesinin veya Tabiat'a da 'Tanrı' demesinin, ona tanrısal nitelikler yüklemesinin felsefî ve dinî anlamda neye karşılık geldiği sorusudur.

Panteizm genel olarak Tanrı'yı bir şekilde âlemlerle özdeşleştiren, onun âlemlerden bağımsız bir şekilde var olduğunu reddeden görüş olarak bilinmektedir. Teizmden farklı olarak Tanrı'nın bir zât (kişi) olduğunu kabul etmeyen bu yaklaşıma göre ontolojik ve epistemolojik bakımdan Tanrı'nın dünyadan farklı yönleri olsa da bu onun dünyadan ayrı bir şekilde var olduğu anlamına gelmez.⁴⁰

³⁹ Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, 32-35, (§ 9, 1-3).

⁴⁰ Bkz. Nadler, "Whatever is, is in God," 66-67.



Bu bağlamda panteizmi 'indirgeyici panteizm' ile 'içkinci panteizm' olarak ikiye ayıran Nadler'e göre, bunlardan ilki Tanrı'nın dünya ve içerikleriyle özdeşleştirildiğini, onun her şeyle özdeş olduğunu savunan görüş; ikincisi ise Tanrı'nın dünya ve içeriklerinden ayrı olduğunu öngörmekle beraber dünyaya 'içkin' olduğunu, yani Tanrı'nın her şeyde olduğunu savunan görüştür. Bu ayrım çerçevesinde, Nadler'e göre, Tanrı'yı Tabiat'la özdeşleştiren Spinoza'nın içkinci panteist olduğu söylenemez, çünkü Tabiat'ın ötesinde, onun sıfatlarını ve modlarını aşan bir varlık yoktur. Kaldı ki Spinoza'nın yapmak istediği şey tam da Tabiat'ı aşan bir gerçekliğin olmadığını ortaya koymaktır. Ancak Spinoza'nın panteist olduğu yönündeki yaygın kanaat onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünü veya bir kısmıyla (yönüyle) özdeşleştirdiği düşüncesidir. Dolayısıyla Spinoza'nın panteist olup olmadığı tartışması bir kez daha onun Tanrı'yı doğasıyla özdeşleştirirken sonlu modlarıyla da özdeşleştirip özdeşleştirmedeği noktasında düğümlenmektedir. Spinoza'nın panteist olmadığını savunanlar onun Tanrı'yı sadece cevher ve sıfatlarıyla özdeşleştirdiğini (dolayısıyla sonlu modlarla özdeşleştirmedeğini) söylerken, panteist olduğunu savunanlar onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle (dolayısıyla sonlu modlarla da) özdeşleştirdiği kanaatindedir. Bu yüzden, Nadler'e göre, Spinoza'nın Tanrı'yı Tabiat'ın sadece etkin kısmıyla, yani evrensel olan nedensel ilkeleriyle (yani *natura naturans*'la) özdeşleştirdiğini savunan Curley onun bir panteist olmadığını düşünürken, Bennett onun Tanrı'yı Tabiat'ın bütünüyle özdeşleştirdiğini düşündüğü için panteist olduğu kanaatindedir.⁴¹

Spinoza'nın panteist olduğunu düşünmenin bir gerekçesi de, Melamed'in işaret ettiği gibi, onun Tanrı'nın sonsuzluğuna dair tasavvurudur. Tanrı'nın mutlak anlamda sınırsız ve uzamın da onun sonsuz sıfatı olduğunu göz önüne aldığımızda (Tanrı'nın) hem *natura naturans* hem de *natura naturata*'yla özdeş olması gerektiği sonucuna varılacaktır. Tanrı'nın sadece *natura naturans* olması onu *natura naturata*'yla sınırlayacaktır ki bu onun sonsuzluğuyla çelişecektir. Bu durumda Tanrı'nın sonlu varlıklarla ilişkisinin nasıl anlaşılacağı sorusunun da ayrıca yanıtlanması gerekir. Melamed'e göre, böyle bir ilişki bir 'bütün-parça' ilişkisi şeklindeki bir panteizm olarak anlaşılabilir, çünkü geleneksel bir 'bütün-parça' anlayışına sahip olan Spinoza için parçalar ontolojik açıdan bütüne öncelik teşkil ederler. Bu ontolojik sezgi ile Tanrı'nın sonlu varlıklara önceliğini birlikte düşündüğümüzde sonlu varlıkların Tanrı'nın parçaları şeklinde anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu durumda panteist olması açısından Spinoza'ya göre sonlu varlıkların hem Tanrı'da olmaları gerekir hem de Tanrı'nın parçaları olmamaları gerekir. Melamed'e göre, felsefe tarihinde böyle bir ilişkinin, yani *x*'de bulunmak fakat *x*'in bir parçası olmamak şeklindeki bir anlayış örneğin, Aristoteles'in bir arazi özünde (konu veya cevherde) görmekle birlikte parçaları olarak görmemesi böyle bir ilişkidir. Gramer'in bilgisinin ruhta bulunmakla birlikte ruhun (zihninin) bir parçası olmaması gibi. Böyle bir yaklaşım Spinoza'nın panteizmini sonlu varlıkların Tanrı'da bulunması fakat birer parçası olmamaları şeklindeki cevher-mod ilişkisiyle

⁴¹ Nadler, "Whatever is, is in God," 67-68.



açıklayabilir ki, buna göre, sonlu varlıklar Tanrı'nın parçaları değil, modları olacaktır ki, Melamed'e göre, Spinoza'nın 'parça' ile 'modifikasyon' arasında temel bir ayrım yapmak iddiasında olduğunu ilk dile getiren de Bayle olmuştur.⁴² Melamed'in bu yaklaşımı bir açılım sağlayabilir, ancak burada Spinoza'nın (Aristoteles'in) 'araz' kavramı ile 'mod' kavramı arasında gözettiği farklılığı da dikkate almak gerekir. Spinoza modu arazdan daha gerçek şey olarak anlamaktadır. Örneğin, Spinoza'ya göre, bir üçgenin hareket ettirildiğini söylediğimizde -araz sadece zihinde bulunan bir şey olarak anlaşıldığı halde- burada hareket ettirilmek üçgenin değil, bir cismin modu olması açısından gerçek bir varlıktır. Dolayısıyla, hareket üçgene izafetle bir araz iken bir cisme nispetle gerçek bir varlık, yani bir moddur. Çünkü üçgen olmaksızın hareket tasavvur edilebildiği halde, bir cisim olmaksızın hareket düşünülemez.⁴³

Yaşadığı dönemden itibaren Spinoza'nın savunduğu görüşlerin ateizmi içerip içermediği hep tartışmalı olagelmıştır. Bunun başlıca nedeni Spinoza'nın felsefesinin temelinde yer alan cevhere '*Tanrı ya da Tabiat*' denilebileceği ve yine '*Var olan her şey Tanrı'dadır*' şeklindeki iddialarıdır. Görüldüğü gibi, Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat özdeşleştirmesinin ötesinde tikel varlıkların 'Tanrı'da' var olmaları/ bulunmaları düşüncesinin nasıl anlaşılacağı, bu varlıkların tek cevher olan Tanrı'ya nasıl yüklem olabilecekleri onun felsefesinde anlaşılması zor görünen en tartışmalı noktaların başında gelmektedir. Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz tartışmalardan da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın ontolojisinde Tanrı'yı mı yoksa Tabiat'ı mı ön plana çıkardığı önemli bir ayrışma noktasıdır. Tanrı ile Tabiat'ı (âlemi/ dünya'yı) birbirinden ayırmamak noktasında Spinoza'nın felsefesinin 'ateizm' olarak değerlendirilmesinin bir açıdan haklı olabileceğini düşünmesine rağmen onun ontolojik açıdan Tabiat'a değil, Tanrı'ya dikkat çektiğini düşünenlerden biri Hegel'dir. Yani, Spinozacılık Tanrı ile sonlu olan şeyleri birbirinden ayırmamak noktasında ateizm olarak görülebilir, ancak sırf bu nedenden dolayı, yani Spinozacılığın Tanrı'yı dünyadan (tabiatan) ayırmamasından dolayı ateizm olarak adlandırılmasının yine de doğru olmayabileceğini düşünen Hegel'e göre, onun felsefesini 'akozmizm' olarak adlandırmak daha uygundur. Çünkü Spinoza bütün gerçekliği (Tabiat'taki bütün her şeyi) Tanrı'nın modifikasyonları olarak görmek noktasında tek gerçekliğin Tanrı olduğunu, dünyanın Tanrı'dan gayri bir gerçekliğinin olmadığını vurgulamıştır. Böylece Spinoza'nın sonlu şeyleri Tanrı'dan ayırmayıp, böylece tek 'bir Özdeşliğin uçurumu'na atmasının bir izahı olmadığını düşünen Hegel için Spinozacılığa olağan anlamda 'ateizm' demek doğru olmasa da onun Tanrı'yı bir ruh (*spirit*) olarak görmemesi pekâlâ 'ateizm' olarak adlandırılabilir.⁴⁴

⁴² Melamed, *Spinoza's Metaphysics*, 46-48.

⁴³ Bkz. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, C. I (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934), 71-72.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III (Medieval and Modern Philosophy), ed. Robert F. Brown, İng. çev. R. F. Brown, J. M. Stewart (Berkeley: Los Angeles University Press, 1990), 162.



Ne var ki, Della Rocca'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, Hegel'in Spinoza'ya atfettiği 'akozmizm' iddiası pek doğru görünmemektedir. Spinoza'nın sonlu şeylerin (modların) varlığını kabul etmediği şeklindeki Hegelci çıkarım küçük bir hakikat payına sahip olsa da son tahlilde yanlıştır, çünkü Spinoza pasif haldeki sonlu bir modun tam olarak var olmadığını söylese de aktif olduğu ölçüde ya da bütünüyle var olan Tanrı'nın bir durumu olmak açısından bir varlığa sahiptir.⁴⁵ Ancak, Hegel'in Spinoza'nın düşünce sistemini 'akozmizm' olarak tanımlaması doğru görünmese de onun (Spinoza'nın) düşüncesinin idealistik boyutlarının veya unsurlarının olup olmadığı tartışılmaya değer görünmektedir. Örneğin, Wolfson'a göre Spinoza bir mistik ya da maddi nesnelere gerçek olarak görmeyen bir tür idealist değildir.⁴⁶

Spinoza'nın panteist olup olmadığı tartışmasında önemli olan, Nadler'e göre, onun Tanrı'yı Tabiat'ın *bütünüyle* mi yoksa bir *kısmıyla* mı özdeşleştirdiği sorusu olmamalıdır. Her halükarda gözden kaçırılmaması gereken nokta onun Tanrı'yı Tabiat'la (*bütünüyle* veya bir *kısmıyla* olsun) özdeş gördüğüdür. Bu noktada Spinoza'nın düşüncesinin indirgeyici panteizmle bir ilişkisi kurulsa bile böyle bir yaklaşımın, yani Tanrı'nın Tabiat'tan başka bir şey olmadığı düşüncesinin bir ateist tarafından da rahatlıkla benimsenebileceği dikkatten kaçırılmamalıdır. Öyle ki bu noktada indirgemeci bir panteistin ontolojisi ile ateistin ontolojisi (en azından kaplamsal olarak) örtüşmektedir. Bu sebeple, Nadler'e göre, panteizmin teizmle ilişkisi göz önüne alındığı sürece Spinoza'ya 'panteist' demek doğru olmayacaktır, çünkü bu yönüyle bir panteist teizmin öngördüğü dinî tutumu reddetmemekte, Tanrı'nın varlığını veya Tabiat'taki varlığını kabul etmektedir. Oysa böyle bir şey Spinoza'nın felsefesinden uzak olup, o, ne Tabiat'a bir kutsallık atfetmiştir ne de ona göre Tabiat dinî bir huşu veya tecrübenin konusudur. Dolayısıyla, Spinoza için Tanrı'yı bulmanın ve tecrübe etmenin yolu huşu ve ibadetten değil, bilimden, bilim felsefesinden, yani Tabiat'ın temelde dayandığı yüksek yasaların bilgisine erişmekten geçer. Sonuç olarak, Nadler'e göre, Spinoza zaman zaman 'Tanrı sevgisi' veya ezeli oluşumuza ilişkin ifadeler kullansa da bunlar geleneksel dinî anlamda değil, natüralist ve rasyonalist bir entelektüalizm açısından yorumlanmalıdır. Kaldı ki Spinoza Tabiat'a dinî açıdan huşu ve hayretle yaklaşmak yerine, tabiatdaki şeyleri öğrenme arzusunu yüceltmıştır. Bu düşüncelerden hareketle Nadler, panteizmin ateizm olmadığını kabul etse de Spinoza'nın ateizminden bir kuşku duymamaktadır. Çünkü Spinoza Tabiat'ı ilahlaştırmak yerine -geleneksel Tanrı tasavvurlarına karşı- Tanrı'yı tabiatlaştırmıştır. Onun 'Tabiat'a 'Tanrı' demesi de geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen 'ezelilik, zorunluluk, sonsuzluk' gibi sıfatların onun 'Cevher veya Tabiat' dediği şeyin özellikleriyle örtüşmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷ Benzer şekilde, Donagan'a göre, Spinoza tabiat-üstü bir Tanrı/ yaratıcı anlayışını bir kenara bırakıp, 'natüralize edilmiş bir teoloji' yoluyla tabii âlemin, varlığı için 'üstünde ve ötesinde' bir nedene sahip

⁴⁵ Della Rocca, *Spinoza*, 290.

⁴⁶ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 74.

⁴⁷ Nadler, "Whatever is, is in God," 68-70.



olmadığını düşünse de bu teolojisini önemli ölçüde karşı çıktığı ‘tabiat-üstücü’ bir yolla açıklama yoluna gitmiştir.⁴⁸

III

Spinoza’nın bu konudaki düşüncesi sadece geleneksel ‘tabiat-üstücü’ bir dil olmasıyla mı sınırlıdır yoksa gerçekten ‘aşkın’ diyebileceğimiz bir boyuttan söz edebilir miyiz? Onun düşüncesinde ‘tabiat-üstü’ ya da ‘aşkın’ bir boyut veya unsurun olup olmadığı Tanrı-âlem arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığını anlamak noktasında önemlidir. Spinoza’nın düşünce sistemindeki kimi aşkın unsurlara dikkate çeken Whittaker’e göre onun öğretisi natüralist boyutundan ayrı olarak idealist bir eğilime sahiptir. O, bu bağlamda, Spinoza’nın zihnin (ruhun) ezeliği, bedeninin tümüyle yok edilmesiyle zihnin yok olmayacağı ve geriye ezeli/ebedî bir şeyin kalacağı gibi düşüncelerini zikreder. Öyle ki elde edilmesi mümkün olan bu ezellik bilgisiyle zihin bedeninin yok olmasıyla yok olmamaktadır, bu yönüyle zihnin ‘entelektüel Tanrı sevgisi (*amor Dei intellectualis*)’ de ezeldir. Tanrı’nın kendi kendisini sevmesiyle özdeşleştiren sonsuz entelektüel sevginin bir parçasıdır ki bu insan zihninin/ ruhunun bir tür ezeli/ ebedî mutluluğu anlamına gelmektedir.⁴⁹ Burada şu noktanın altını çizmekte yarar olabilir: Spinoza “Zihnin en yüksek erdemi Tanrı’yı bilmektir”⁵⁰ demekle beraber zihnin Tanrı’ya olan bu entelektüel sevgisi ile Tanrı’nın insana olan sevgisini ‘bir ve aynı şey’ olarak görmektedir. Dolayısıyla, Tanrı’nın insanı sevmesi esasen kendi kendisini sevmesi olarak anlaşılmalıdır.⁵¹

Şimdi Spinoza’nın zihin ve bedeni Descartes’tan farklı olarak ontolojik açıdan birbirinden bağımsız iki cevher olarak görmemekle birlikte aynı cevherin birbirinden farklı nitelikleri olarak gördüğü açıktır. Peki, onun bu bağlamda zihnin bedene bir şekilde indirgenemeyeceğini düşünmüş olması bir tür aşkınlığa kapı aralar mı? Benzer bir şekilde, bu bizi Tanrı’nın da Tabiat’a/ âleme bir anlamda aşkın olduğu gibi bir sonuca götürebilir mi? Böyleyse şayet, Spinoza’nın yukarıda ele aldığımız Tanrı’nın Tabiat’a içkin olduğu düşüncesini veya Tanrı ile Tabiatı özdeşleştirmesini nasıl anlayacağız?

Wolfson’a göre, bu hususta açık olan şey Spinoza’nın Tanrı’yı tabiatla özdeşleştirirken hareketsiz maddeyle değil, bütün sonsuz sıfatlarıyla özdeşleştirdiğidir. Ama “Var olan her şey Tanrı’dadır” düşüncesi hâlâ madde de dâhil her şeyin Tanrı’da olduğunu ifade etmektedir. Şimdi, Spinoza Tanrı ile âlem arasında bir özdeşleştirmeye açıkça gittiğine göre burada yanıtlanması gereken soru Tanrı’nın tikel varlıkların toplamıyla mı özdeş olduğu ya da bu toplamı aşip

⁴⁸ Alan Donagan, “Spinoza’s theology,” *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 343.

⁴⁹ Thomas Whittaker, “Transcendence in Spinoza,” *Mind* (New Series) 38, sy. 151 (1929), 305-309. Yine bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 27 vd. Spinoza’nın insan ruhunun (zihninin) bu ezeli (zamansız) bilgisine dair düşüncesi ile ruhun ezellik bakışıyla (*sub specie aeternitatis*) kavraması sezgisi iç içedir. Öyle ki zihin ezeli olması bakımından Tanrı bilgisine sahiptir. Bkz. Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 31 (Proof). Yine bkz. Whittaker, “Transcendence in Spinoza,” 304.

⁵⁰ Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 27 (Proof).

⁵¹ Spinoza, *Ethics*, V, Proposition 36 (Corollary).



aşmadığı sorusudur.⁵² Tanrı'nın her şeyin için nedeni olduğunu, geçici nedeni olmadığını söylerken, Wolfson'a göre, Spinoza'nın Tanrı'nın bütün bu varlıkların dışında, uzamsal olarak ayrı ya da bu varlıkların maddi-olmayan, onların dışında ayrı bir nedeni olarak görmediği açıktır. O, aynı şekilde, Tanrı'nın bu varlıkların için nedeni olmasını Aristoteles'in ruhun bedende bulunması şeklinde de anlamamaktadır, çünkü bu şeylerin Tanrı'daki varlığını parçaların bütündeki varlığı olarak düşünmektedir. Bu durumda, Wolfson'a göre, Tanrı'nın bu şeylerin için nedeni olması parçanın bütün içinde olması ya da 'daha az genel (tümel) olanın daha çok genel (tümel) içinde olması' şeklinde anlaşılmalıdır ki bu da Tanrı'yı bu şeylerin 'aşkın için' nedeni gibi bir sonuca götürebilir. Dolayısıyla, Spinoza Tanrı'nın bütün bu şeylerin için nedeni olduğunu söylerken asıl amacı onun bu varlıkların ayrı, haricî ve gayri-maddi nedeni olduğu şeklindeki bir düşünceyi reddetmektir. Ya değilse Tanrı'nın bu varlıkların toplamı olduğunu söylemek değildir. Bu durumda Spinoza 'Her şey Tanrı'dadır' derken kastettiği şey, diyor Wolfson, tıpkı türün cinste bulunması gibi insanın canlı (cinsi) içinde bulunmasıdır. Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın için neden oluşu parça-bütün ilişkisi çerçevesinde insan ve hayvanın canlı cinsinde bulunması; cinsin türlerin ya da bütünün parçaların için nedeni olması şeklinde anlaşılmalıdır. Burada konumuz açısından gözden kaçırılmaması gereken nokta tikellerden bağımsız bir varlığa sahip olmayan tümelin yine de tikellerin toplamıyla özdeş olmadığıdır. Böylece Tanrı ile bu modların toplamı arasında kavramsal bir ayırım yapıldığından, Tanrı bu modların dışında (onlardan ayrı) olmamasına rağmen mantıksal olarak onlarla özdeş değildir, onun mantıksal olarak ayrı olması da onlara 'aşkın' olduğunu ifade eder. Böylece Tanrı bütün bu varlıkların (modların) için nedeni olmakla birlikte onlarla değil, kendi kendisiyle özdeştir. Tanrı'nın varlığının bir nedeninin olmaması (*causa sui* olması) ile diğer varlıkların 'içkin nedeni' olması bu yolla anlaşılabilir. Bu durumda, Tanrı'yı sadece zihinde var olan bir tümelden ayıran bir şey olabilir mi? Spinoza'ya göre 'bütün'ün ve 'tümel'in sadece zihinsel bir gerçekliği olan şeyler (*entia rationis*) olduğunu belirten Wolfson, Tanrı'nın da bir tümel veya bütün gibi olduğunu ancak, bir onlardan farklı olarak, gerçek bir varlık (*ens reale*) olduğunu belirtir. Bunun da nedeni Tanrı'nın, varlığının ontolojik kanıt yoluyla ispatına istinaden, bir 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' olduğu sonucuna götürmesidir.⁵³

Wolfson'ın bu yaklaşımının Spinoza'nın anlayışını yansıttığını düşünecek olursak geride yanıtlanmayı bekleyen bir takım önemli sorular kalacaktır. Tahmin edilebileceği gibi, böyle bir yorumun değeri önemli ölçüde burada ifade edilen 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' ile ne anlaşılacağına bağlıdır. Kuşkusuz Tanrı'nın böyle 'somut (*concrete*)' veya 'gerçek tümel' olduğunu düşünmek elbette onun (Tabiat'tan ayrı) ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelmez. Bu yolla öngörülen aşkınlık, Tanrı'nın âlemden *mantıksal* olarak ayrı olup, modların toplamıyla özdeşleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla burada Tanrı ile

⁵² Bkz. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 299-302.

⁵³ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 322-328.



bu varlıklar arasında düşünölen ayrılık kavramsal olup, ontolojik değildir. Zaten aksini düşünmek, yani Tanrı'nın ontolojik olarak aşkın olduğunu düşünmek -ki teizmin temel aşkınlık öngörüsüdür- Spinoza'nın düşüncesiyle bütünöyle çelişecektir. Ancak, burada Tanrı'yı bir 'tümel' veya 'bütün' gibi düşündüğümüzde de, yani böyle bir varlığın tikellerin veya parçaların (dolayısıyla modların) toplamına indirgemeyeceğini düşündüğümüzde bile söz konusu farklılığın sadece mantıksal veya kavramsal olması Tanrı'nın bu varlıkların toplamına ilişkin bir soyutlamanın ötesinde bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmez mi?

Spinoza'nın 'Her şey Tanrı'dadır' derken kastettiği şey, Wolfson'ın önerdiği gibi, türün cinste bulunması anlamındaki parça-bütün ilişkisi olarak düşünölecek olursa elbette daha genel olanın daha az genel olana indirgenmesi söz konusu olmayacaktır. Böylece Tanrı eğer modlara için fakat onların toplamına indirgenmeyecek bir bütünü ifade ediyorsa onun indirgenemez bir tümel veya bütünü ifade ettiği sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla bütünün parçalarına önceliği ve indirgenemezliği çerçevesinde Tanrı'nın da modlara olan önceliği ve indirgenemezliği kabul edilecektir. Böyle bir yaklaşım kuşkusuz Tanrı'nın (bölünmez bir bütün olarak) herhangi bir modla özdeşleştirilmesini mantıksal bir yanlışlık olarak göreceğinden Bayle'in dile getirdiği bir takım itirazları bertaraf edebilir. Ancak, böyle bir kavramsal indirgenemezliğe rağmen, bu varlıkların hem Tanrı'da olduğu hem de Tanrı'nın onların için nedeni olduğu dikkate alındığında Tanrı ile bu varlıkların toplamı arasında hâlâ bir tür ontolojik özdeşliğin olması kaçınılmaz görünmektedir. Bir başka ifadeyle, Tanrı ile bu varlıkların toplamı arasında *iclemsel* bir ayrımın olduğu düşünölse bile aralarında *kaplamsal* bir özdeşlik, yani zorunlu bir *bir-aradalık* söz konusu olacaktır. Öyle görünöyor ki Tanrı'nın soyut bir tümel değil de, Wolfson'ın önerdiği gibi, somut veya gerçek tümel olması da aslında böyle bir (ontolojik) kapsamsal özdeşlikten ayrı düşünölemez. Bu bağlamda, Spinoza'nın Tanrı ile Tabiat'ı özdeşleştirmesinin (yukarıda Nadler'in dile getirdiği anlamda) bir 'indirgeyici panteizm'den başka bir şey olup olamayacağı dikkate değer bir soru olacaktır.

Sonuç olarak, şimdiye kadar yaptığımız tartışmadan da anlaşılacağı üzere Spinoza'nın Tanrı ve aynı gerekçeyle Tabiat metafiziği, dolayısıyla Tanrı-âlem düşüncesi oldukça farklı sezgi ve değerlendirmelere konu olmuştur. Bunun belki de en önemli nedeni Spinoza'nın kapalı, anlaşılması ve uzlaştırılması zor kimi tezleri birlikte savunmuş olmasıdır. Bu konuda yapılan değerlendirmelerden her birinin Spinoza'nın söz konusu düşüncesinin bir boyutunu ön plana çıkarmak noktasında bir gerçeği dile getirmekle beraber indirgeyici olduğu akla gelebilir. Bu bağlamda Bayle'in Spinoza eleştirisinin de indirgemeci ve hatta yargılayıcı olduğu düşünölebilir, ancak onun bu çerçevede dile getirdiği itirazların bir kısmının hâlâ tam olarak yanıtlanmamış (tartışmalı) olması eleştirisinin temelde önemini ortaya koymaktadır. Spinoza'nın Tanrı ve Tabiatı özdeşleştirmesi ve 'Her var olan şeyi Tanrı'da' görmesinin ilk bakışta *bir tür panteizmi* gerektirdiği önemli ölçüde doğru olsa da böyle bir panteizmin tam olarak neye karşılık geldiği tartışmaya açık



görülmektedir. Ancak Spinoza'nın tek cevher anlayışına dayanan Tanrı ile Tabiat arasında bir ontolojik ayrıma gitmediği, tek tek varlıkları Tanrı'yla birebir özdeşleştirmese de, toplamıyla ontolojik bir tür özdeşleştirmeye gittiği yeterince açıktır. Tanrı ile diğer varlıklar arasında yapılan mantıksal/ kavramsal bir ayrımın ötesinde 'Tanrı'nın âlemden başka, kendi başına temel bir gerçekliğe referansta bulunduğunu tasavvur etmek zor görünmektedir.



KAYNAKÇA

Arıcan, M. Kazım. *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary: Selections*. İng. çev. R. H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merill Co., 1965.

Bayrakdar, Mehmet. "Spinoza'nın "Natura Naturans" ve "Natura Naturata" Kavramlarının İslâmî Kökenleri." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: Prof. Dr. Necati Öner Armağanı* 40 (1999): 291-299.

Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Pub., 1984.

Bennett, Jonathan. "Spinoza's Monism: A Reply to Curley." *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* içinde, ed. Yirmiyahu Yovel, 53-60. Leiden: E. J. Brill, 1991.

Bennett, Jonathan. "Spinoza's Metaphysics." *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett, 61-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Curley, Edwin. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Della Rocca, Michael. *Spinoza*. London: Routledge, 2008.

Donagan, Alan. "Spinoza's Theology." *The Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. Don Garrett, 343-382. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy*, vol. III (Medieval and Modern Philosophy). ed. Robert F. Brown, İng. çev. R. F. Brown, J. M. Stewart. Berkeley: Los Angeles University Press, 1990.

Melamed, Yitzhak Y. *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. New York: Oxford University Press, 2013.

Nadler, Steven. "“Whatever is, is in God”: Substance and things in Spinoza's Metaphysics," *Interpreting Spinoza: Critical Essays* içinde, ed. Charlie Huenemann, 53-70. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2001.

Spinoza, Benedict de. *Ethics*. ed. M. J. Kisner, İng. çev. M. Silverthorne & M. J. Kisner, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Whittaker, Thomas. "Transcendence in Spinoza." *Mind* (New Series) 38, sy. 151 (1929): 293-311.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of Spinoza*, vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.



ABSTRACT

Bayle, Spinoza and the Question of Pantheism

The article aims to discuss the question of pantheism by reference to Bayle's criticism of Spinoza's substance monism. Essential to Bayle's interpretation and criticism is the contention that Spinoza's ontological identification of God and Nature has some inconsistencies and leads to certain absurdities in terms of predicating God of contradictory properties. Bayle also argues that Spinoza's approach does not make justice to our basic intuitions about God inasmuch as it attributes imperfections to him. Considering Bayle's criticism within the context of the contemporary debate on Spinoza's metaphysics, it is argued that although some of the objections raised by Bayle can be sidestepped, his basic criticism seems to endure basically due to Spinoza's failure to make a substantial distinction between God and the World.

Keywords: Bayle, Spinoza, God, the World, Substance, Property, Pantheism, Atheism, Transcendence, Immanence.